evrim *ve* tasarım

GELEN-EKSEL VE ÇAĞDAŞ METİNLER SEÇKİSİ



Derleyen:
RECEP ALPYAĞIL



evrim *ve* tasarım

GELENEKSEL VE ÇAĞDAŞ METİNLER SEÇKİSİ

derleyen:
RECEP ALPYAĞIL

Bilebildiğimiz kadarıyla, içinde yer aldığımız evrende *kendi hakkında* düşünebilen, öz farkındalığı olan en yetkin varlık insan olarak görünüyor. Bu düşünme yetisinin, eninde sonunda sormaktan kendini alamadığı temel soru "oluş" sorusu olacaktır: "Varlık, nasıl oldu da, oldu?" Bu soru her şeye değen bir sorudur: "Nasıl oldu da, bir can oldu?", "Nasıl oldu da, insan oldu?", "Nasıl oldu da, canlılar farklı oldu?", "Nasıl oldu da, evren oldu?", vd. ... Sorunun kuruluşu ve grameri, çok açıkça onun tek başına yanıtlanmasının da zor olduğunu vurgular gibidir. Yani, evrendeki bir oluş, bir şekilde bir başka oluşla ilgilidir. En küçük ölçekteki bir canlının oluşu ile en geniş ölçekte evrendeki oluş birbirinden ayrılır gibi değildir. Felsefi anlamda daha da zor olan sorular, bu nasıl sorularının, "niçin" sorusuyla bütünleşmesiyle ortaya çıkar: "Niçin canlılar var? Niçin insan var? Niçin evren var? Vd.

Yukarıdaki sorular bütününü, basitçe birbirinden soyutlayarak yanıtlamak mümkün görünmemektedir. Çünkü onlar, sadece soru olmanın ötesinde kökene, varlığa ve de anlama ilişkin sorular olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle olsa gerek, "oluşun nasıllığını, ve niçinini" dinden felsefeye, bilimden mitolojiye değin bir çok saha kendine mesele edinmiştir. Ve onlara hâlen yanıt verilmeye çalışılmaktadır. Verilen yanıtların, zaman zaman birbirlerini destekledikleri kadar, zaman zaman da birbirleriyle çatışır bir görünüm aldıkları olmuştur. Açıkçası, düşüncelerin birbiriyle çatışır *görünmesi*, insan oluşta yeni bir şey değildir. Oysa bu oluşta, çatışmanın doğasını anlamak ve çatışma gibi *görünen* taraflardan hakikate doğru bir yol bulabilmek umudu insan oluşta bambaşka bir keyfiyet gibidir. Bu çalışmada yapılmaya çalışılan şey de, böylesi bir iyimserlik eşliğinde, günümüzde özellikle evrim ve tasarım tartışmaları arasında düğümlenen temel soruna, "insan oluş"a ilişkin bir yanıt arayışıdır.



ISBN 978-975-355-966-9

İZ YAYINCILIK 770
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ

Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 770
İnceleme araştırma dizisi: 303
ISBN: 978-975-355-966-9
İstanbul, 2013

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr
e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: İklim Ofset; Litros Yolu Fatih İş Merkezi No: 280 Topkapı İstanbul (Sertifika no: 22398)

Evrim ve Tasarım

Gelen-eksel ve Çağdaş Metinler Seçkisi

Derleyen:
RECEP ALPYAĞIL



Doç. Dr. RECEP ALPYAĞIL; İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Felsefe sahnesinde, İslam hikmetinin yeterince bilinmediğini ve çağdaş felsefeye taşınamadığını düşünen yazar, bu güçlüğün üstesinden gelme yollarının arayışı içindedir. Halen, "Mülemma Düşünceler" adını verdiği bir proje üzerinde çalışmaktadır.

Bu süreçte yayımlanmış eserleri şunlardır:

- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, derleme (1-2. Baskı; İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).
- *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, derleme (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, 2. Baskı; 2012).
- *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak -Feylesof Simalardan Seçme Metinler II*, derleme (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).
- *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2010).
- *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak -Feylesof Simalardan Seçme Metinler I*, derleme (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010).
- *Fark ve Yorum –Kur'anı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler II–* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2009).
- *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din* (İstanbul, İz Yayıncılık, 2007).
- *Kimin Tarihi, Hangi Hermenötik? –Kur'anı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler I–* (2003; İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).
- *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul, 2002; İstanbul: İz Yayıncılık, 2013).

İçindekiler

Önsöz

İnsanın kendini anlama çabası yeni değil; ama her geçen gün bu sürece çok farklı boyutlar eklenmekte. Bu anlamda, 19. Yüzyılın önemli bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Anılabilecek onlarca isim arasında, özellikle şu dördü, insana olan bakış açısını çok köklü bir şekilde değiştirdiler: Charles Darwin (1809-1882), K. Marx (1818-1883), F. Nietzsche (1844-1900) ve S. Freud (1856-1939). Etkileri bugün hâlâ devam bu isimlerin ardından, belki de insana ilişkin hiçbir şey eskisi gibi olmayacak. Bu dörtlü içinde, bir doğa bilimci olarak Darwin'in yeri oldukça farklı ve belli bir ölçüde de, diğer üç ismi de etkilemiş durumda. Değişen bu bakış açıları içinde, sorun hep aynı gibi: "gizlerin gizini" çözmek.

Elinizdeki çalışma, Darwin'le başlamayan ve onunla da bitmemiş olan, ancak Darwin'le birlikte çok daha keskin bir dönüşüme uğrayan bu "gizlerin gizi" ile alakalı.

Bilebildiğimiz kadarıyla, içinde yer aldığımız evrende *kendi hakkında* düşünebilen, öz farkındalığı olan en yetkin varlık insan olarak görünüyor. Düşünce yetisinin, eninde sonunda sormaktan kendini alamadığı temel soru, "oluş" sorusu olacaktır: "Nasıl oldu da, oldu?" Bu soru her şeye değen bir sorudur: "Nasıl oldu da, bir can oldu?", "Nasıl oldu da, insan oldu?", "Nasıl oldu da, canlılar farklı oldu?", "Nasıl oldu da, evren oldu?", vd. ... Sorunun kuruluşu ve grameri, "Nasıl oldu da, oldu?", çok açıkça onun tek başına yanıtlanmasının da zor olduğunu vurgular gibidir. Yani, evrendeki bir oluş, bir şekilde bir başka oluşla ilgilidir. En küçük ölçekteki bir canlının oluşu ile en geniş ölçekte evrendeki oluş birbirinden ayrılır gibi değildir. Felsefi anlamda daha da zor olan sorular, bu nasıl sorularının, "niçin" sorusuyla bütünleşmesiyle ortaya çıkar: "Niçin canlılar var? Niçin insan var? Niçin evren var? Vb.

Yukarıdaki sorular bütününü, basitçe birbirinden soyutlayarak yanıtlamak mümkün görünmemektedir. Çünkü onlar, sadece soru olmanın ötesinde kökene, varlığa ve de anlama ilişkin sorular olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle olsa gerek, "oluşun nasıllığını, ve niçinini" dinden felsefeye, bilimden mitolojiye değin bir çok saha kendine mesele edinmiştir. Ve onlara hâlen yanıt verilmeye çalışılmaktadır. Verilen yanıtların, zaman zaman birbirlerini des-

tekledikleri kadar, zaman zaman da birbirleriyle çatışır bir görünüm aldıkları olmuştur. Açıkçası, düşüncelerin birbiriyle çatışır *görünmesi*, insan oluşta yeni bir şey değildir. Oysa bu oluşta, çatışmanın doğasını anlamak ve çatışma gibi *görünen* taraflardan hakikate doğru bir yol bulabilmek umudu insan oluşta bambaşka bir keyfiyet gibidir. Bu çalışmada yapılmaya çalışılan şey de, böylesi bir iyimserlik eşliğinde, günümüzde özellikle evrim ve tasarım tartışmaları arasında düğümlenen "insan oluş"a ilişkin temel soruna bir yanıt arayışıdır.

Çalışmamızın ana fikri aslında, daha önce yaptığımız din felsefesi derlemeleri sürecinde doğmuştu.[1] Özellikle, birinci ciltteki "Teleolojik Delil" ve ikinci ciltteki "Din-Bilim İlişkisi" adlı bölümler birçok açıdan bu meseleyle kesişmekteydi. Ancak, evrim ve tasarım tartışmaları eşliğinde *insan oluş*u anlamaya çalışmanın, herhangi bir bölümün alt başlığı olamayacak kadar derin bir yönü de vardı. Sonuçta böylesine hayati bir konuyu, daha etraflıca ele alma düşüncesi çalışmamızı motive etti. Ancak, bir ara, bu anlama çabasının hangi noktaya vardığını, eşim Gülay'ın, "Bu derleme de iki cilt mi olacak?" sorusuyla fark ettim. Ve bir yerde durmam gerektiğini kabul etmek zorunda kaldım. Üzülerek, çok sayıda metni, derleme dışında bıraktım.

*

Derleme, günümüzde oldukça yaygın bir çalışma biçimi, bu anlamda başka dillerde hemen her sahada, çok sayıda derleme bulmak mümkün. Onun asıl mantığı, belli bir konudaki temel metinleri, bütünü görmeye yardımcı olacak şekilde bir araya getirmek üzerine kuruludur. Türkçede ise, ele aldığımız konuyla ilgili, bu türde bir çalışma ne yazık ki yok. Bu ciddi bir sorun. Umuyoruz ki, bu zamanla giderilmiş olacak. Bu anlamda elinizdeki eser, okurun, daha ileri okumalar yapması için başlangıç noktaları oluşturmak ve ona, tartışmaları yönlendiren *bazı* temel metinleri sunma gayretinde. Hedeflenen şey, konuya yeni başlayacak veya yeni başlamış olanlar için olduğu kadar, konunun uzmanı olanlar için de yararlı olabilmek.

Derleme yapma teşebbüsünde bulunanların çok iyi bileceği üzere, bir *seçki yapmak*, bir konuyu görünür kıldığı kadar seçkinin dışında kalanları da göz ardı eder. Bunun anlamı şudur, aynı derleme çok farklı şekillerde defaaten yapılabilir, bir başka deyişle, hiçbir derleme nihai bir derleme değildir, eksik bir derlemedir. Bu zorluk, derleme için verilen başlığın genelliği ölçüsünde daha da artar. Bu nedenle, derlemeye basitçe "niçin, şunlar, şunlar da yok!?" şeklinde yaklaşmak en azından onun temel mantığını anlamamak demektir. Bir derlemede hangi metinler olursa olsun, "niçin, şunlar, şunlar da yok!?" sorusu her

1 *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I-II*, derleyen: Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012).

zaman varlığını korur. Oysa derleme, içinde yer alanlardan hareketle, içindekilerinin çok ötesine ve de derinine uzanan bir yolculuğun bir başlangıcıdır.

Elinizdeki derlemede yer alan metinlerin, basitçe bir felsefi pozisyona indirgenemeyecek kadar geniş bir yelpazede olmasına özen gösterdik. Evrim ve tasarım meselesi, başka birçok sorunla iç içe olduğundan, metinler seçkisi geniş tutulmaya çalışılmış ve bu süreçte konuyu "biraz daha" fazla kavrayabilme çabası hep amacımız olmuştur. Ama bir yerde durmak zorunluluğu da açık. Çalışmamız, konumları anlamaya ve dinlemeye dönük. Malum, konu üzerinde çok sayıda polemik nitelikli metin var, biz mümkün olduğunca bunlardan kaçınmaya çalıştık. Dileyen, bunları derleme sonundaki kaynakçadan takip edebilir. Ama bütün bunları söylerken, ne ölçüde tarafsız olabildiğimiz veya "*İnsan oluş*ta bütünüyle tarafsız olmak gibi bir keyfiyet mümkün mü değil mi?" vb. sorular ayrıca sorulmaya ve üzerinde çalışılmaya değer. Şimdi, sıra okuyanlarda... Zaten başlığa taşıdığımız evrim ve tasarım kavramları yeterince taraflarını söyleyen kavramlar gibiler. Ancak yine de umuyoruz ki, "ve" demekle, "evrim ve tasarım" demekle, bu iki tavır arasında, bu aralıkta, olası düşünsel alış-verişlere açık olduğumuza ilişkin en temelde yer alan epistemik tutumuzu da görünür kılabilmişizdir.

Burada ayrıca, okurun, derlemeyi takip etmesini kolaylaştıracak kısa bazı bilgiler vermenin yararlı olacağı kanısındayız. Her bölüm, metinlere temel teşkil eden kısa giriş yazılarıyla başlamaktadır. Bu girişlerde, kısaca, ilgili bölümde ele alınacak sorulara ve muhtemel yanıtlara işaret edilmeye çalışılmıştır. Mümkün olduğu ölçüde, her metnin başına, o metnin içeriği hakkında 4-5 cümlelik özet bilgiye yer verilmiştir. Bu derleme, aynı zamanda pedagojik amaçlı bir derleme olduğundan, özellikle klasik metinlere verilen bazı yeni başlıklarda o metnin içinden alınan bir cümle kullanılmıştır.

*

Son olarak, bu esere katkıda bulunan isimlere bir teşekkür faslı açmam gerekiyor. Onların takdire şayan katkıları olmasaydı, bu çalışma da olmazdı. Burada hepsini tek tek anmama imkan yok; ancak yine de mutlaka anmam gereken isimler var. Derlemenin planını oluşturduktan sonra, kapısını ilk çaldığım arkadaş, konuyla ilgili başarılı bir çalışması olan Fatih Özgökman oldu. Onun, geri dönüşleri ve yaptığı katkılar özel teşekkürü hak etmektedir. Derlemeye konu olan meseleleri, "Din ve Bilim" adlı doktora dersinde bir yıl süreyle tartışmaya çalıştık. Bu süreçte, derse katılan ve çevirileriyle bu çalışmayı renklendiren arkadaşlarım, Harun Ünver, Adem İrmak, Fatih Deniz, Şükrü Topuz, Mayide Öztosun, Yusuf İzzettin Aktaş, Osman Ezici ve Ahmet Emre Polat çok sağ olsunlar. Bazı metinlerin dizgisinde emeği olan, Emine Gören, Ayşe Hilal Akın, Fatma Yıldız, Esra Yalçın, Havva Karameşe ve Zeynelabi-

din Hüseyni arkadaşlara da teşekkür ederim. Metinlerini tekrar yayımlamama müsaade eden İnsan Yayınları'na, Litera Yayınları'na, Klasik Yayınları'na, Paradigma'ya, Yeni Yaşam Yayınları'na ve daha başkalarına ayrı ayrı teşekkürler. Çalışmalarımızın basımı konusunda, gösterdikleri ilgi ve destek için İz Yayıncılık'a ve çalışanlarına hassaten teşekkür etmek isterim. Evrimle alakalı projemi destekleyen İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projeler Birimi'ne de müteşekkirim.

Asıl şükran borcum ise, benim, ben oluş aşamalarımın bir çoğuna ortak olan eşim, zor günlerimin seveni, Gülay'a …

Recep Alpyağıl

Fatih 2013

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada, daha önce yayımlanmış materyallerin yeniden yayımına izin veren, yayımcılara, yazarlara ve mütercimlere sonsuz teşekkürler.

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL AÇIKLIĞA DOĞRU

Giriş

Sağlıklı bir tartışmanın olmazsa olmazlarından biri de, kavramsal açıklıktır. Öncelikle, münakaşaya konu olan meseleyi ele almaya yarayan terimlerin anlam yükleri üzerinde belli bir ölçüde de olsa, açıklık olmalıdır. Hiç olmazsa, onların nasıl bir yapıya sahip olduğu hatırlanmalıdır.

İlk olarak, derleme için seçtiğimiz üst başlıkta yer alan ve bütün bir tartışmayı yönlendirecek olan iki terimi ele alalım: evrim (*evolution*) ve tasarım (*design*).

Evrim Kelimesinin Evrimi

Öncelikle, evrim kelimesinin, etimolojik ve filolojik gelişimine dair birkaç şey söylemenin yararlı olacağı kanısındayız. Evrim teorisi söz konusu olduğunda akla gelebilecek olan üç ismin de, Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), Charles Darwin (1809-1882), Ernst Haeckel (1834-1919) eserlerinin en azından ilk baskılarında, evrim (*evolution*) kelimesini hiç kullanmadıklarını dikkate alırsak, bu konunun zannedilenden daha önemli olabileceğine dair bir fikir edinmiş oluruz.

Tarihsel olarak bakıldığında, Lamarck, *le transformisme* (dönüşüm), Darwin *descent with modification* (değişerek türeme), Haeckel *descendenz-theorie* (türeme teorisi) kelimelerini tercih etmiştir. Özellikle Darwin'in, bu kelimeyi başlangıçta niçin seçmediğine dair bazı açıklamalar vardır. İlkin, Darwin'in zamanında bu kelime, embriyoloji alanında onun *descent with modification* (değişerek türeme) düşüncesine neredeyse karşıt bir şekilde kullanılıyordu.[1] İkinci olarak, *evrim* kelimesi, o günkü İngiltere'de "ilerleme" anlamına çok yakın bir içeriğe sahipti. Bazı yorumculara göre, Darwin organik değişimin, organik ilerleme şeklinde anlaşılmasından yana değildi. Açıkçası evrim kelimesi, yaygın bir şekilde kullanılmaya H. Spencer'dan sonra başladı. Ve sonuçta iletişim dilinde, Darwin'in *descent with modification* (değişerek türeme) şeklindeki uzun adlandırmadansa daha ekonomik ve özlü bir terim

1 Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası: Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, çev. Ceyhan Temürcü (Ankara: TÜBİTAK, 2000), s. 20. [Özgün metin için bkz. Stephen Jay Gould, *Ever since Darwin: Reflections in Natural History* (New York: Norton, 1977).]

olan *evolution* (evrimi) kelimesi tercih edildi. Bu noktayla ilgli Stephen Jay Gould şunları kaydediyor:

> Organik evrimle ilerleme arasında kurulan bu hatalı denklem talihsiz sonuçlar üretmeyi sürdürüyor. Tarihsel olarak, (Darwin'in kendisinin bile büyük kuşkuyla karşıladığı) toplumsal Darwinciliğin kötüye kullanılmasına neden olmuştur. Bu utanç verici kuram insan gruplarını ve kültürlerini, sözde evrimsel gelişmişlik düzeylerine göre, (hiç de şaşırtıcı olmayan bir sıralamayla) beyaz Avrupalıları en üste, onların sömürgelerinde yaşayanları ise en alta yerleştirerek sınıflara ayırmıştır. Bu denklem bugün de, küresel kendini beğenmişliğimizin yani gezegenimizde yaşayan bir milyondan fazla tür ile kader birliği içinde değil de onlardan üstün olduğumuz inancının ana bileşenlerinden biri olarak varlığını sürdürüyor. Elbette kalem bir kere yazmış, yapacak bir şey yok. Yine de ben, bilim adamlarının, Darwin'in kulağa çok hoş gelmeyen ama daha doğru olan "değişikliklerle türeyiş"inin yerine, ilerleme anlamına gelen bir konuşma dili sözcüğünü seçerek önemli bir yanlış anlamaya katkıda bulunmuş olmalarından büyük üzüntü duyuyorum.[2]

Türkçe *evrim* kelimesinin ilk geçtiği yer, 1935'tir.[3] Fakat bu, sadece bir karşılık bulma denemesidir. Bilimsel bir terim olarak kullanıldığı ilk yer, *Türkçe Terimler Cep Kılavuzu*'dur.[4] Bu tarihten önce, Fransızca *évolution* kelimesi için kullanılan karşılık *tekâmül*'dür. (Bu seçimin nedeni için İkinci Bölümde yer alan metinlere bakılabilir.[5]) Örneğin, 1938 yılında basılan *Biyoloji* lise ders kitabında *tekâmül* kelimesi kullanılmaktadır.[6] Bu kitabın bir özelliği de, iç kapak yazısında "Kültür bakanlığınca liselerin ikinci sınıfları için yazdırılmış ve Türk Dil Kurumunca kabul edilen Türkçe terimlerle birinci defa olarak bastırılmıştır." notu yer almasıdır. [160 sayfalık bu kitapta, 10 sayfa "Türlerin Değişmeleri ve Tekamül Teorileri" başlığı yer almakta, en sonda ise Darwin'in, Spencer'ın ve Mendel'in resimlerine yer verilmektedir.] Ve yine, 1937'de basılan, *Biyoloji, İlk ve Orta Öğretim Terimler Sözlüğü*'nde evrim terimini bulamıyoruz. *Evolution* kelimesi için, *değişim*, karşılığı veriliyor.[7] 1934'de[8] ve 1931'de[9] yazılan felsefe sözlüklerinde; 1931'de, Galip Ata'nın ka-

2 Gould, *Darwin ve Sonrası*, s. 23.
3 *Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), s. 122.
4 Bkz. *Türkçe Terimler Cep Kılavuzu* (İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası, 1941).
5 Bugün bilim dilinde kullanımı terk edilmiş olan bu kelime, sıradan bir kelime değil, daha öncesinde de kullanılan ve hatta felsefi anlamda sistemleşmiş bir kavramdır.
6 *Biyoloji II* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938).
7 *İlk ve Orta Öğretim Biyoloji Terimleri:* Türkçe-Osmanlıca, Osmanlıca-Türkçe, Fransızca-Türkçe (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1937), s. 25.
8 Bkz. Haydar Tolun, *Felsefe Vokabüleri* (Bursa: Yeni Matbaa, 1934).
9 Bkz. Namdar Rahmi Karatay, *Felsefi Meslekler Vokabüleri* (Afyon: Doğan Matbaası, 1932).

leme aldığı *Darvin: Charles Darwin* adlı kitapta[10] yine *tekâmül* kelimesini kullanılmaktadır.

Evrim kelimesini daha sonra, 1942'de, Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Felsefe ve Gramer Terimleri* adlı Türkçeleştirme klavuzunda görüyoruz. Bir heyet tarafından hazırlanan bu çalışmada, "tekamül/evolution" kelimesi yerine *evrim* kelimesi önerilmiştir.[11] Ancak bu öneri tartışmasız değil, oy çokluğu ile kabul edilmiştir. Örneğin, bu heyette yer alan Mustafa N. Çankı, heyet üyelerinden birisi tarafından önerilen karşılığın isabetli olmadığını şu sözlerle dile getirmektedir:

> Dil Kurumu: *Evrim*. Mastarını görmüştük. (Bakz. *Contraposition*) — Evermek, evlendirmek — *evirmek*, çevirmek (*Tarama dergisi*) — *Evermek*, evlendirmek (*Halk Ağzı*) — *Kâmûs-ı Türki*, bir birinden farklı iki mânayı bir asla bağlamak suretile hata ettiği gibi, Dil Kurumu kelimeye haiz olmadığı ve maksada uymadığı bir mânayı vermiştir. Anlamı evirip çevirmiştir.[12]

Sonuçta, *evrim* kelimesinin *evolution* karşılığı olarak bugünkü anlamıyla yaygın bir kullanıma sahip olması 1950'lerden sonra olmuştur.[13] Türkçedeki, bilim terimlerdeki bu *geçiş* ya da *değişim*ler burada ele alamayacağımız ölçüde derin ve geniş bir sorunlar ard alanıyla alakalı. Dahası, şu an itibariyle bile biyoloji dilinin iç sorunları bitmiş değildir.[14] Asıl konumuzun dışında gibi görünen bu izahlar, aslında günümüzdeki tartışma kültürünün nasıl bir zemin üzerinde yapıldığını görmek açısından oldukça önemlidir.

Bu aşamada etimolojiye değen sorunları bir yana bırakıp, evrim kavramına ve ona ilişkin bazı anlamlara geçelim.

Evrim Teorisi

Çağdaş anlamıyla evrim teorisini açıklayan en kuşatıcı ifade, yine Darwin'in seçtiği *değişerek türeme* (*descent with modification*)dir. Buna göre, canlı organizmalar ortak bir ataya (soy ağacına) sahiptir. Yani bugünkü canlı türleri tek bir hücreden evrimleşmişlerdir. Ve bu yönüyle de birbirleriyle akrabadırlar. "Evrim teorisinden kaynaklanan felsefi problemleri ele almak" amacıyla, oldukça başarılı bir çalışma yazan Elliott Sober, evrimin şu tanımlarına yer veriyor:

10 Galip Ata, *Darvin: Charles Darwin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1931), s. 41.

11 *Felsefe ve Gramer Terimleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1942).

12 Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı I* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), s. 756.

13 *Dirilbilim (Biyoloji) Terimleri -Dirilbilim (Biyoloji) Terimleri Yüksek Öğretim Kurulunca Hazırlanıp Yine Bu Kurullar Temsilcilerinin İştirakıyle Türk Dil Kurumu Tarafından İncelenerek Son Şeklini Almıştır* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1948); *Orta Öğretim Terimleri Kılavuzu* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1963).

14 Bkz. Güneş Güneş, *Biyoloji Eğitiminde Yabancı Terim Sorunu ve Türkçe Terminoloji Çalışması* (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2008 -Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kırmızı devlerden beyaz cücelere evrimleşen yıldızlardan söz ederiz. Siyasal sistemlerin demokrasiye doğru veya ondan uzaklaşan evriminden söz ederiz. Günlük dilde "evrim", değişme demektir.

Eğer evrim bu şekilde anlaşılırsa, evrim kuramının kozmik değişimin evrensel bir betimlemesini ortaya koyması gerekir. Bu durumda yıldızların, toplumların ve her şeyin rotasını tek bir çerçeve içerisinde özetleyen yasalar ifade edilmek zorundadır. Nitekim Herbert Spencer (1820-1903) bunu yapmaya çalışmıştır. Charles Darwin (1809-1882) yaşamın nasıl evrimleştiğine dair bir kuram öne sürmüşken, Spencer, Darwin'in anlayışını genelleyebileceğini ve her şeyin nasıl evrimleştiğini gösteren ilkeleri saptayabileceğini düşünmüştür.

Her şeye dair bütünleşik bir kuramının çekiciliği yadsınamaz olsa da, evrimsel biyolojinin çok daha alçak gönüllü iddialara sahip olduğunu anlamak önemlidir. Evrimsel biyologlar "evrim" terimini daha dar bir anlamda kullanırlar. Standart bir tanıma göre evrim tam olarak, bir popülâsyonda bulunan gen oranlarında değişme olduğunda meydana gelir. Yeni bir gen ortaya çıktığında veya eskisi yok olduğunda veya genlerin bileşimi değiştiğinde, popülâsyonun evrimleştiği söylenir. Bu kullanıma göre, yıldızlar evrimleşmez. Ve eğer siyasal kurumlar, insanlar genlerini değil de fikirlerini değiştirdiği için değişiyorsa, siyasal evrim biyologun kullandığı anlamda evrim değildir.

Biyologlar gen oranlarını genellikle kafa sayısına göre hesaplar. Diyelim ki, iki kertenkele bir kayanın üzerinde oturuyor; bu iki kertenkele genetik olarak farklıdır, çünkü biri A, diğeri ise B genine sahiptir. Birisi zayıflarken diğeri şişmanlıyorsa, A genini içeren hücreler artar ve B genini içeren hücreler azalır. Fakat kişi başına gen oranları aynı kalır. Canlıların büyümesi (onların bireyoluşu) bir popülâsyonun evrimi ile aynı şey değildir (Lewontin 1978).

Gen oranlarındaki değişimin evrimin temel taşı olduğu düşüncesi evrimcilerin sadece genlerle ilgilendiği anlamına gelmez. Örneğin, evrim biyologları at soyundaki çeşitli türlerin boylarında neden artış olduğunu anlamaya çalışır. Aynı zamanda hamam böceklerinin DDT'ye karşı neden daha dirençli hale geldiklerini açıklama çabasındadırlar. Bunlar canlıların fenotiplerindeki -morfolojilerindeki, fizyolojilerindeki ve davranışlarındaki- değişikliklerdir.

Bir popülasyonun boy ortalamasında artış varsa, bu genetik bir değişiklikten ötürü olabilir ya da olmayabilir. Çocukların ebeveynlerinden uzun olmaları, iki neslin genetik farklılığından değil, sadece beslenme kalitesindeki iyileşmeden kaynaklanıyor olabilir. Fakat at soyundaki boy artışı örneğinde, biyologlar birbirini izleyen türlerin boylarındaki artışın genetik özelliklerindeki bir değişimi yansıttığına inanır. Evrimin gen oranlarındaki değişim

olarak tanımı, boy artışındaki bazı durumları -ama hepsini değil- evrime örnek olarak sayacaktır. Bu tanımın reddettiği, "sadece" fenotipte olan değişikliktir.

Diğer bir endişe, evrimin gen oranındaki değişim olarak tanımının, evrimin yeni türlerin başlangıcını ve eskilerinin yok olmasını da kapsadığını göz ardı etmesidir. Evrimciler devam eden bir tür içerisinde meydana gelen değişiklikleri tanımlamak için mikroevrim terimine başvururlar. Makroevrim ise türlerin ve daha üst grupların doğumu ve ölümü için kullanılır. Evrimin gen oranındaki değişim olarak tanımı makroevrimin evrim olmadığı anlamına gelir mi? Yavru türler ebeveynlerinden genetik olarak farklı olduğu sürece, bu tanımın bir sonucu değildir. Eğer türleşme -yeni türlerin ortaya çıktığı süreç- gen oranlarında değişimi gerektiriyorsa, bu tanım söz konusu olduğu sürece türleşme evrim olarak sayılır.[15]

Sober, tanımı ve tanıma ilişkin soruları bir süre daha tartıştıktan sonra, şunu ekliyor:

> Evrim'in tam olarak tanımlanamaması bizi rahatsız etmemeli; ele aldığı görüngü mutlak açıklıkla ayrıştırılamıyor diye bir alanın bütünlüğü şüpheli hale gelmez. Evrimi tanımlamak evrimsel biyolojinin ne hakkında olduğunu anlamak için ilk faydalı adımdır; bunun ötesinde olanaklı veya gerekli olandan daha fazla kesinlik beklemek yanlıştır.[16]

Bu uzun tanımlar listesini, konu üzerinde herhangi bir spekülasyon oluşturmak için değil, aksine tam da bu tanım bolluğunun tartışmanın taraflarını ne türden yanlış yönlendirmelere maruz bırakabileceğini hatırlatmak için yaptık. Sonuçta, evrim hem içlem hem de kaplam açısından oldukça yüklü bir terimdir. [Çankı, aynı durumu tekamül kavramı için de söylüyor: "Tekamül, en müphem ve hatta en ma'kûs ve yekdiğeri ile mu'teriz manalar alan felsefe ıstılahlarından birisidir."[17]]

Günümüzde, genetik biliminin kat ettiği yol ve özellikle DNA'nın keşfi evrim tartışmalarına farklı bir boyut katmıştır. Bu süreçteki gelişmeler, Thomas Henry Huxley (1825-1895)'in torunu olan, Julian Huxley (1887-1975)'in, 1942'de yayımladığı kitabı, *Evolution: The Modern Synthesis*, sonrasında *modern sentez* veya *yeni-Darwincilik* (*neo-Darwinizm*) adıyla anılır. Modern sentezin ana katkısı, Darwin'in evrim kuramı ile Mendel'in kalıtım kuramını modern moleküler biyoloji ve matematiksel popülasyon genetiği ışığında birleştirmesidir.

---

15 Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi*, çev. Ayhan Sol vd. (Ankara: İmge Kitabevi, 2009), s. 27-28. [Elliott Sober, *Philosophy of Biology* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2000).]

16 Sober, *Biyoloji Felsefesi*, s. 35.

17 Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı I*, s. 756.

1953'de, James Watson ve Francis Crick, DNA molekülünün yapısını keşfettiler ve topluluk genetiğinde varsayılan genlerle özdeşleştirdiler.

Şimdilerde, evrimin kabul gören bir tanımı şu şekildedir: "Evrim, bir popülasyonun yapısındaki gen frekanslarında meydana gelen değişikliklerdir." Şimdilik, daha detaylı okuma yapmak isteyenlere, konunun profesyonellerince yazılmış ve Türkçede de rahatlıkla bulunulabilecek olan kitapları öneriyoruz.[18] Zaten derleme içinde, bu tanımların hem detayları hem de varsa felsefi ve bilimsel sorunları ele alınmaktadır.

Bugünkü yaygın kanı, evrimin kelimenin olağan anlamıyla bir teori olmaktan öte, bir bilim, olguların bilimi olduğu yönünde. Bu anlamda tartışmaların asıl yoğunlaştığı yer ise, evrimleşme sürecini yönlendiren temel mekanizmaların nasıl işlediği ile ilgilidir. Bu mekanizmaların en başında "doğal seçilim" gelmektedir. Doğal seçilim aslında oldukça basit mantığa yaslıdır: Organizmalar hayatta kalabilecek olandan daha fazla yavru yapar. Ve, ortalama olarak, çevre koşullarına en uygun yönde değişiklik gösteren yavrular hayatta kalır, ürer. Sonuçta, yararlı değişiklikler doğal seçilim yoluyla topluluklarda birikir.

Peki, özünde basitlik olan doğal seçilim mekanizmasıyla ilgili niçin çok sayıda tartışma vardır? 20. Yüzyılın önde gelen evrimci biyologlarından E. Mayr şunu sormaktan kendini alamıyor: "Darwi'in en orijinal ve en önemli yeni kavramı, doğal seçilimdir. Neden sadece filozoflar değil, biyologlar bile bu kurama bu kadar uzun süre düşman kalmıştır?"[19] Ve yine bir başka önde gelen evrimci biyolog Stephen Jay Gould şunları not ediyor:

> Darwin neden hep zor anlaşılmıştır? On yıl içinde, düşünce dünyasını evrimin gerçekleşmiş olduğuna inandırdı, ama kendi doğal seçilim kuramı ömrü boyunca popülerlik kazanamadı. 1940'lara değin yaygınlaşamadığı gibi bugün bile, evrim kuramımızın merkezinde yer almasına karşın, sıkça yanlış anlaşılmakta, yanlış alıntılanmakta ve yanlış uygulanmaktadır.
>
> (...)
>
> Yine de, bence kuramın kabul görmesinin önündeki engel bilimsel bir zorlukla değil, Darwin'in iletisinin felsefi içeriğiyle -henüz terk etmeye hazır olmadığımız bir dizi kökleşmiş Batı düşüncesine meydan okumasıyla- ilgilidir. Birincisi, Darwin evrimin amacı olmadığını ileri sürmüştür. Bireyler genlerinin gelecek kuşaklarda temsil edilmesi için mücadele ederler o kadar. Dünya bir ahenk ve düzen sergiliyorsa, bu yalnızca bireylerin kendi çıkarlarını gözetmelerinin rastlantısal bir sonucudur - Adam Smith'in ekonomisinin doğaya uyarlanmış biçimi. İkincisi, Darwin evrimin be-

18 Douglas J. Futuyma, *Evrim*, çev. A. N. Bozcuk- A. Kence (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008); Jane B. Reece, Neil A. Campbell, *Biyoloji*, çev. ed. A. Demirsoy-E. Gündüz (Ankara: Palme Yayıncılık, 2010).
19 Ernst Mayr, "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", çev. Ş. Öztürk, *Cogito*, 60, 2009, s. 204.

> lirli bir yönü olmadığını savunmuştur; evrim mutlaka daha yüce varlıklara doğru ilerlemez. Organizmalar yerel çevrelerine daha iyi uyum sağlar o kadar. Bir asalağın "soysuzluğu" bir ceylanın sekişi kadar kusursuzdur. Üçüncüsü, Darwin doğa açıklamasına tutarlı bir maddecilik felsefesi uygulamıştır.[20]

Yukarıdaki ifadeler aslında sorunu oldukça güzel sunmaktadır. Bu sorun da, açıkça fark edileceği üzere, evrimin bilimsel yönünden çok felsefi ve metafizik yönüyle ilgili. Yani, konu *doğal seçilim*in var olup olmaması değil, ona biçilen roldür. Biyoloji felsefesi ve din felsefesi açısından bakıldığında ise, *doğal seçilim*e tek başına yaratıcı bir rol verilip, bu sürece de en temelde kör ve gayesiz bir süreç olarak bakılması sorunludur. Bu ise bizi, derleme için kullandığımız diğer ana kelimeye, *tasarım*, ve onunla yakından ilgili olan *teleoloji* vb. kavramlara götürür.

Teleoloji ve Tasarım

İlkin, teleoloji ve tasarım kelimelerinin etimolojisine dair birkaç noktaya dikkatleri çekmek isteriz.

Aslında, Türkçe *tasarım* kelimesi oldukça yeni bir kelime. *Tasarım*, İngilizce *design* (*dizayn* olarak kullandığımız kelime) için düşünülmüş bir karşılık.[21] O da, Latince, *designare* (işaretlemek, ayırmak) fiil kökünden türemiş. Her ne kadar Türkçede "tasarlamak" fiili kullanılıyorsa da, *tasarım* kelimesinin felsefi kullanımı son zamanlarda yaygınlaşmıştır. Vakıa, kelimenin yeni oluşu, onun delalet ettiği "anlam"ın da yeni olduğunu göstermez. Felsefi tonu daha yüksek bir kelime, *telos*dur. Türkçe, *erek*/gaye olarak karşıladığımız *telos* kelimesi Yunanca (τέλος) kökenlidir, ve "son", "amaç", "hedef" anlamları taşır. Bu kelimeden türeyen *teleoloji* kelimesi ise felsefenin kendisi kadar eski bir kul-

---

20 Gould, *Darwin ve Sonrası*, s. I-III.

21 Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Yabancı Kelimelere Karşılıklar* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1995)'da şu nota yer veriliyor:

> **dizayn**: İngilizce *design* (plân, taslak, proje; gaye, amaç; fikir). Son zamanlarda, üretilecek, şekil verilecek alet ve nesnelerin çizimini anlatmak üzere sıkça kullanılan bu kelime için Kurulumuz *çizim* kelimesini teklif etmişti. Ancak grafik tasarımcısı İlhan Bilge'den aldığımız ve Türk Dili dergisinin Ağustos 1995 sayısında yayımladığımız mektupta, dizaynın karşılığı olarak "tasarım" sözünün yaygın olduğu ifade edilmektedir. Sayın Bilge'nin uyarısı doğrultusunda dizayn için teklif edilen karşılık: *tasarım*. Örnek: Yarışmaya katılacak tasarımcılar, yeni tasarımlar geliştirecekler.
>
> **dizayn edilmek**: tasarımlanmak.
>
> **dizayn etmek**: tasarımlamak.
>
> **dizaynır**: tasarımcı.

Ayrıca bkz. İlhan Bilge, "Mektup", *Türk Dili*, Ağustos 1995; Cemal Mıhçıoğlu, *Sözcüklerin Öyküsü: A-Z* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), s. 81-82; Cemal Mıhçıoğlu-Tahsin Saraç, "Batı Kaynaklı Sözcüklere Karşılıklar II", Temmuz 1975, C: XXXII, 286, s. 397-398; Nevnihal Bayar, Açıklamalı Yeni Kelimeler Sözlüğü (Ankara: Akçağ Yay., 2006).

lanıma sahiptir. Türkçe *ereksellik* olarak karşıladığımız *teleoloji*, basitçe, belli *amaçlılığı*, ve onun bütünleyicisi olan *düzenliliği* ifade eder.

Buradaki asıl mesele, evrenin ve içindeki canlıların tasarlanmış olup olmadığıdır. Şayet bir tasarım ve ona eşlik eden bir gaye varsa, felsefi anlamda, bu izaha muhtaç bir konudur. Çünkü şeylerin amaçlılığını ve düzenliliğini yine kendilerine atıfla açıklamak bir kısır döngü olacaktır. Öyleyse, bunu açıklayacak dışsal bir neden olmalıdır. Çağdaş felsefede ve din felsefesinde, *teleolojik delil* veya *tasarım delili* (*argument from design*) denilen oldukça ciddi bir literatür vardır. Buna göre, içinde yer aldığımız evren, hem küçük ölçekte hem de büyük ölçekte, muazzam bir uyum sergilemektedir. Bugün gerek mikro biyolojide, gerekse astronomideki bilimsel gelişmeler bu uyumun çok *hassas bir denge* üzerine kurulu olduğunu göstermektedir. Akıl yürütme yetisi, bu yüksek uyumun bir izaha gerek duyduğunu, uyumu sağlayan bir dayanak aramamız gerektiğini söyler. İslam dünyasında *nizam ve gaye* delili olarak bilinen, çağdaş felsefede *tasarım kanıtı* olarak adlandırılan açıklama şekline göre, evrendeki bu büyük ölçekli tasarımın en iyi açıklaması "Tanrı"dır.

Yukarıdaki çıkarımı, Platon'da bulmak mümkündür. Daha sistemli olarak ise, Aristo'da, ve Latin dünyasında Cicero'da buluyoruz. Benzer bir felsefi tutum, İslam dünyasında Cahız'da, Gazzali'de ve İbn Rüşt'te görülecektir. İbn Rüşt sonrasında, teleolojik delili Batıda Aquinas'ta biraz da sönük bir biçimde görüyoruz. Tasarım delili, doğası itibariyle dış dünyadan hareketle (*a posteriori*) kurulduğundan, dış dünyayı anlama biçimi ne ölçüde derinleşirse veya değişirse, delilin içeriği de o ölçüde değişmektedir. Bu anlamda, aydınlanmayla birlikte, değişen evren anlayışına paralel, daha mekanik düşünülen bir tasarım delili ortaya çıkmıştır. Bu türün en olgun meyvesini William Paley'de görüyoruz. Onun *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* adlı eserine, evrim tartışmalarında çok sık atıf yapılmaktadır. Örneğin Darwin, *Otobiyografi*'sinden çok alıntılanan pasajlardan birinde, ona şu şekilde değinir:

> Akademik çalışma anlamında, Cambridge'de geçirdiğim üç yıl, tıpkı Edinburgh'da olduğu gibi, zaman kaybıydı. Matematik okuyordum, hatta 1828 yazı boyunca bir özel öğretmenle birlikte çalıştım; buna rağmen çok yavaştım. Konulara karşı çok ilgisizdim. Çünkü cebirin, özellikle de başlangıç seviyesinin çok anlamsız olduğunu düşünüyordum. Aslında bu konudaki sabırsızlığım çok saçmaydı. Hayatımın sonraki döneminde, zamanında matematiğin, en azından, kimi temel prensiplerini öğrenmek için yeterince çaba göstermediğime çok pişman oldum; zira temel matematik bilgisinin insanın kavrayışını geliştirdiğine inanırım. Bununla birlikte, temel prensipleri öğrenmekten daha fazlasını yapmam gerektiğini de hiçbir zaman düşünmedim. *Klasikler*

> *I* dersiyle ilgili olarak ise, ilginin en düşük düzeyde olduğu birkaç zorunlu kolej dersine katılmaktan başka bir şey yapmadım. İkinci senemde ara sınavları geçmek için bir iki ay çalışmam gerekti, kolayca geçtim. Sonuncu senemde de B.A. final derecemi alabilmek için ciddiyetle çalıştım. Zaman içerisinde keyif almaya başladığım cebir ve Oklid'le birlikte, Klasikler sınavları ile ilgili bilgilerimi de tazelemiş oldum. B.A. sınavını geçebilmek için Paley'in *Evidences of Christianity* ve *Moral Philosophy* derslerinden yüksek notlar almak gerekiyordu. *Evidences*'ın tamamını eksiksiz bir şekilde yazabilirdim ancak bunu Paley'in berrak diliyle yazabilmem mümkün değildi. Bu kitabın ve ayrıca *Natural Theology* (Doğa Teolojisi)'nin mantığı, bana en az Öklid okumaları kadar keyif veriyordu. Bana bu kadar keyif vermesine ve şimdi içeriğinin çok özenli ve önemli olduğunu anlamış olmama rağmen, bu çalışmalar, akademik eğitimim boyunca en az yararlandığım çalışmalar oldu. Zahmet edip de Paley'in ilkelerini anlamaya çalışmadım hiç. Bana çekici gelen, ikna edici bulduğum uzun tartışma metinleriydi.[22]

Bölüm içindeki metinlerde, daha detaylı bir şekilde görüleceği üzere, gerek David Hume tarafından delilin analojik doğasına ilişkin yapılan keskin eleştiriler, gerekse Darwin'in evrim kuramı, teleolojik delilin çok farklı şekillerinin doğmasına sebep olmuştur. Şu halde bugün, tek bir tasarım kanıtından değil, *tasarım kanıtları ailesi*nden söz etmek daha yerinde olur.

Peki, tasarım ile evrim fikri ne ölçüde uyumludur? Öyle zannediyoruz ki, biyoloji felsefesi açısından evrimle tasarımı mutlaka birbirini dışlar şekilde düşünmek doğru görünmemektedir. Her ne kadar, Neo-Darwinizm, evrimsel değişimi, daha sonra çevre tarafından ayıklanan tesadüfi varyasyonların ürünü olarak görse de, bazı biyologlar, organizmaların iç dürtülerinin evrimsel değişimleri başlatabileceğine işaret etmektedirler. Çevre bireyleri, bireyler de çevreyi ayıklar ve birtakım farklı genler, yeni bir yöntemle hayatta kalmayı sağlar. İlk başta balıkların bir kısmı karaya atlama cesareti göstermiş, ve amfibi ve memeli hayvanlar ortaya çıkmış; maceraya düşkün memeli hayvanlardan bazıları daha sonra tekrar suya dönmüş; böylece yunus balığı ve balinalar ortaya çıkmış. Her halükârda, organizmaların kendileri yeni girişimlerde bulunur; genetik ve sonrasında da anatomik değişimler, organizmaların hareketine bağlıdır.[23]

Öte yandan, *doğal seçilim*e tek başına yaratıcı bir rol verip, bu süreci de en temelde kör ve gayesiz olarak değerlendirmek hâlen tartışılmakta olan bir hu-

22 *Charles Darwin'in Özyaşam Öyküsü*, çev. Elif Gazioğlu-Selin Dingiloğlu, derleyen: Francis Darwin (İstanbul: Daktylos, 2009), s. 21-22. [*The Autobiography of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin (London: Bibliolis Books, 2010).]

23 Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdiyev, Mubariz Cemalov (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), s. 130.

sustur. *Doğal seçilim*i bu şekilde, mutlak olarak düşünmek, metafizik bir tavır olarak görünmektedir. Dolayısıyla bu türden bir yaklaşımın, felsefi olarak herkesi ikna edeceğini düşünmek gereğinden fazla iddialı olacaktır.

Evolution [Tekâmül/Evrim][1]

(Mustafa Namık Çankı)

[Mustafa Namık Çankı (1883-1965) hem Cumhuriyet öncesi dönemde hem de sonrasında yirmiye yakın eser kaleme almış bir felsefecidir. En önemli eserlerinden biri, geleneksel birikimle çağdaş felsefeyi sentezlediği üç ciltlik çalışması, *Büyük Felsefe Lûgatı*'dır.

Bu maddede Çankı, evrim kavramına ve onun geçtiği bağlamlara dair izahlar sunmaktadır.]

Evolution

Lâtince. *Evolutio*. Devşirilmiş veya sarılmış bir şeyi açıp yaymak, bir kitabı açmak –okumak. Almanca aynen kullanılır. Başkaca *Entvickebung* vardır. Bunu görmüştük (Bak. *Developpement*). — İngilizce, Fransızca farksızdır. — Karşılık: *Tekâmül*: "Her ilim felsefesiyle tekâmül eder", (İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, s. 25). "Mevcud-ı zihayatın kanun-ı küllîsi sayruret ve tekâmülden ibarettir", (Ahmet Naim, *İlmü'n-nefs Tercümesi*, s. 146). "Filozoflar silsilei uzviyenin tabakâtı safilesinde görülemeyen his, fikir, irade gibi tecelliyâtı tedricî tekâmül nazariyesi addediyorlar", (*Kâmûs-ı Felsefe*, s. 562). *Tekâmül*. Arapça. Bir nesne kemalini bulmak, kâmillenmek, (*Kâmûs-ı Türki*). Türkçe. Tedricî ve mütezâyit bir surette haddi kemale doğru gitmek. (*Büyük Türk Lûgati*) — Batı aslına uygun değildir. Maksat derece derece sürekli olarak her türlü yayılma ve açılmadır.

Havelen: "Şiirden ilme intikal ile ifade edecek olursak deriz ki hayat bir havelendir.", (Emrullah Efendi, *Darûlfünün Ders Notları*). "Basitten mürekkebe, nâkıstan kâmile, mütecanisten gayri mütecanise, gayri muntazamdan muntazama geçmek suretiyle vaki olan tefettüh ve inkişafı tedricîye, tahavvüli muttasıla lisanı cedidi marifette havelan tabir olunur", (Emrullah Efendi, *Darûlfünün Ders Notları*). Tahsisen tekâmül de kullanmıştır: "Havelan nakıstan kâmile doğru gitmek suretiyle olursa buna da bilhassa tekâmül derler." (Ayni ma-

1 Metnin alındığı yer: Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı I* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), s. 755-759.

hal) — *Havelan*. Arapça. Sarf ve tegayyür mânasile olmakla lâzimi olan acayip ve garaip irade olunur. Aslında *havil* bir şeyin gayırdan tegayyür ve infisali mânasına mevzudur. Kâh tegayyür ve kâh infisal itibarile meanii saire ondan münşeaptır. Bir halden bir hale dönmek mânasınadır (*Kâmûs-ı Türki*) — *Havil*. Türkçe. Bir vasıftan diğer vasfa, bir şekilden diğer şekle geçmek ve dönmek (*Büyük Türk Lûgati*). Maksada daha ziyade uyar.

Tehavül: "Kanun tahavülden ibarettir." (İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe-i ûlâ*, s. 256). "Auguste Comte, Bir takım esbab dermeyan ediyor ki bu esbabı tahavvül ilim tarihinden müstahreç halâtı selase kavânini tesmiye ettiği şey üzerine müessestir." (Ayni mahal, s. 26- 27) —Kt. van. Ah. Bt. Ar.-Fr. lûgatlarda görülmemiştir. Bununla beraber dilin yapısına uygundur. Bir halden diğerine geçişi ifade etmek noktasından maksada mutabıktır. Bu da sarf olunduğu babın icabıdır. Aslını görmüştük. (Bakz. *Absurde*).

Tahavvül ve tekâmül: "Tahavvül ve tekâmülün tabi olduğu kanun. Nefsi natıkanın kendisini gittikçe daha ziyade bilmeğe olan meyli hakkındaki kanundan ibarettir." (Ahmet Naim, *İlmü'n-nefs Tercümesi*, s. 414). Tahavvül kelimesini görmüştük. (Bakz. *Changement*). İltibas eder.

Şekil ve suret: "Şuûnı fiilîyenin nihayette alacağı şekil ve suret benim elimde değildir." (Ahmet Naim, *İlmü'n-nefs Tercümesi*, s. 79). Birincisi *figüre*, ikincisi *forme* karşılığıdır. Tekâmül seyrinde bunlardan gelip geçer ve bu itibarla kendisinin bunlar iptidaî maddeleridir. Fakat bunlar tekâmül değildir. Bu noktadan ifade müsamahalıdır. -Yayılmak fiili geçmişti. Bundan *yayılım* diyoruz. Lâ. Al. uyar. (Ba: *Contagion*).

Dil Kurumu: *Evrim*. Mastarını görmüştük. (Bakz. *Contraposition*) — Evermek, evlendirmek — *evirmek*, çevirmek (*Tarama dergisi*) — *Evermek*, evlendirmek (*Halk Ağzı*) — *Kâmûs-ı Türki*, bir birinden farklı iki mânayı bir asla bağlamak suretile hata ettiği gibi, Dil Kurumu kelimeye haiz olmadığı ve maksada uymadığı bir mânayı vermiştir. Anlamı evirip çevirmiştir.

A. Evvelâ kâmin bir mahiyette olup, nihayet kendini harice izhar eden bir dahilî mebdein inkişafı.

B. Batî ve tedricî istihale.

C. Sabit bir istikamete doğru müteveccih olan yahut kendisinin tevalisi önceden kaydü işaret olunması mümkün bir merhale silsilesini katı eden istihale — bilhassa *Spencer*'da basitten mürekkebe, mütecanisten gayri mütecanise, gayri mahsurdan mahsura, fevzâî ve dağınık halden teşkilâtlı ve mütemerkiz hale intikal edecek bir istikamet dahilinde inkişaf.

Ç. Canlı bir varlığın inkişafı (Ba. *Ontogénie*) Bir zihayat nevin bir başka neve mütemadî veya ânî olarak istihalesi. — Tekâmülü kendisinin bir cüzü olan terakki ile karıştırmamalıdır. (Bak. *Progrès*).

Tenkit. — En müphem ve hatta en ma'kûs ve yekdiğeri ile mu'teriz mânalar alan felsefe ıstılahlarından birisidir. Evvelâ tekevvüni ceninin mukabili olmak üzere *uzviyetin tekevvüni evvel*ine müradif bulunmuştur. (*Swammerdan, malpighi*) — Bu mânalar istimalden sakıt olmuş ve "A" delâleti aşikâr surette buna bağlanmıştır.

Çağdaş muharrirlerde ve hatta filozoflarda kelime ekseriya pek ziyade gayri muayyen ve belirsiz bir mâna almıştır: "Batî ve tedricî inkişaf yolu ile alemlerin teşekkülü veya çağdaş tabiri ile tekâmülü" (*Fouillée:* "Descartescı fikirlerin istikbali", 1898, makale) — Aynı mânada olarak hulkların, fikirlerin, ilimlerin, dillerin, san'atların tekâmülünden bahsolunur. "Tekâmül kelimesi bizatihi hiç bir terakki veya derk mefhumunu tazammum etmez. İstihalelerinin olup olmadığını bilmek meselesinden müstakil olarak bir uzviyetin veya bir cemiyetin uğradığı bütün istihaleleri ifade eder". (Demoor, *massart et vandervelde. Derekî tekâmül*. s. 17).

C. Mânası yukarda tarif olunan şekli ile nadirdir. Bilhassa kabili rucu olmayan, eski halini almak imkânı bulunmayan hâdiselere uygun gelir. *Perrin* harurî hareketin ikinci mebdeine *evolution* mebdei adını vererek kelimeyi bu mânada kullanmıştır. — Fakat ekseriya muayyen istikamette bir vetireye bu tabir tahsis olunduğu vakit bu taayyünün mahiyeti az çok vuzuh ile zımnen kast edilmiş olur. O halde bu ıstılahın delâleti gerek terakki (daha iyiye doğru tekâmül) gerek hayat ile (doğum, beslenme, inkişaf, tekevvün, zeval) ile karıştırılmış olur. Bu takdirde pek şümullü bir tedai ile, kendisini mütevali şekillerini önceden belirten bir tav'î ve dahilî kuvvet, başka tabirle bir hayat mebdei sayesinde vücudun inkişafını tazammun etmiş olur. Diğer cihetten tabiî ve mihaniki mefhumlarla da tedai eder. Böylece maddeden hariç ve müdebbir bir kuvvet gibi tasarlanmış hayat ile tabiî - kimyevî hareketlerin bir cümlesi gibi tasarlanmış hayat arasında bir mutavassıt hizmetini görür (*Lalande*. İnhilâl. Bab I).

Nihayet bu kelimenin tarifi *Spencer*'da bile sabit değildir. Kendisine verdiği en sarih şekilde bile ma'kûs ve sun'î unsurlar vardır. "Tekâmül maddenin bir tamamlanışı ve hareketin müterafik bir dağılışıdır. Bunun zarfında madde bir gayri mahsur ve gayri mütemâsik tecanüsten mahsur ve mütemâsik bir ademi tecanüse intikal eder. Bunun zarfında zabtolunmuş hareket bir muvazi istihaleye duçar olur." (*İlk Mebdeler*. Bab XVII) — Bu tarif ilk cüzü itibarile mihaniki ve kemmîdir. (Bakz. *Integration*) İkincisi cihetile keyfiyet bakımından dır ve hayatîdir. Bu iki farklı mânanın bir tek mefhum teşkil etmek üzere birleşebileceğini kablî olarak ispat edebilecek bir delil yoktur. Mamafih farklaşmayı bir umumî tabiat vetiresine bağlamak cehti ve tekâmülün kendi düsturu *Spencer*'da tali bir ehemmiyeti haizdir ve böylece muvakkattır. Çünkü ilk mebdelerin neşrinden önce kendisinde görünmüyor ve sonraki eserlerinde de ortadan kalkıyor.

(Şunu da söylemeğe mecburum ki "Terakki kanunu ve illeti" unvanlı kalem tecrübesinde (1857'de neşrolunmuş bir makale) bir hata irtikâp ediyor ve bu eserin ilk tabında da onu tekrarlıyoruz. Mütecanisin gayri mütecanise istihalesi tekâmülü teşkil eder farz ediyorum. Görüyoruz ki bu istihale mürekkep tekâmülde ilk yeniden tevezzü ile birlikte bulunan ikinci yeniden tevezzüü teşkil eder. Daha doğrusu şimdi gördüğümüz gibi bu ikinci yeniden tevezzüün en ziyade dikkate şayan cüzünü vücuda getirir.) (*İlk Mebdeler*. Bent 119 haşiye) — O halde asıl tekâmül şu şekilde tarif olunur: "Tekâmül en basit ve en küllî manzarası ile, şekli ile maddenin tamamiyeti ve hareketin müterafik tevezzüüdür. Halbuki inhilâl hareketin imtisası ve maddenin müterâfik, olarak tamamiyetinin ziyaıdır." (*Ayni eser* bent 97) — Diğer cihetten filozof, muahhar eserlerinde (*Hayat Mebdeleri, Ruhiyat Mebdeleri, İçtimaiyat Mebdeleri, Ahlâk Mebdeleri*) tekâmülün hemen keyfiyet düsturuna müracaat etmiştir. İngiliz filozofuna şeref vererek fakat kelimeye daha sarih bir taayyün ve delâlet ekleyerek, onu ferdiyetin inkişafına temayül suretinde olmak üzere *Höffding*'in kabul ettiği mâna budur. (Bütün sahalarda tekâmül gayrı mütemasik, gayri muayyen ve mütecanis bir halden mütemâsik, iyice müteayyen, gayri mütecanis bir hale intikaldir. Yalnız şunu kaydü işaret ediyoruz ki müterakki ferdileşme, bütün şekilleri tahtında tekâmülün bir müşterek nişanesi gibi olabilir. Tabiatın her cihetinde küçük külliyetler büyük bir namütenahi külliyet dahilinde teşekkül eder. Onlardan her birisi kendisini ihata eden alemle tesanüt bakımından cüzî münasebetleri haiz olur) (*Ruhiyât*. Birinci tabı, bab II bent II - yeni tabı bab VII. fasıl C. Bent III).

Keyfiyete dayanan bu tarif, "D", tekâmülcülüğün hakikî ve tarihî ruhuna en ziyâde uygun gelenidir. Tekâmül kelimesini bu sarih manada kullanmalıdır. — Şüphesiz "C" mânası da yukarda tahlil olunan sakat şekilleri altında değil, fakat Perrin'in verdiği I) Şümullü mânada. II) Hususî tatbikatta mevki almalıdır. Mamafih bunlardan birincisi için *Vection* ikincisi için *involution* diyorlar. (Bu kelimelere bakınız).

Bir kaç türlü tekâmül vardır. 1) *Nevî tekâmül* veya *nevilerin tekâmülü* — Bu, tekâmül âmillerinin nüfuzu altında olarak nevilerin istihalesi ve yeni vasıfların kendinden sonra gelenlere nakli ve intikalidir. 2) *Ferdî tekâmül* — Gerek yumurtadan ve gerek bezirden itibaren mürahik yaşa varıncaya kadar ferdin uğradığı istihaleler silsilesidir. Fert mensup olduğu nevin geçirmiş olduğu tegayyürleri az çok vuzuh ile tekrar eder. (Ba. *Ontogénie*) — 3) *Derekî tekâmül*. Hasseten tufeylî hayatın tesiri altında olarak faydasız hale gelmiş bazı uzuvların derekidir, aşağıya doğru dereceden düşüş ve kayboluştur. Bünyenin basitleşmesidir. — 4) *Devrî tekâmül*. Bazı tek hücreli fertlerde müşahede olunmuş tegayyürlerdir. Bunun neticesi olarak onlar iptidaî hallerine avdetten önce bir takım muhtelif şekillerden gelip geçerler.

***

Arziyat. — *Cuvier* arziyatta uzun müddet tufanlar naziresini hâkim kılmıştır. (*Arzın İnkılâplarına Dair Nutuk*). Fakat tufanlar, mütevali hilkatler mefhumu, arziyat hususunda nakıs bilgilerden ileri geliyordu. Küremizin rusubî cüzünü teşkil eden topraklar, bugün biliyoruz ki, fasılasız surette ve birbiri ardınca ortaya çıkmıştır. Bu da herhangi bir toprak teşekkülüne bir devir tayin etmek lâzım geldiği vakit önümüze çıkan güçlüklerle kendini göstermiştir. Mamafih bir mahalde bir rüsubun husule gelmemesi bu noktada tabakât sırasının bir tebeddülünü ifade eder. Fakat başka bir mahalde buna mümasil bir halin vukua gelmesini icab etmez. Arzın ihtiva ettiği tabakaların teşekkülleri temadi arzetmeksizin çoğalmakta devam eder. Rusubun her yerde ayni zamanda ilerleyişinde asla bir tevakkuf noktası yoktur. Bunun için arzın, heyeti mecmuası üzerinde devirlere bir hat tayin etmek pek ziyade müşküldür.

Bu vaziyet anlaşıldıktan sonra arzın, bir batî tekâmül takip ettiği düşünülmüştür. Granit'ler, gneiss'ler, diğer müstahâse kayalar, kürenin ilk önce erimiş olan eski mütasallip kışrını teşkil ederler. Arziyât devirlerinin bu tevalisinde, birbiri ardınca sıralanışında bir tedricî tekâmülün delili görülmek istenilmiştir. Kömür devresinde Avrupa mıntıkasında hâkim olan pek sıcak iklim bu fikri müdafaa için pek ziyade kullanılmış bir delildir. Kürrenin bu tekâmülü hayatın tekâmülü ile mütezâyif bulunur.

Müstahâse kayalar, bugün biliyoruz ki, rüsubî anları, hâlen teşekkül edenlere mümasil olmak üzere, eski berrî ve bahrî rüsubu temsil eder, onların ifadesi bulunur. Cenup mıntakalarında kömür devrinden önce ve hattâ onlara çağdaş incimatlar vukua geldiğini biliyoruz. En eski arziyat devirlerinden beri bir kısım pek sıcak ve ötekisi pek soğuk devirlerle arzın vasatî suhunetinin tahmini bir tarzda istikrarını kabul etmek fikrine meylediyoruz.

Bugünkü hayvanlara mümasil pek eski bazı hayvanların keşfi de (Camber tabakası), kezalik Okyanusların tahlili bir şekilde olarak tuz bakımından istikrar üzere olduğunu kabule bizi sevk ediyor. Binaenaleyh bunlarda az çok sabit bir muvazene hali görüyoruz. Nihayet berkânî hadiselerde de bir tedricî tekâmül yoktur. Ancak kendilerinin şiddetlenmelerini ve sükûnlarını ifade eden devirler vardır.

Şayet arzın heyeti mecmuası itibarile varlığında bir tekâmül varsa, bu, o kadar yavaş ve anlaşılmaz şekildedir ki arziyat devreleri, yüz milyonlarca sene olmakla beraber, bu tekâmüle bedihî bir mahiyet verecek kadar uzun değildir. — Arzın hayatı gayri müsavi müddetli devreler silsilesinden mürekkep bir nevi ahenk arz eder.

Hayatiyât. — Bütün filozoflar, her zaman canlı mevcudatın bir ilâhî ve sırrî kuvvetin müdahalesi olmaksızın bir tabiî tekâmül ile bugün ortadan kaybolmuş mevcudattan geldiğini kabul etmişlerdir. Mamafih yaradıcı bir fiilin varlığını farz eden zıt nazariye, yani nevilerin istikrarı, bir tebeddül ve tahavvüle

uğramayış fikri XVII. asrın nihayetine kadar hayatiyat ilimlerinde hâkim olmuştur (*Guvier*). Tekâmül nazariyesinin zahiren muhkem esaslar üzerine kurulması, bilhassa *Lamarck*, sonra *Geoffroy Saint-Hilaire* ve nihayet *Darwin* iledir. Bu görüş hayat ilmi için pek faydalı araştırmaları mucip olmuş ve tabiatçılardan çoğunun reyini kazanmıştır.

Mamafih tekâmül nazariyesinin büyük müessisleri *Lamarck* ve *Darwin*, kendi mezheplerini kurmak için ayni mebdelere istinat etmemişlerdir. Birincisine göre uzviyeti tadil eden vasatın ahvâlinde vaki tebeddüllerdir. Bunlar mümkün olduğu kadar en mükemmel tarzda intibak edenler nevilerinde devam etmişlerdir. Etmiyenler de bizzarure kaybolmuşlardır. Bu suretle intibakla elde olunan vasıflar irsîdir. Evlattan ahfâda intikal eder. Bu vasıflar bağlı oldukları âzanın kullanılmalarile sabit bir mahiyet alırlar. İhtisaslanmış âzayı vücuda getirerek inkişaf ederler. Halbuki kendilerinin kullanılışı faydasız hale gelmiş âzayı en nihayet küçültürler, (*mebnaî âza*) veya ortadan kaldırırlar. İkincisi, İngiliz tabiat âlimi, bilâkis, şöyle farz ediyor: Tahavvüller aslında tesadüfîdir. Vasatın nüfuzu altında olarak bilâ-vasıta husule gelmez. Fakat bu gün *mutation* denilen bu tahavvüllerde hayat için mücadeleyi, tabiî veya cinsî istifa ile muta ahvale en iyi intibak edenleri yaşatacak tarzda müdahale eder. Diğerleri, kabiliyetsizler, gerek muhitin şartlarına mağlûp olanlar, gerek tenasülde ve zürriyette bulunamayanlar ortadan kaybolur. Böylece kendi nevileri de sönmüş bulunur.

Tekâmül âmillerinin faaliyet tarzlarında mevcut bazı tekemmül şartlarına rağmen *Lamarck* ile *Darwin* mezhepleri hemen müsavi ihtimallerle birbirinin karşısında bulunur. Çünkü bir taraftan *Vries*'in meydana çıkardığı tebeddüller, İngiliz aliminin baş vurduğu anî tebeddülü göz önüne getirir, onlara kıymet verir. Diğer taraftan bu tebeddüller haricî şartlarla bir uzva ithal olunmuş ve onda husule getirilmiş hakikî tegayyürlerin bir mecmuu gibi görünür. Öyle ki Lamarckcıların müdafaa ettikleri gibi tekâmülün ilk âmili daima vasattan ibaret kalır. *Darwin*'in fikirlerini son haddine kadar götüren *Weismann*'nin düşünceleri müdafaa olunamaz. Çünkü vasata intibak ile kazanılmış bir mahiyet alan hiçbir vasıf irsî olmasaydı arzın üzerinde yaşamış hâlen yaşamakta bulunmuş mevcudatın çeşitlenmesi ve tekemmülü tamamile anlaşılamıyacaktı. Mamafih şu cihet muhakkaktır ki ıstıfa ancak intibakın müsait mahsullerini teyit etmek suretile ve iş işten geçtikten sonra mevcudat üzerinde müdahale eder.

Tekâmül nazariyesinin esaslarından birisi de *Serres* ve *F. Muller* kanunudur. Başka tabirle esasî tekevvüni hayat kanunudur. Buna göre yumurtadan itibaren ferdin inkişafı, teksif etmek suretile, kendi nevinin tarihini teşkil eder. Onun ortasından geçtiği safhaları birer birer tekrarlamış olur. Böylece onu kaybolmuş mevcudat silsilesinde mukayese ederek, hiç olmazsa nevin büyük hatlarını çizmek, bütün canlı nevilerin tedricî istihaleler silsilesi ile meydana

geldiklerini göstermek kabil olur. *Haeckel* bütün hayvanat şubelerinin, bizzat insanın ensabiyet levhasını bu suretle çizmek istemiştir. Fakat bu teşebbüs toplanmış vesikaların kâfi gelmeyişinden, müstehasiyâtın sakınılmak mümkün olmayan boşluklarından dolayı pek ziyade farazî mahiyette bir tarih ile neticelenmiştir. Mamafih bu günkü araştırmalara az çok faydalı bir temel olmaktan geri kalmamıştır. Kezalik tekâmülün bizzat mebdeleri de pek ziyade hücuma uğramıştır. Çünkü tabiatçılar, bu güne kadar tekâmülde kendisine müracat olunan âmillerin gözle görülebilir eserlerini ve neticelerini kâfi derecede elde edememişlerdir.

Doğal Seçme ya da En Uygunların Kalımı[1]

(Charles Darwin)

Geçen bölümde kısaca tartışılan varolma savaşı, değişimi nasıl etkiler? İnsanın elinde öylesine güçlü olduğunu gördüğümüz seçme ilkesi, doğada kedini nasıl gösterir? Seçme ilkesinin burada da pek etkili olduğunu göreceğimizi sanıyorum. Evcil ürünlerimizde ortaya çıkan sayısız küçük değişimleri ve bireysel farkları, ve, daha az da olsa, doğanın etkisindekilerde görülenleri, gözönünde tutalım; ve bu sırada kalıtsallık eğiliminin gücünü de unutmayalım. Evcilleşmenin etkisinde bütün oluşumun belirli bir ölçüde biçimlenirleştiği (plastikleştiği) gerçekten söylenebilir. Ama evcil ürünlerimizde aşağıyukarı genellikle gördüğümüz değişkenliği, Hooker ile Asa Gray'in belirttikleri gibi, insan doğrudan doğruya türetmez; insan ne çeşitler yaratabilir, ne de onların ortaya çıkmasını önleyebilir; insan, onları yalnızca ortaya çıktıkları gibi saklayabilir ve biriktirebilir. İnsan, organik varlıkları yeni bir değişik yaşam koşullarının etkisine istemeyerek bırakır, ve bunu değişim izler; ama doğada da koşulların buna benzer değişmeleri olabilir. Bütün organik varlıkların birbirleriyle ve fiziksel yaşam koşulları ile karşılıklı ilişkilerinin ne kadar sıkı ve aşırı karmaşık olduğunu; ve bundan dolayı yapısındaki pek çok türlü değişmenin değişen yaşam koşulları karşısında her yaratığa ne kadar yararlı olduğunu da gözönünde tutalım. O zaman, insana yararlı değişimlerin ortaya çıktığı besbelli iken, büyük ve karmaşık yaşama savaşı sırasında ve ardışık birçok kuşak boyunca, her yaratığa herhangi bir tarzda yararlı olan değişimler ortaya çıkmak gerektiği düşünülemez mi? Bu böyle oluyorsa, (sağ kalanlardan çok daha fazla birey doğduğunu ansıyarak) öbürlerinden pek az da olsa üstün olan bireylerin daha çok yaşama ve soylarını sürdürme şansı bulunduğundan şüphe edebilir miyiz? Öte yandan, pek az zararlı herhangi bir değişimin kesinlikle yok edileceğine güvenle inanabiliriz. İşte, uygun bireysel farkların ve değişimlerin sözü edilen bu saklanmasına,

1 Metnin alındığı yer: Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan (Ankara: Sol Yayınları, 1970), s. 104-113.

ve zararlı olanların ortadan kaldırılmasına Doğal Seçme, ya da En Uygunların Kalımı diyorum. Ne yararlı ne de zararlı olan değişimler doğal seçmeden etkilenmez, ve, ya belirli çok-biçimli (*polymorphic*) türlerde gördüğümüz gibi kararsız bir öğe olarak kalır, ya da organizmanın ve yaşam koşullarının doğal özelliğinden ötürü değişmezleşir.

Birkaç yazar Doğal Seçme terimini yanlış anladı ya da uygun bulmadı. Kimisi, mademki doğal seçme yalnızca bir yaratığa kendi yaşam koşullarında yararlı değişimleri esirger, öyleyse değişkenliğe yol açar diye bile düşündü. İnsanın yaptığı seçmenin güçlü etkisinden söz eden bir tarım uzmanına kimsenin bir diyeceği yoktur; ve bu halde de, doğanın kendisine sunduğu ve insanın da belirli bir amaçla ayırdığı bireysel farklar zorunlu olarak önceden türemek gerekir. Kimileri, seçme teriminin değişkenliğe uğrayan hayvanlarda bilinçli seçim demeye geldiğini öne sürdüler; ve bitkilerde istem (irade) olmadığı için doğal seçmenin bitkilerde geçerli olmadığında direndiler! Sözcüğün anlamı harfi harfine düşünülürse, doğal seçme elbette yanlış bir terimdir; ama türlü elementlerin seçken ilgilerinden (*elective affinity*) söz eden kimyacılara kimin bir diyeceği olmuştur? —Ve bir asidin öncelikle bileştiği bir bazı bile bile seçtiği de tam anlamı ile söylenemez. Doğal seçme ile etkin bir gücü ya da Tanrıyı anlatmak istediğim de söylendi; peki ama, gezegenlerin hareketlerini çekim gücünün düzenlediğini söyleyen bir yazara kimin bir diyeceği vardır? Böyle eğretilemeli deyimlerle ne anlatılmak ve denmek istendiğini herkes bilir; ve bunlar kısa anlatım için aşağıyukarı gereklidir. Doğa sözcüğünü de tümüyle kişileştirmek (*personifying*) güçtür; ama Doğa ile yalnızca birçok doğal yasanın toplu etkisini ve sonucunu, ve yasalarla da, bilip anladığımız olguların ardışımını kastediyorum. Böylesi yüzlek itirazlar konuya biraz girmekle unutulacaktır.

Hafif herhangi bir fiziksel değişmeye, örneğin iklim değişmesine uğrayan bir ülkenin durumundan yararlanarak doğal seçmenin olası işleyişini çok iyi anlayacağız. Ülkedeki canlıların oransal (*proportional*) sayısı aşağıyukarı hemen bir değişme geçirecek ve bazı türler belki de tükenecektir. Her ülkenin canlılarının birbirine bağlı olduğu sıkı ve karmaşık ilişki tarzından, iklim değişmesinden bağımsız her değişmenin canlıların sayısal oranında önemli etkisi olacağı sonucunu çıkarabiliriz. Ülke kapalı bir bölge değilse, yeni biçimler oraya gelip kesinlikle yerleşir, ve bu bazı yerli canlıların ilişkilerini altüst eder. Bir bölgeye getirilmiş bir tek ağaç türünün ya da memeli hayvanın ne kadar güçlü etkisi olduğunu ansıyalım. Ama sözkonusu ülke yeni ve daha iyi uyarlanan biçimlerin özgürce giremeyeceği bir ada, ya da kısmen kapalı bir bölge olunca, ilk canlılardan bazıları herhangi bir değişikliğe uğrarsa, oradaki doğa ekonomisinde kesinlikle daha iyi doldurulabilecek yerler bulunmak gerekir; çünkü, arazi oraya göçenlere açık olsaydı, aynı yerleri dışardan gelenler tutmuş olurdu. Böyle hallerde, bir türü

değişmiş koşullara daha iyi uyarlayarak o türün bireylerine herhangi bir yararı olan hafif değişiklikler korunmaya eğilimli olur; ve doğal seçme, evrim çalışması için boş alan bulur. Birinci bölümde gösterildiği gibi, yaşam koşullarındaki değişmelerin değişkenlik eğilimini artırdığına inanmamız için yeter gerekçe vardır; ve yukardaki hallerde, koşullar değişmiş, ve bu, yararlı değişimlerin ortaya çıkmasına daha uygun bir şans sağlayarak doğal seçmeye açıkça elverişli olmuştur. Bu böyle olmadıkça doğal seçme hiç bir şey yapamaz. "Değişim" teriminin yalnız bireysel farkları içerdiği unutulmamalıdır. Doğal seçme de, tıpkı insanın bireysel farkları belirli bir yönde biriktirerek evcil hayvanlarda ve tarım bitkilerinde önemli sonuçları elde etmesinde olduğu gibi, ama, etkisini göstermesi için insanınkiyle karşılaştırılamayacak kadar uzun zamanı olduğu için, çok daha kolaylıkla iş görebilir. Doğal seçmenin geliştirmesiyle değişen yerel canlıların bazıları doldursun diye yeni ve boş yerlerin açılabilmesi için, iklim değişmesi gibi büyük fiziksel değişmelerin ya da göçü görülmemiş ölçüde önleyen engellerin gerekli olduğuna da inanmıyorum. Çünkü bir ülkedeki canlılar birbirleriyle çok iyi dengelenmiş güçlerle savaştıkları için, bir türün yapısındaki ve alışkanlıklarındaki son derece hafif değişiklikler ona öbürlerine karşı üstünlük sağlar; ve tür aynı yaşam koşullarında yaşadıkça ve aynı geçim kaynaklarından ve koruyuculardan yararlandıkça, birbirine eklenen aynı türlü değişiklikler çoğu zaman bu üstünlüğü artıragider. Canlıları birbirlerine ve yaşadıkları fiziksel koşullara artık hiç birinin daha iyi uyarlanamayacağı ve gelişemeyeceği kadar yetkin uyarlanmış bir ülke yoktur; çünkü bütün ülkelerde, yerli canlılar, doğallaşanlara [ya da yerlileşenlere —ç.] bir dereceye kadar yenilerek, yabancı bazı canlıların oralara kesinlikle yerleşmesine boyun eğmiştir. Ve yabancılar her ülkede yerlilerin bazılarını böylece alt ettikleri için, yerlilerin kendilerine yararlı yönde değişiklik geçirebilmiş olduğu, nitekim bundan ötürü daha iyi direndiği sonucunu güvenle çıkarabiliriz.

İnsanoğlu yöntemli [bilinçli —ç.] ve bilinçsiz seçmeyle büyük bir başarı sağlayabilirken, ve kesinlikle sağlamışken, doğal seçme neler yapamaz? İnsan yalnız dış ve görülür ıralara dayanarak iş görebilir: Doğa, doğal esirgemeyi ya da en uygunların kalımını kişileştirmem hoş görülürse, bir canlıya yararlı olan görünüşler ayrı tutulursa, görünüşe hiç aldırmaz. O, bütün iç organları, yapısal farkların en belirsizlerini, yaşamın bütün düzenini etkileyebilir. İnsan yalnız kendi çıkarı için seçer; doğa ancak yaratıklara en yararlı olanları seçer. Doğa, seçilen her ırayı tümüyle sınamıştır; çünkü seçilen her ıra doğal seçme olgusunun amacıdır. İnsan değişik iklimlerin canlılarını belirli bir ülkede yetiştirir; seçilen her ırayı özel ve uygun bir tarzda seyrek sınar; uzun ve kısa gagalı güvercinleri aynı yemle besler; uzun gövdeli ya da uzun bacaklı bir dört-ayaklıyı (*quadruped*) özel bir tarzda sınamaz; uzun ve kısa yünlü koyunları aynı iklimin etkisine bırakır. En güçlü erkekleri dişiler için savaşmaya bırakmaz. Kusurlu bütün hayvanları kesinkes yok etmez, tersine,

ürettiği hayvanları her mevsimde gücünün yetebildiği ölçüde korur. Çoğu zaman seçmesine yarı-aykırı yaratılmış biçimlerle, ya da hiç değilse göze çarpacak kadar belirgin ya da çıkarına apaçık uygun bir değişiklik (*modification*) ile başlar. Doğada ise yapının ya da doğal özelliğin en küçük farkları yaşama savaşındaki o ince dengeyi bozabilir, ve böylece esirgenir. İnsanın istekleri ve çabaları ne kadar gelgeçtir! Zamanı ne kadar azdır! Ve doğanın bütün yerbilimsel (*geological*) çağlar boyunca biriktirdikleriyle karşılaştırılınca/ insanoğlunun elde ettiği sonuçlar ne kadar yoksuldur! Öyleyse, doğanın ürünlerinin insanoğlununkilerden çok daha "katışıksız" ıralı olduğuna; ve bu ürünlerin en karmaşık yaşam koşullarına en iyi uyarlanmaları ve çok daha ince bir ustalığın damgasını taşımaları gerektiğine şaşabilir miyiz?

Doğal seçmenin her gün ve her saat bütün yeryüzündeki en küçük değişimleri inceden inceye araştırarak, kötü değişimleri bir yana atarak, iyileri esirgeyerek, *nerede ve nasıl bir fırsat bulursa bulsun,* her organik varlığı onun organik ve inorganik yaşam koşullarına göre geliştirmeye sessizce ve gözle görülmeden çalıştığı eğretilemeli olarak söylenebilir. Çağlar geçmedikçe, gelişimdeki bu ağır değişmeleri hiç görmeyiz, ve o uzun ve geçmiş yerbilimsel çağlar boyunca olup bitenleri öylesine eksik bilmekteyizdir ki, ancak yaşamın bugünkü biçimlerinin geçmiştekilerden farklı olduğunu görürüz.

Bir türde önemli ölçüde herhangi bir değişiklik olabilmesi için, oluşmuş bir çeşidin belki çok uzun bir süre yeniden değişmesi, ya da eskiden olduğu gibi aynı elverişli özellikte bireysel farklar göstermesi gerekir; ve onların yeniden saklanması ve bunun böyle sürüp gitmesi gerekir. Aynı çeşit bireysel farkların sürekli olarak ortaya çıkmasına bakarak bunun yersiz bir sanı sayılabilmesi çok güçtür. Ama yalnız varsayımın doğanın genel olaylarına hangi ölçüde uyduğuna ve onları hangi ölçüde açıkladığına bakarak bunun doğruluğuna karar verebiliriz. Öte yandan, olanaklı değişim toplamının kesinlikle sınırlı bir nicelik olduğu yaygın inancı da yalınkat bir varsayımdır. Doğal seçme yalnız baştan sona her yaratığın yararına çalışabilirse de, bizim pek az önemsediğimiz ıralar ve yapılar gene de etkilenebilir. Yaprak yiyen böceklerin yeşil, kabuk yiyenlerin kurşunî-benekli, Alp kartavuğunun kışın ak ve ormantavuğunun funda rengi olmasına bakarak, bu renklerin o kuşları ve böcekleri tehlikeden korumaya yaradığına inanmak zorunda kalırız. Ormantavukları ömürlerinin belirli bir döneminde yok edilmeseydi sayısız çoğalabilirdi; bilindiği gibi, ormantavukları yırtıcı kuşlara büyük ölçüde av olmaktadır; ve gündüz-yırtıcıları avlarını gözlerinin keskinliğiyle bulur — bundan ötürü, Avrupa'nın bazı kesimlerinde yetiştiriciler ak güvercin beslememeleri için uyarılmıştır, çünkü ak güvercinler yırtıcı kuşlara pek kolay av olmaktadır. Onun için, doğal seçme her ormantavuğu türüne özel bir renk kazandırarak, ve belirlenen rengi katışıksız ve değişmez tutarak etkisini gösterir. Belirli herhangi

bir renkte olan bir hayvanın arada bir kırıma uğramasının etkisi olmayacağını da düşünmemeliyiz: bir ak koyun sürüsünde rengi biraz karaya çalan bir kuzuyu ayırt etmenin ne kadar önemli olduğunu unutmamalıyız. Virginia'da boyalı kökleri *[Lachnanthes —ç.]* yiyen domuzların renginin, onların yaşamasını ya da ölmesini nasıl belirlediğini görmüştük. Bitki-bilimciler, bitkilerde meyve kabuğunun tüylülüğünü ve rengini en önemsiz ıralardan saymaktadırlar: oysa, seçkin bir bağ-bahçe uzmanı olan Downing, Birleşik Amerika'da tüysüz kabuklu meyvelerin bir kınkanatlı böcekten, bir *Curculio*'dan, tüylü kabuklulardan daha çok zarar gördüğünü; mor eriklerin belirli bir hastalığa sarı eriklerden daha çok yakalandığını; oysa başka bir hastalığın sarı kabuklu şeftalilerde öbürlerinden daha çok görüldüğünü söylemektedir. İnsanoğlunun işe karışması sözkonusu iken bu türlü küçük farklar başka başka çeşitlerin tarımında büyük farklılığa yol açarsa, ağaçların başka ağaçlarla ve bir yığın düşmanla savaşmak zorunda olduğu doğal bir durumda böyle farklar, tüylü ya da tüysüz, sarı ya da mor kabuklu meyvesi olan çeşitlerden hangisinin öbürlerinin yerini alması gerektiğinde elbette kesinlikle etkili olur.

Türler arasında bilgisizliğimiz yüzünden bize önemsiz görünen küçük birçok farkı incelerken iklimin, besinin, vb. hiç şüphesiz doğrudan doğruya bir etkisi olduğunu unutmamalıyız. Karşılıklı-ilişki (*correlation*) yasasına göre, parçalardan biri değişince, ve değişimler doğal seçmeyle biriktirilince, başka ve çoğu zaman hiç umulmadık değişikliklerin bunu izleyeceğini de gözönünde tutmalıdır.

Evcilleşmenin etkisinde yaşamın belirli herhangi bir döneminde ortaya çıkan değişimlerin, döllerde de aynı dönemde yeniden ortaya çıkma eğiliminde olduğunu görmekteyiz; -örneğin, bahçe ve tarla bitkilerimizin birçok çeşidinin tohumlarının biçiminde, iriliğinde, tadında; ipek böceği çeşitlerinin tırtıl ve koza dönemlerinde; tavukların yumurtalarında ve piliçlerinin tüylerinin renginde; erginliğe yaklaşan koyunların ve sığırların boynuzlarında-; bunun gibi, doğal seçme de, doğal bir durumda belirli bir yaşa uygun değişimleri biriktirerek, ve soyaçekimle uygun bir yaşta ortaya çıkmalarını sağlayarak, herhangi bir yaştaki organik varlıkları etkileyecek ve değişikliğe uğratacak güçtedir. Tohumlarını yelle gittikçe daha geniş alanlara yaymak bir bitkinin yararınaysa, doğal seçme için bu bitkiyi etkilemenin, uzun lifli pamuk kozalarını ayırarak pamuğun verimini ve niteliğini iyileştiren yetiştiricininkinden daha güç olduğunu hiç sanmıyorum. Doğal seçme bir böceğin kurtçuğunu ergin böcek için sözkonusu olanlardan tümüyle farklı bir sürü olasılığa uyarlayabilir; ve bu değişiklikler, karşılıklı-ilişkiden ötürü, ergin böceğin yapısını etkileyebilir. Böylelikle, tam tersine, ergindeki değişiklikler de kurtçuğun yapısını etkileyebilir; ama bütün hallerde doğal seçme bunların zararlı olmamasını sağlar, çünkü zararlı olurlarsa tür tükenir.

Doğal seçme yavrunun yapısını ana-baba ile, ve ana-babanınkini yavru ile ilişkili olarak değişikliğe uğratabilir. Ve toplumsal hayvanlarda, seçilmiş bir değişiklik toplumun çıkarınaysa, her bireyin yapısını toplumun yararına uyarlar. Doğal seçmenin yapamayacağı şey, bir türün yapısını başka bir türün esenliği için biraz yararlı olmayan bir biçimde değişikliğe uğratmaktır; doğal tarih konusundaki çalışmalarda bu etkiye örnekler varsa da, doğruluğu denetlenebilecek bir örnek bulamadım. Bir canlının bütün ömrü boyunca yalnız bir defa kullandığı bir yapı, o hayvan için önemliyse, doğal seçme ile herhangi bir ölçüde değişikliğe uğramış olabilir; örneğin bazı böceklerde görülen iri çeneler yalnız kozayı delmek için kullanılır, — ya da kuş yavrularının gagalarındaki sert uç, yumurtanın kabuğunu kırmakta kullanılır. En iyi kısa-gagalı taklacı güvercinlerde, yumurtanın içinde ölüp kalan yavruların yumurtadan çıkanlardan daha çok olduğu söylenmektedir; bu yüzden, meraklılar yavruların kuluçkadan çıkmasına yardım etmektedirler. Doğanın ergin bir güvercini kuşun kendi çıkarı için kısa gagalı yapması gerekseydi, değişikliğe uğratma işlemi çok ağır olurdu, ve yumurtalardaki en güçlü ve sert gagalı yavrular hemen ve hiç acımasız seçilirdi, çünkü yumuşak gagalıların ölümü kaçınılmaz olurdu; ya da, kabuğu daha ince ve daha kolay kırılan yumurtalar seçilirdi; yumurta kabuğu kalınlığının da, bütün öbür yapılar gibi, değiştiği bilinmektedir.

Bütün yaratıkların doğal seçmenin işleyişini hiç etkilemeyen ya da pek az etkileyen pek rasgele kırımlara uğramaktan kaçınamadıklarına burada dikkati çekmek yerinde olur. Örneğin her yıl çok sayıda yumurta ya da tohum yok olur, ve onlar kendilerini düşmanlarından koruyacak herhangi bir tarzda değişseydi, ancak o zaman doğal seçmeyle değişiklik geçirebilirdi. Bununla birlikte, o yumurtaların ya da tohumların birçoğu, yok olmasaydı, belki yaşam koşullarına sağ kalanlarınkilerden daha iyi uyarlanan bireyler verirdi. Çok sayıda yetişkin hayvan ve bitki de, kendi koşullarına en iyi uymuş ya da uymamış olsun, her yıl rasgele nedenlerle yok olmaktan kurtulamaz; bu nedenler, başka bakımlardan türün yararına olabilen belirli yapı ya da doğal özellik değişmeleriyle biraz olsun hafifletilemezdi. Bununla birlikte, erginlerin kırımı pek amansız olsa da, herhangi bir bölgede varabilenlerin hepsi bu türlü nedenlerle tümüyle ezilmezse, -ya da yumurtalar ya da tohumlar ancak yüzde ya da bindebiri gelişebilecek kadar yok edilse de-, sağ kalanların en iyi uyarlanmış bireyleri, yararlı yönde bir değişiklik olduğu varsayılırsa, kendi türünü daha az iyi uyarlanmış olanlardan çok daha büyük ölçüde çoğaltır. Sözü edilen nedenler bireylerin hepsini ezerse, ki çoğu zaman böyle olur, doğal seçme güçsüz kalır; ama bu, doğal seçmenin başka zamanlarda ve başka yollarda etkisine karşı sağlam bir engel değildir; çünkü aynı yerde ve aynı zamanda birçok türün birden değişikliğe uğradığını ve geliştiğini varsaymak için hiç bir gerekçe yoktur.

Yalınç ve Bileşik Evrim[1]

(Herbert Spencer)

[Herbert Spencer (1820-1903) İngiliz filozof. Biyolojiden, sosyolojiye varıncaya dek çok sayıda ilgisi olan Spencer, evrim kavramını, fiziksel dünyayı, biyolojik organizmaları, insan kültürünü ve toplumları da kuşatacak şekilde en geniş anlamıyla kullanan isimdir. Hatta *evrim* kavramını da, 1857'de yayınladığı bir çalışmada Darwin'den önce kullanmıştır: "Progress: Its Law and Cause", *Chapman's Westminster Review*. Spencer geniş bir alana yayılmış farklı türdeki bilgileri uyumlu bir şekilde birleştirerek Viktorya çağına damgasını vuran kişilerden olmuştur. Evrim kuramının gelişiminde ve kabulünde en az Charles Darwin kadar büyük bir rol oynamış, bugün evrim kuramını açıklarken kullanılan birçok terimi de ilk kez kullanan kişi, o olmuştur.

Spencer ayrıca *sosyal darwinizm* terimiyle de adı özdeşleşmiş bir felsefecidir. Spencer'a göre, tıpkı doğada verilen var olma mücadelesinde *uyum yeteneği en çok olanın* hayatta kalması gibi, toplumda yaşanan rekabet de en iyi olanın ortaya çıkmasını sağlayabiliyordu. Yani, bireysel organizmalar arasındaki rekabetin çevreye en uygun olanın idame etmesi yoluyla biyolojik evrimsel değişikliğe neden olması gibi; bireyler, gruplar veya uluslar arasındaki rekabetin de insan topluluklarında sosyal evrime neden olduğu düşünülmektedir.

Soyadıyla dikkat çeken çevirmen, Selmin Evrim, Hasan Ali Yücel döneminde başlatılan *Dünya Edebiyatından Tercümeler: İngiliz klasikleri* adlı seriden, D. Hume, S. Freud ve E. Durkheim başta olmak üzere çok sayıda çeviriye imza atmıştır.]

§ 110 — Uzvi evrimin, prensip bakımından, evvelce daha geniş bir mekân üzerine yayılmış bulunan maddenin kendisine devamlı surette yedirilmesi dolayısıyla bir katışmacın meydana gelmesinden ibaret olduğunu esasen görmüş bulunuyoruz. Meselâ her bitki, evvelce gaz halinde daha büyük bir dü-

1 Metnin alındığı yer: Herbert Spencer, *İlk Prensipler II*, çev. Selmin Evrim (İstanbul: M.E.B, 1947), s. 9-22.

zey üzerinde yayılmış bulunan birtakım öğeleri kendine mal etmek suretiyle geliştiği gibi her hayvan, da kendi elinin altında olan bitkilerde ve başka hayvanlarda evvelce dağılmış bulunan öğeleri kendinde tekrar birleştirmek suretiyle büyür. Ancak burada, bu tasarımı tamamlamak üzere, gerek bitkinin gerekse hayvanın ilk tarihinin bu esas prosesüsü, bize, son halinin tarihçesine nispetle çok daha kuvvetli bir surette ispat ettiğini belirtmemiz yerinde olacaktır. Nitekim her uzviyetin mikroskobik nüvesi, uzun zaman, yutma ile beslenmenin gerektirdiği değişmeden başka bir değişme geçirmeksizin kalır. Yumurtalığın stromasında yatan hücrelerin yumurta haline gelebilmesi, ancak bitişik malzemenin hesabına ve zararına olur. Sonra, döllemenin arkasından, daha aktif bir evrim baş gösterir ki bunun en göze çarpan karakteri, yumurtanın sakladığı bütün tözü, tohumlandırıcı merkeze doğru çekmesidir.

Bununla beraber biz burada, dikkatimizi, esas tamamlanma ile beraber giden ikinci derecedeki tamamlanmalara çevirmeliyiz. Şu halde şimdi, daha büyük bir madde kütlesinin meydana gelmesinin yanı başında, hem kısımlar şeklinde maddenin bir derişmesiyle bir sağlamlaşmasının, hem de kısımların gittikçe daha sıkı surette terkipleşmesinin nasıl meydana geldiğini müşahede etmeliyiz. Memeli hayvanların embriyonunda, evvelâ uzun ve nabız gibi atan bir kan damarından ibaret olan kalb, yavaş yavaş kendi üzerine kıvrılır ve tamamlanır. İptidai şekildeki karaciğeri meydana getiren hücreler, evvelâ içinde yattıkları barsak cidarından ayrılmakla kalmazlar, aynı zamanda, birikmek suretiyle, ondan uzaklaşırlar ve Bir uzuv şeklinde sağlamlaşırlar. Dimağla murdar iliğine ait mihverin ön kısmı, önce, geri kalan kısımlar birleşmiş bulunup ondan seçik surette ayrılmamış bulunmakla beraber; süratle gelişen kısımlarının birleşmesi gibi bir değişme geçirir; aynı zamanda, bunun neticesinde meydana gelen baş da, belkemiğinden iyice ayrılan bir kütle halinde toplanır. Aynı işlem bir yandan, başka uzuvlarda, türlü şekillerde olup biterken, bir yandan da, bütün olarak ele alınan vücutta kendini gösterir; böylece vücut, tıpkı dört köşesinden birden tutulup içindekilerle birlikte kaldırılıp bir çıkın şeklinde düğümlenen bir mendil gibi, toplanıp tamamlanmış olur. İşte insanın doğumundan sonra da, buna benzer değişmeler olup biter ve çok ilerlemiş bir yaşa kadar sürer durur. Çocukta, kemik yapısının sağlamlaşması, aynı kemiğin kısımlarının, ayrı merkezler etrafında kemikleşip kaynaşmasıyla olurken erginde, aslen ayrı olan kemiklerin kaynaşmasıyla meydana geldiği görülür. Verterbraların bağlantıları, ait oldukları vertebra merkezleriyle birleşirler; bu değişme, insanın otuzuna basmasından evvel, tamamlanmaz. Aynı zamanda, ait oldukları kemiklerin esas kısımlarından ayrı olarak meydana gelmiş bulunan kemik uçları, bu kısımlara, kendilerini buraya bağlayan kıkırdaksal kısımların kemiğe çevrilmesi dolayısıyla yapışırlar. Sağrı kemiğinin insanın aşağı yukarı on altısına kadar ayrı kalan vertebraları, o zaman, artık birleşmeye başlarlar, şöyle ki bu birleşme on veya on iki sene zarfında, tamamlan-

mış olur. Kuyruk kemiğinin vertebralarına gelince, bunların birleşmesi, daha, geç olur; daha başka kemik birleşmeleri de vardır ki, hele bunlar çok ilerlemiş bir yaşta vaki olurlar. Burada şunu da ilâve edelim ki dokumalarda insanın bütün ömrü boyunca süren yoğunluk artması, bir tözün, daha yüksek bir tamamlanma derecesine varıp meydana gelmesinden başka bir şey değildir.

Böylece insanın gelişmesinde olup bittiğini gördüğümüz değişme nevilerini bütün hayvanlarda takip etmek mümkündür. Gerek Milne Edwards gerekse başka bilginler, asılda birbirlerinden ayrı olan birbirlerine benzer kısımların birleşmesinden ibaret bulunan kipini tasvir etmişler ve müşahedelerini, birçok *Invertebrata*'lar üzerinde yürütülmüşlerdir. Bununla beraber, bu kipi, uzvi gelişmenin işleminin belli başlı bir karakteri saymamışlardır. Buna rağmen, biz, mahallî tamamlanmanın, bunu, yalnız, her embriyonun, birbiri ardı sıra geçirdiği merhalelerde değil de aynı zamanda, en aşağı yaratıklardan en üstün yaratıklara kadar takip ettiği seyri kollamak suretiyle takip etmekle gelişme kipinin en önemli kısmı olduğunu göreceğiz. Bu tamamlanma, bu tarzların her ikisinde de, kendini gösterirken, aynı zamanda hem boyuna hemse enine, şu halde kendisini şu iki tarzı bakımından ele alabiliriz. *Boyuna tamamlanma* bakımımdan *Annulosa*'lar[2] kolu, bize, bol bol misaller vermektedir. Bunun, solucanlarla kırkayaklar gibi daha aşağı üyelerinin en belli başlı karakterleri, bazı hallerde birkaç yüzü bile bulan bölmelerinin pek çok olmalarıdır. Lâkin böcekler, kabuklular ve örümcekler gibi daha yüksek bölümlere çıktık mı, bu sayı, yirmi iki, on üç, hatta daha aza düşer; bu arada, bu azalma ile beraber, bütün vücudun bir kısalması ve tamamlanması hali beraber gider ki bu hal, yengeçlerle örümceklerde son haddini bulur. Bu karşıtlıkların manası, bunlar, her artiküle hayvan fert olarak ele alındığı takdirde ayrı ayrı gösterdiği gelişmenin türlü devreleri esnasında beliren karşıtlıklara koşut oldukları anlaşılınca, evrim bakımından, taşıdıkları önem, lâyıkıyla takdir edilecektir.

(...)

Sürü halinde yaşamaya eğilimli bulunmak bakımından hayvanların bazıları çok, bazıları az istek gösterirler; bu istek çok kuvvetli bulunduğu zaman, aralarında sadece bir toplanma değil, az çok bir terkipleşme hali baş gösterir. Sürüler halinde avlanan, veya nöbetçileri olan, yahut da şeflere itaat eden hayvanlar, aralarında, işbirliğiyle birleşmiş bulunan gruplar meydana getirirler. Müzvaç olan memeli hayvanlarla kuşlarda, bu karşılıklı bağımlılık, daha sıkıdır; hele böcek sosyeteleri, bize, büsbütün sağlamlaşmış fert toplulukları" gösterirler: hatta bu sağlamlaşma bazı üyeler arasında o derecedir ki bunlar ayrı ve bağımsız olarak yaşayamazlar. Bütünlükleri içinde uzviyetlerin nasıl

2 Bu son yıllar esnasında *Annulosa*'lar kolunun yerine *Annelida*'larla *Arthropodo*'lar gibi iki bölüm geçmiş olmasına rağmen, ben yukarıdaki tabiri elden bırakmadım. Bunların nispi yakınlığı kabul edilmiş olduğu gibi isim de her ikisini tasvir etmektedir; zira en belli başlı karakterleri, halkalardan meydana gelmiş olmaktadır.

karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı ve bu anlamda da tamamlanmış bulunduklarını anlamak için ilk olarak, bütün hayvanların, doğrudan doğruya veya dolayısıyla olsun, bitkilerden beslendiklerini, ve bitkilerin asit karboniği kullandıklarını; ikinci olarak; hayvanlar arasında, et yiyenlerin, ot yiyenlersiz yaşıyamıyacaklarını; üçüncü olarak da, birçok bitkinin, kendi nevilerini, ancak böceklerin yardımıyla devam ettirebildiklerini hatırlamamız gerektir. Mr. Darwin'in çok güzel bir şekilde ortaya koymuş olduğu karmaşık bağlantıların daha ince tafsilâtına girmeksizin, her yetişme yerinin direy ile biteyinin, bunlara ait neviler, başka bir yetişme yerinin hayvan ve bitkileri arasına götürülünce ölüverecek kadar birbirine bağlı ve tamamlanmış bir katışmaç meydana getirdiklerini hatırlatmak yeter. Esasen bu tamamlanmanın kendisi de, uzvi evrim ilerledikçe, artar.

§ 111 — Bundan evvelki paragrafta ortaya konmuş olan olaylar, daha yüksek neviden başka olaylara yol açmış bulunurlar ki kendilerini doğruca hareket etmiş olmak için, bunlarla gruplandırmak gerektir; bu olaylara, uzvi üstü diyebiliriz. Uzvi olmayan cisimler, bizi, birtakım olgularla karşılaştırırlar. Uzvi cisimler ise, bize, daha karmaşık neviden olan başka olgular gösterirler. Bununla beraber, bunların dışında, öyle bazı olgular da vardır ki bunları, tek başına ele alınan hiçbir uzvi, cisim göstermediği halde bu olgular, katışmaç halinde bulunan uzvi cisimlerin birbirleri üzerindeki etkilerinden meydana gelenlerdir. Bu neviden olgular pekâlâ gördüğümüz gibi, daha aşağı uzviyetlerden itibaren taslak halinde belirtilmekte bulunmuş olmakla beraber, cemiyet halinde birleşen insanlık da o derece belli hale gelirler ki kendilerine pratik bakımdan burada başlamış gözüyle bakabiliriz.

Sosyal uzviyette, tamamlayıcı değişmeler; bize, bol bol misaller vermektedirler. Meselâ bu arada, medenileşmiş cemiyetlerde, Bushmans'lar gibi gezici ailelerin kalabalık kabileler şeklinde birleşmesi zayıf kabilelerin kuvvetliler tarafından boyunduruk altına alınması ve bunların her birinin şeflerinin galip gelen baş buyruğa boyun eğmesi olayları zikredilebilir. Bu gibi terkipleşmeler, iptidai ırklarda, mütemadiyen olma ve bozulma hâlinde bulunurlar; lâkin medenileşmiş ırklarda nispeten devamlı hale gelirler. Eğer biz, ister kendi cemiyetimiz isterse komşu bir cemiyet tarafından geçirilen merhaleleri takip edersek, bu tekleşmenin zaman zaman daha geniş ölçüde tekrarlandığını ve karar bulma kazandığını görürüz. Köle gruplarının, efendilerine tâbi oluşu, daha, nispeten aşağı sayılan asillerin düklere veya kontlara boyun eğmesi, ve nihayet krallık yetkisinin, düklerle kontlarınkinin üstünde tutulması, işte, bütün bunlar, artan bir sağlamlaşmanın örnekleridirler. Bu işlem, ilk ayırma hatlarını yok etmek suretiyle yavaş yavaş kendini tamamlar. Şimdi şunu da söyleyebiliriz ki eğer biz, Avrupa milletlerini tek bir bütün sayarsak, bunların, az çok devamlı birleşmeler meydana getirmek eğilimlerinde, türlü hü-

kümlerin birbirleri üzerinde meydana getirdikleri etkilere tatbik ettikleri kayıtlarda, bugün artık aradaki arsıulusal anlaşmazlıkları kongre hakemlikleri önüne götürmekteki kabul edilmiş alışkanlıkta, bundan başka da, ticaret alanındaki set ve engellerin ortadan kaldırılmasıyla gitgide artan ulaştırma kolaylıklarında, bir Avrupa federasyonunun, yani bugüne kadar mevcut olabilmiş olanların hepsinden daha geniş bir tamamlanmanın başlangıçlarını görürüz.

Lâkin bu genel kanun, yalnız grupların gruplarla ve bileşik grupların bileşik gruplarla olan dışsal birleşmelerinde kendini göstermekle kalmaz, ayni zamanda, kendisini, gruplar gitgide daha iyi düzenlendikçe içerden meydana gelen birleşmelerde de gösterir. Bu birleşmeler, düzenleyici ve işletici olmak üzere, iki, nevi olabilirler. Medeni bir cemiyeti iptidai bir cemiyetten ayırdeden şey, düzenleyici sınıfların, yani devlet adamları, idareciler, din adamları, askerler, hukukçular v.s. gibilerinden meydana gelen sınıfların kurulup yerleşmesidir ki bu sınıflar, ayrı bütünler alt sınıflar meydana getirmekle beraber, aynı zamanda, birtakım imtiyazlar, terbiye, soy sop ve içtimai münasebetler ortaklığı dolayısıyla genel bir sınıf da meydana getirirler. Kendi özel tiplerine göre tamamen; gelişmiş bulunan bazı cemiyetler de; bir yandan kastların meydana gelip sağlamlaşması, öte yandan da; aşağı kastlardan ayrılmak suretiyle yukarı kastların bu birleşmesi, sırasında çok kesinleşir: hatta böyle olmaktan çıkmaları, ancak, sanayi *rejiminin* sebep olduğu sosyal dönüşüm dolayısıyla olur. Sanayie ait veya işletici olan örgenleşme ile beraber giden tamamlanmalar; yani en yeni olan tamamlanmalar, yalnız bu vasıtalı tamamlanma nevine ait olmakla kalmazlar, aynı zamanda vasıtasız tamamlanmalar olup fizikî, fiilî yaklaşmalar da, gösterirler. Birtakım pamuklular imal eden Manchester merkeziyle banliyölerinin birleşme noktasında olduğu gibi, buna benzer görevlerde bulunan bitişik kısımların gelişmesinden birbiri arkası sıra meydana gelen tamamlanmalar da vardır.

Öte yandan, belli bir mal meydana getiren birkaç yer yerine,bu malın tekelini tek bir yer kendinde toplar, ustaları ve işçileri kendine çeker ve öteki yerlerin ,işsiz kalmasına sebep olabildiği zaman başka tamamlanmalara şahit oluruz; meselâ elbiselik kumaşlar imal eden Yorkshire bölgelerinin gelişmesi, İngiltere'nin batısındaki bölgelerin zararına olur; bundan başka, Strasfordshire'ın çanak çömlekçiliği de, bu imalâtların hepsini kendine çekmiş olup vaktiyle Derby'de ve başka yerlerde gelişmiş bulunan bu sanayinin oralarda inkıraz bulmasına yol açmıştır. Bir de, aynı şehir dahilinde olup biten daha özel tamamlanmalar vardır: bu arada, buğday tüccarlarının Mark Lane etrafında, sivil mühendislerin Great George Street'te, bankerlerin de, şehrin merkezinde toplanmalarını sayabiliriz. Kısımların birbirine yaklaşması veya birbiriyle kaynaşmasından değil de, bağlantı merkezlerinin kurulmasından ibaret olan sanayi tamamlanmalara, bankaların tasfiye bürosu ile demiryollarının tasfiye

bürosunda taslıyoruz. Daha başka bir toplanma nevi vardır; bu, meselâ borsa adamlarının, mühendis ve mimarlar enstitüleri gibi aynı meslekten olan insanları ve en dağınık şekilde yaşayan hemşerileri münasebet haline getiren toplanmandır. Misallerimizin hepsini gözden geçirmiş gibiyiz. Esasen elimizdeki genel kanunun sosyal katışmaçlara tatbikini takip ettikten sonra bu kanunun, görünürde, tatbik edilebileceği başka, katışmaçlar kalmamış gibidir. Hâlbuki işin içyüzü böyle değildir. Uzvi üstü diye ayırt etmiş olduğumuz, olaylar arasında, aynı kanunun çok ilgilendirici misallerini gösteren türlü gruplar vardır. Her ne kadar, insan etkiliğinin çeşitli verimlerinin evrimleri maddenin tamamlanmasıyla hareketin dağılmasının doğrudan doğruya bir misalini verdikleri söylenmezse de, bunların bu kanun dolayısıyla olsun tatbikli misallerini ortaya koydukları şüphe götürmez. Nitekim dilin, ilimlerin, sanayi ve estetik sanatların ilerlemesi, sübjektif değişmelerin objektif bir zabıtnamesidir. İnsan varlıklarındaki yapı değişmeleriyle gene insan varlıklarının katışmaçlarındaki birincilere; koşa olan yapı değişiklikleri, bir araya gelerek, insanın yaratmalarının hepsinde, bunlara karşılık olan değişmeler meydana getirirler. Şu halde, biz nasıl balmumunun damgasındaki değişmeye karşılık mühürde de bir değişmeye şahit oluyorsak, bunun gibi, ilerlemekte bulunan dilin, ilmin, ve sanatların tamamlanmasında da ilerlemekte bulunan insan yapısının gerek fertte gerekse cemiyetteki bazı tamamlanmalarının aksedişini görmüş oluyoruz. İşte bu grupların her birine bir bölüm tahsis etmek lâzımdır.

Yaratıcı Tekamül[1]

(Henri Bergson)

[Henri Bergson (1859-1941) geçen yüzyılın önde gelen Fransız filozofu. Evrim konusunda alternatif yorumlarla ön plana çıkan, Alfred North Whitehead ve Pierre Teilhard de Chardin üzerinde çok belirgin etkisi vardır.

Bergson kendisine Nobel ödülü kazandıran *Creative Evolution* (*Yaratıcı Tekamül*) adlı kitabında *hayat hamlesi* (*élan vital*) kavramını literatüre kazandırmıştır. *Élan vital* evrimi mekanik bir olay olmaktan çok yaratıcı bir süreç olarak tanımlamaktadır.

Çevirmen, Mustafa Şekip Tunç (1886-1958), Bergson'un çok sayıda eserini dilimize kazandırmış bir felsefecidir. Tunç ayrıca ülkemizde *Bergsonculuk* denen felsefi akımın da önde gelen bir simasıdır.]

Yüksek gerginlikte bulunan islimle dolu ve kenarlarında islimin fışkırarak çıkabileceği delikler bulunan bir kab tasavvur edelim. Deliklerden fışkıran islim tamamiyle yoğunlaşmış damlacıklar halinde çıktıktan sonra tekrar yere düşer, islimin yoğunlaşıp yere düşmesi sadece bir şeyin kaybolduğunu, bir inkıta (*interruption*)ı, bir açığı (*deficit*) gösterir. Yalnız fışkıran islimin küçük bir kısmı yoğunlaşmamış bir halde bir müddet devam ederek düşen damlaları tekrar yükseltmeğe çabalar, hiç olmazsa düşmeyi ağırlaştırır. Tabiatın büyük hayat haznesinden de böylece durmadan devam eden fışkırmalar olmalıdır. Ve bu fışkırmaların her biri düşerken birer dünya olmuştur. Bu dünyadaki canlı nevilerin tekâmülü de asli fışkırışın ilk istikametinde hâlâ devam eden, ve maddilik istikametinin aksine olan bir içtepiyi gösterir. Yalnız bu kıyasa çok bağlanmıyoruz. Çünkü bu, realitenin ancak zayıf, hattâ aldatıcı bir hayalini verebilir; kaldı ki deliklerle islimin fışkırması, ve su damlacıklarının yükselmesi zaruri olarak bellidirler; halbuki bir dünyanın yaratılışı hür bir iştir, hayat da madde âleminin içinde bu hürriyete iştirak eder. Daha yalın bir misal olarak bir kol kaldırma hareketini alalım, sonra da kendi haline bırakılan kol, farz edelim ki tekrar düşüyor; düşmekle beraber onu tekrar kaldırmağa çabalarken kendisini ilk kaldı-

1 Metnin alındığı yer: Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947), s. 319-324.

rışta canlandıran istekten bir şey kalmış bulunuyor: işte maddenin doğru bir tasavvuruna bu *bozulan yaratıcı jest* misaliyle de sahip olur, ve işte o zaman hayati faaliyetin *bozulan bir realite arasından kendini yapan bir realite* olduğunu görürüz.

Eğer zekâ, öteden beri olduğu gibi, bir yandan yaratılmış *şeyler,* bir yandan da yaratan *bir şey* düşünmekten kendini alamazsa yaratma fikrinde her şey karanlıktır. Bu vehmin nereden geldiğini de önümüzdeki bölümde, göstereceğiz. Esasen değişmeleri ve âmilleri göstermekten ziyade eşya ve halleri göstermek için yapılmış pratik bir fonksiyon olan zekâmızın bu tarzda düşünmesi tabiidir. Eşya ve haller ise zihnin mütemadi oluşlardan aldığı görüşlerden başka bir şey değildir. Hakikatte eşya yoktur, ancak aksiyonlar vardır. Hele içinde yaşadığımız dünyayı düşünürsek bu çok mazbut olan bütünün kesin olarak belli olan otomatik tekâmülünü, "bozulan" bir aksiyon olarak buluruz. Bu tekâmülde önceden keşfedilemiyen ve yine bu suretle kendi kendine imtidat eden hareketler de "olmakta olan" bir aksiyon olarak görülür. Bu yüzden diğer bütün dünyaların dünyamızı andırdığına ve orada olup biten şeylerin dünyamızdaki şeyler gibi olduklarına inanmamıza engel olacak hiçbir şey yoktur. Onların hep bir zamanda teşekkül etmediklerini de biliyoruz, çünkü bugün bile bir merkezde toplanmak yolunda bulunan nebülözler olduğunu görüyoruz. Eğer aksiyonlar her yerde hep aynı neviden oluyorsa, ister bozulan, ister kendilerini tekrar yapmağa çabalıyan bir halde olsunlar, dünyaların büyük bir hava fişeğinden saçılan kıvılcımlar gibi fışkırdığı bir merkezden bahsettiğim zaman sadece bu muhtemel benzerliği ifade ediyorum, şu şartla ki bu merkezi bir şey (*chose*) gibi değil, bir fışkırma sürekliliği olarak düşünüyorum. Bu suretle tarif edilen bir Tanrı da tam bir olmuşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, bir aksiyon, bir hürriyettir. Bu tarzda anlaşılan yaratma artık bir sır değil, hürriyetle hareket ettiğimiz zamanlarda kendimizde duyduğumuz bir şeydir. Yaratma dediğim zaman mevcut şeylere yeni şeylerin katılması gibi abes bir şey düşünüyorum, çünkü *şey* denilen nesne zekâmızın yaptığı bir katılaştırmanın eseridir; onun teşkil ettiği şeylerden başka *şey* adında bir şey yoktur. Kendini yaratan şeylerden bahsetmek müdrikenin kendinde olandan daha fazlasını verdiğini söylemek olur. Bu ise kendi kendisini bozan bir hüküm, boş ve beyhude bir tasavvurdur. Fakat aksiyonda bulunurken kendimize baktığımız zaman bu vâdide ilerledikçe aksiyonun da büyüdüğünü ve ilerlediği nispette yarattığını görüyoruz. Eşya dediğimiz nesneler, pratik zekânın bu nevi bir aksiyon akışı içinde muayyen zamanlarda yaptığı ayırmalarla teşekkül ediyor. Bu ayırmalar birbirleriyle mukayese olundukları zaman esrarlı görünür, fakat aksiyonlar akışına irca edildikleri zaman açıklaşırlar. Hattâ yaratıcı aksiyonun modalitelerine bu açıdan bakıldığı, canlı şekillerin taazzuvları takib olunduğu zaman bu aksiyon son derece basitleşir. Halbuki bir uzviyetin karmaşıklığı ve bunun gerektirdiği birbirine girift tahlil ve terkiplerin sonsuz denebilecek çokluğu karşısında zekâmız sersemleşmiş bir halde irkilir. Bu harikayı sadece fizik ve şimik faaliyetlerin yapabileceğine inanmak güçtür. Eğer bu işi yapan derin bir

bilgi ise böyle maddesiz bir suret vasıtası ile suretsiz bir madde üzerinde yapılmış bir tesiri anlamak nasıl kabil olur? Fakat asıl güçlük, olmuş bitmiş, birbirlerine statik olarak eklenmiş maddi birtakım parçaların tasavvur edilmesinden geliyor. Yalnız bu kadar da değil, yine statik olarak tasarlanan haricî bir kanunun bu maddi parçalar üzerine ustaca bir organizasyon kaplamasından geliyor. Hakikatte ise hayat bir harekettir, madde de bu hareketin tersine dönmüştür, hem de bu hareketlerin her ikisi de basittir; dünyayı teşkil eden maddede parçalanmaz bir akış olduğu gibi canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren hayat da böyledir. Bu iki akıştan hayat akışı, madde akışına karşı geldiği gibi, madde akışı da hayat akışından ne de olsa bir şey kazandığından neticede organlaşma denilen bir uzlaşma, bir *modus vivendi* hâsıl olur. Organlaşmanın zaman ve mekânda birbirlerinden tamamiyle ayrı parçalar halini alması duyularımızla zekâmız yüzünden olmuştur. Nesillerden geçerek fertlerle nevileri birbirlerine bağlıyan ve bütün canlılar serisinden madde üzerine koşan muazzam tek bir dalga yapan hayat hamlesinin vahdetine karşı yalnız gözlerimizi yummakla kalmıyor, aynı zamanda her ferdi bir moleküller yığını, bir olgular kümesi gibi görüyoruz. Bunun sebebini madde üzerine dışardan tesir etmek için yapılmış olan zekâmızın yapısında aramak lâzımdır; zekânın bu tesiri ancak realite seyyalesinden bir lâhzada parçalar ayırmak suretiyle oluyor; bu parçalardan her biri de, sabitliği içinde, istenildiği kadar parçalara ayrılabiliyor. Her organizmde ayrı parçalar görüyor; böyle gördüğümüz için de, son derecede karmaşık olan (ve bundan dolayı da son derecede ustalıklı) bir organlaşmayı tesadüfle olmuş bir toplanış sayıyor, yahut da parçaları toplıyan dış bir kuvvetin tesirine vermek gibi iki açıklama sisteminden birini seçmek zorunda kalıyoruz. Fakat bu karmaşıklık ve anlaşılamamazlığı yapan hep bizim zekâmızdır. Şimdi dışardan bakan ve ancak olmuş bitmişi kavrıyan zekânın göziyle değil de isteme yahut irade melekemizde bulunan, ve demek caizse, istemenin kendine katlanmasından doğan bir ruh göziyle görmeyi deniyelim. Derhal her şey yeniden harekete başlıyacak, harekette bulunan aksiyonun sabit farz edilen imajı üzerinde çalışan zekânın sayısız parçalar ve son derecede ustalıklı düzen bulduğu yerde basit bir "processus" bulduğumuzu göreceğiz; benzetmek uygunsa, bu aksiyon bir hava fişeğinin yere düşen sönmüş kıvılcımları arasından son kıvılcımın kendisine çizdiği yolu andırır.

İşte hayatın tekâmülü hakkında sunduğumuz genel mülâhazalar bu bakımdan aydınlanıp tamamlanacaktır. Bu tekâmülde gelip geçici olanlarla temelli olan şeylerde bu sayede daha açık olarak meydana çıkacaktır.

Elhasıl, bahsettiğimiz *hayat hamlesi*, bir yaratma isteğidir. Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratamaz, çünkü daima madde ile, yani kendi hareketinin zıddı olan zaruri bir hareketle karşılaşır. Fakat kendini de o sayede bulur, yine o sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok hürriyet sokmaya bakar.

Mesh veya Mutasyon[1]

(Mehmet Bayrakdar)

[Mehmet Bayraktar (1952-) evrim teorisi ile İslam arasında herhangi bir uyuşmazlığını olmadığını savunmuş Müslüman felsefeci. O, 1987 gibi özel bir bağlamda, yani Türkiye'de yaratılışçı yayınların arttığı bir ortamda, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* adlı eserle, *yaratılışçı evrim* fikrini İslam düşünürleri üzerinden göstermeye çalışmıştır. Bayraktar halen Yeditepe Üniversitesi, felsefe bölümünde öğretim üyesidir.]

Mesh (*mesh*) konusunun müslüman zoolog ve biyologları çokça meşgul ettiği ve Tehânevî gibi bazı son devir yazarlar tarafından yanlış anlaşıldığı için, burada bu konu üzerinde ayrıca durmada yarar görüyoruz.

Klasik sözlüklerde mesh şöyle tarif edilmektedir: "Bir yaratığın başka bir şekle (*suret*) değişimi (*tahvil*)."[2] Başka bir tarif de şöyledir: "Bir şeklin kendisinden daha çirkin bir şekle değişimidir."[3]

Müslüman bilginler, bu sözlük tanımlarına paralel bir biçimde, meshi terim olarak, insanın bir hayvana dönüşmesi olarak tanımlamaktadırlar. Bu durumda mesh, insanın, bugünkü bilimsel ifadeyle, metamorfoza (ani şekil değişikliği) veya mutasyona uğraması anlamına gelmektedir. Hatta Câhız'da görüleceği gibi, kelime, 'evrim' anlamı da taşımaktadır.

Müslüman zoolog ve biyologlar, canlıların metamorfozu ve mutasyonunu ifade etmek için farklı kavramlar kullanmışlardır. Bunların başlıcaları şunlardır: *Mesh*, *nesh*, *fesh*, *resh*.

Mesh, yukarıda tanımlandığı şekliyle insanın hayvana dönüşmesidir. Mesh, bazen *mish* şeklinde de telaffuz edilmektedir. Nesh, bir hayvanın insana dönüşmesidir. Fesh, bir insanın veya hayvanın bitkiye dönüşmesidir. Resh ise, insan da dahil, bir canlının cansız varlığa dönüşmesidir.

1 Metnin alındığı yer: Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat, 2001), s. 163-170.
2 İbn Manzûr, *Lisanu'l-'arab*, Kahire 1300, IV. 23-24.
3 Cevheri, *es-Sihâh*, Kahire 1292, I. 207; ayrıca bkz. Fîrûzâbadî, *el-Kâmus*, Kahire 1281, I. 293: Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, Kahire, 1306, II. 279-80.

Müslüman bilginler, bunlardan daha çok mesh konusu üzerinde durmuşlardır. Sebebine gelince, biraz sonra işaret edeceğimiz gibi, Kur'an'da ve hadislerde bu meselenin zikredilmiş olmasıdır. Önce kavramın şekillerine ilişkin birkaç söz söyleyelim: Mesh veya diğer telaffuzuyla *mish*, yukarıda belirttiğimiz gibi, *m-s-h* fiil kökünden mastar isimdir; fakat bu mastar isim, aynı zamanda metamorfoz veya mutasyon sonucu ortaya çıkan nesne veya canlı için de kullanılmaktadır. Bu kullanımla *mesh/mish* aynı zamanda, metamorfoza uğramış anlamına gelen *mesih* ve *memsûh* kelimeleriyle eşanlamlıdır.

Konunun teferruatına geçmezden önce, burada bir yanlışlığa dikkat çekmek istiyoruz. Bu da, mesh ve benzeri diğer kavramların, Hindlilerin 'karma' ve kültürümüzdeki ona karşılık olan 'tenasüh' fikriyle karıştırılmasıdır. Bu yanlışlığı yapan Tehânevî'dir. Meşhur sözlüğünde, meshin tanımını şöyle verir: "Ruhun (*en-nefsu'n-nâtıka*) insan bedeninden, temel vasıflarıyla uygunluk gösteren başka bir canlı (*hayavân*) bedenine intikalidir."[4] Görüldüğü gibi, o, meshi tamamen tenasüh veya karma ile karşılamaktadır ki, bunda onun Hindli olmasının etkisi vardır. Onun bu tarifine uyarak bazı yazarlar da aynı yanlışlığı tekrarlamışlardır.

Bilindiği gibi, karma ve tenasüh, Batı dillerindeki 'reenkarnasyon'un (ruh göçü) karşılığıdır. Burada söz konusu olan, insan ruhunun başka bir canlı varlığa geçmesidir. Hâlbuki yukarıdaki verilen tanımlardan da anlaşılacağı gibi, *mesh*, *nesh*, *fesh* veya *resh*'te ise, bir canlının suretinin, yani şeklinin veya bedeninin başka bir canlı veya cansız varlığın suretine dönüşmesidir. Daha basit bir ifadeyle, bir canlının, tamamen başka bir varlığa dönüşmesidir. Bu bakımdan, mesh veya diğer kavramların, karma veya tenasüh fikri ile ilgisi yoktur.

Mesh fikri, İslam'dan önce, hem cahiliye Arapları, hem de daha eski milletlerde var olan; antik çağlara ait efsanelerde ve mitik hikâyelerde rastlanan bir fikirdir. Daniel Peygamber'in Kral Nabukadnasar ile olan hikayesinden, *Binbir Gece Masalları*'na; Dante'nin *Cehennem*'inden (XXV) Franz Kafka'nın *Die Verwandlung*'una kadar birçok hikaye ve romana konu olan mesh olayında, bir kralın veya kraliçenin, bir hırsızın veya kötü adamın birden bire bir yabani hayvana, söz gelimi, yılana dönüştüğü bilinmektedir.

Kur'an'a gelince, Allah, bazı insanları, kötülükleri yüzünden maymun ve domuz gibi canlılara çevirdiğini söylemektedir.[5] Ayrıca Kur'an'da bazı cansızların canlıya çevrildiği de zikredilmektedir; söz gelimi, Hz. Musa'nın asasının büyük bir yılana dönüşmesi gibi...[6] Şu ayet daha da dikkat çekicidir: "Eğer dileseydik, mekânlarında onların bünyelerinin şekillerini değiştirirdik

4 Bkz. *Keşşâf*, Kalkutta 1854, II. 1324-25.
5 Bkz. 2. Bakara, 65; 5. Mâ'ide, 60; 7. A'râf, 166.
6 Bkz. 7. A'raf, 107; 26. Şu'arâ, 32.

(*mesehnâ-hum*)..."[7]; zira bu ayette mesh kelimesinin kökü olan *m-s-h* fiili, çekimli olarak kullanılmıştır.

Aynı şekilde, mesh, çeşitli eserlerde Hz. Peygamber'e izafe edilen bir kısım hadislere de konu olmuştur. Bu hadislerin hepsini aktarmayı gerekli görmüyoruz; ancak örnek olarak bir tanesini zikretmekle yetineceğiz. Bir kimsenin kertenkele eti yediğini gören Hz. Peygamber: "İsrailoğullarından bir kavmin şekli değişmiştir ve bu yaratığın onların bir parçası olmasından korkarım; bu eti yemem, fakat haram da kılmam." demiştir.[8]

Bir rivayete göre, Besmele'nin vahyinden hemen sonra Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Üç şeyden Allah'a sığınırım: Yer çökmesinden (*hasf*), metamorfozdan (*mesh*) ve suda boğulmadan (*ğarak*)." Bazı müslümanlar da bu hadise benzer dualar yapmışlardır. Câhız, ünlü sufi ve hikayeci Sâlih el-Murrî'nin sürekli olarak: "Allah'ım yer yarılmasına, meshe, sarsıntıya, zelzeleye, şimşeğe ve öldürücü rüzgara karşı sana sığınırım."[9] şeklinde dua ettiğini nakleder.

Mesh vakıasının gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde zikredilmesi, müslüman düşünürleri ciddi bir şekilde meşgul ettiği gibi, müslüman halklar arasında da çeşitli efsanevi rivayetlere konu olmuştur. O kadar ki, ileride göreceğimiz gibi, bazı kimseler konuya ilişkin müstakil risaleler bile yazmışlardır.

Burada bir husus dikkat çekicidir. O da, meshin sebebidir. Gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde meshe uğramanın sebebi, kişilerin ve kavimlerin çok çirkin ahlaki davranışlar göstermeleri olarak yer alır. Bu açıdan, biri diğerini sevmeyen Müslümanlar birbirlerini meshe uğramakla suçlayarak efsanevi inançlar uydurmuşlardır. Özellikle, Şiiler arasında yaygın olan bu efsanelerden ikisini zikredelim. Bazı Şiiler, Hz. Ömer'in baykuşa çevrildiğine; Hz. Hüseyin'in katili Şimr'in sürekli su arayan dört gözlü bir köpeğe dönüştüğüne inanırlar.[10]

Bunların dışında, İslam literatüründe bir edebiyat türü oluşturacak kadar meshi konu alan küçük risaleler de yazılmıştır. Bunların çoğu anonimdir ve *Hikâyâtu'l-memsûhîn* gibi isimler taşımaktadırlar. Bunlardan birisi de, şair Muhammed b. Yûsuf eş-Şîrâzî el-Hakîm'e ait recâz ile yazılmış risaledir. Eserinin ismi *Urcüze fi'l-memsûhîn*'dir.

7 36. Yâsîn, 67.

8 Bu ve benzer mesh ile ilgili hadisler için bkz. Tirmizî, *el-Câmi'* (Fiten), Kahire 1356- 1382, SV, 494-5; Buhârî, *es-Sahîh*, L. Krehl, Leiden 1908, IV, 30; İbn Hanbel, *el-Musned*, Kahire 1313, I. 395, 397, 421; II. 108, 137, 163; V. 259, 329; Ebû Dâvûd, *Sunen*, Kahire 1348, II. 174; Kisâî, *Kısasu'l enbiyâ*, neşr. I Eiseınberg, y.y., 1922, s. 274; Damîrî, *Hayatu'l-hayavân* (2. cilt), Bulak 1284 (2. baskı), I. 386, 573, II. 182; Kurtubî, *el-câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I. 439-440; İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, s. 10, 167, 362-364; Meydanî, *Mecma'u'l-emsâl*, I. 509-510; Semerkandî, *Bustânu'l-'ârifin*, Kazan 1298, s. 131; Câhız, *Kitâbul-hayavân*, I. 222, 292, 297, 308-309; IV. 69, 73; VI. 70, 73, 77, 79, so, 148; Câhız, *Kitâbu't-terbi'*, paragraf 40-41, 44.

9 Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-tibyân*, neşr. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1948-50, III. 288; Sâlih el-Murrî hakkında bkz. İbn Hallikân, *Vefayât*, neşr. İ. Abbâs, Beyrut 1397-8, II. 494.

10 Bkz. H. Massé, *Croyances et Coutumes Persanes*, Paris, 1938, s. 185.

Yazar hakkında fazla bilgimiz yoktur; Ömer Kehhâle, onun, Muhammet b. Yûsuf b. Şihâb eş-Şîrâzî el-Ehlî (ö. 942/1538) ile aynı kimse olduğunu söylese[11] de, bundan emin değiliz. Aşağıda tercümesini vereceğimiz bir şiir, Muhammed b. Abdirrahmân el-Alkamî'nin Suyutî'nin *el-Cami'u's-sağir*'ine yaptığı *el-Kevkebu'l-munîr* adlı şerh eserinde bulunmaktadır.

Metamorfoz Varlıklar Hakkında Recezler

Ey şekli değişmişlerin haberinden soran kimse!
Açık ve sağlam bilgilerimden,
Onların hâllerini sana haber vereceğim,
Beni dinle, hatta sayılarını da bildireceğim,
Sen de mutlu olacaksın.
Günahlarından dolayı, Allah,
Âdemoğullarından yirmi sınıfın şeklini değiştirdi:
Köpek, akrep ve domuz;
Ayı, kirpi ve yaban arısı;
Fil, Süheyl[12] ve kumru;
Aslan, yarasa ve kertenkele;
Parlaklığıyla Venüs, sonra saksağan;
Örümcek, iğrenç çakal;
Maymun, güvercin ile fare;
Gelincik ile işte herkes orada.
Düçar oldukları aforozla bazı eski insanlar,
Maalesef böylece ortadan kayboldular;
Çünkü onlar Şeytan'a itaatleriyle
Yanlış yola saptılar.
Fil, Rabbine karşı geldi,
Önce ribâ yedi sonra zevke daldı.
Yukarıda semanın ucunda,
Parlayan süslü put olarak gördüğün,
Süheyl, Yemen'de tahsildar idi,
Koğuldu ufku vatan edindi.
Aslan vaiz idi, fakat çok yalancıydı.
Maymun, bir kavimdi, Zebur'a karşı geldi.
Birisi ki bütün komşularını rahatsız ederdi,
Değişti yaban arısına
Mezarları delik deşik eden kimse de,
Gelinciğe dönüştü nihayet.
Çakal'a gelince, tarihi daha kara,
O bir kasaptı ki kibirde sınır tanımazdı,
Cezalandı nihayet, görünen çirkinliğe maruz kaldı.
Ey dostum, şimdi biraz durakla,

11 Kehhâle, *Mu'cem*, XII. 127.
12 Süheyl: Gökyüzünün güney yarım küresinde bulunun Sefine-i Nûh (Nuh'un Gemisi) burcundaki parlak ve büyük bir yıldızın adıdır. Astronomide, Yemen'den daha iyi görüldüğü için Suheyl-i Yemanî de denmektedir.

Bakalım yarasanın kaderine,
Perçemlerini gizlemeyi reddeden
Kadınlardan başka değildi.
Hacıları öldürmekle suçlu olan,
Kertenkeleye dönüştü.
Bir sapık ve baştan çıkmış,
Ayı olarak kötü bir kademede yaşadı.
Bu örümcek, önce bir kadındı,
Sürekli eşine karşı geliyordu,
Onunla her zaman kavga ediyordu,
Bir an olsun onu rahat bırakmıyordu.
İşte şimdi domuzlar, dikkat et!
Çünkü onlar insandı, fakat
Kurtarıcılarına sürekli karşı geliyorlardı;
Onların hikayesinden hikmetli bir ders çıkar!
Bu, eskilere giden başka bir hikayedir:
Ağlayıcı bir kadın vardı,
Bağrığıyla çığrığıyla salih kalpleri ifsat ediyordu
Ceza olarak, fareye dönüştü.
Ey insan! Gecikme, kumruya bak!
Nasıl olduğunu anla!
Hikmeye göre o, buğdayı tekelleştiren
Bir satıcıydı, dinini kale almazdı.
Gerçek bir köpek gibi havlayan,
Dostluğun bütün bağlarını kopardı.
Şimdi sana güvercin olarak görünen,
Alacaklısını aldatan birisiydi önceden.
Huysuz başka bir kuş, yani saksağan,
Hamamlarda çıplak dolaşan serbest bir tipti.
İnsanlara iftira eden bir kadının,
Akrep olmasına şaşılmaz.
Ayakaltında dolaşan kadın,
Kirpi şeklini aldı.
Venüs'e gelince, güzelliği ve çekiciliğiyle
O, erkeklerin fitnesiydi,
Hârût'u ağına aldı, dinini kaybettirdi,
Mârût'u cezp etti, dinine isyan ettirdi.

Meselenin bilimsel boyutuna gelince, Müslüman düşünürler mesh meselesine bakışlarında üç ana sınıfa ayrılabilirler:

1. Meshi İnkar Edenler

Mutezile'den Ebû Bekr el-Asamm ve Hişâm b. el-Hakem gibi kimseler, birinci sınıfı teşkil ederler; onlar, mesh olayını inkâr ederler; sadece canlılarda

fizikî değişim (*kalb*) olabileceğini kabul ederler. Dolayısıyla, onlara göre, bir canlının tamamen başka bir canlıya biyolojik olarak dönüşümü ve başkalaşması söz konusu olamaz.

2. *Mesh'i Manevi Görenler*

Bu ikinci sınıfta, ilk müfessirlerden sayılan Mucâhid gibi bazı müfessirler bulunur. Beyzâvî ve Damîrî'ye göre Mucâhid, Allah'ın İsrailoğullarından bir kısım insanları, maymuna dönüştürdüğünü konu edinen 2. Bakara, 65. ayetin tefsirinde, bunun biyolojik bir dönüşüm olmadığını, sadece onların kalplerinin ve ruhlarının, hayvanlarınkine, yani maymunlarınkine benzer şekle dönüştürüldüğünü söylemektedir. Bu anlayışa göre, mesh, sadece ahlak ve karakter açısından olmuştur. Bu görüş, İbn Cerîr et-Taberî'nin ve Hindli alim Maulvi Muhammed Alî'nin de anlayışıdır.

3. *Mesh'i Biyolojik Kabul Edenler*

Buna karşılık, birçok düşünür, meshin biyolojik ve bedensel olarak gerçekten vuku bulduğunu veya vuku bulabileceğini kabul etmişlerdir. Nazzâm, bunun ilahi bir mucize olarak, biyolojik olarak gerçekleştiğini savunmuştur. İbn Kuteybe, Kurtubî ve Kâdî Ebû Bekr İbnu'l- Arabî (1076-1148) gibi din bilginleri, özellikle Kur'an'da anlatılan mesh olaylarının bedensel olarak vuku bulduğu görüşündedirler. Zoologlardan, başta Câhız ve Damîrî de aynı görüştedirler; bunlar, âni bir metamorfozla veya mutasyonla canlıların biyolojik değişimini kabul ederler. Ayrıca Câhız, başlangıçta dünyanın oluşumunu sürekli mesh yoluyla meydana getirdiğini de söylemektedir.[13] Câhız, bu eserinde, mesh kavramını, türlerin oluşumunu açıklamak için evrim veya tekâmül karşılığı olarak daha geniş bir manada kullanmaktadır.

O hâlde, Câhız, mesh kavramına iki ayrı anlam yüklemiş oluyor. Birincisi, *Kitâbu'l-hayavân* adlı eseri çerçevesinde, diğer düşünürler gibi, meshi, çağdaş kavram olan mutasyonun karşılığı olarak kullanıyor. Bu, bir canlının, özellikle de insanın, biyolojik olarak geçmişte veya gelecekte âni olarak başka bir canlıya dönüşmesidir. Câhız'a göre, bu anlamdaki mesh olayı; nadirattan bir olaydır. Bazı kimselerin bu konuda abartılı bir fikre sahip olduğunu, sanki olayı sürekli olarak vuku bulan bir olay gibi anlattıklarını belirten Câhız, onların bu fikirlerine hurafe ve eğlenceli masallar ve mizahlar olarak bakılmasını salık verir. İkincisi, mesh kavramını, yukarıda da belirtildiği gibi, başka bir eserinde, evrim veya tekâmül anlamında kullanıyor. Bununla da, başlangıçta dünyanın ve canlı türlerin ilk oluşumunu açıklıyor.

13 Bkz. Cahız, *Kitabu't-terbi' ve't-tedvir*, neşr. Ch. Pellat, Şam 1955, s.104, paragraf 206

Gerek Câhız ve gerekse diğer bilginler, mesh deyince, çoğunlukla birinci mânâyı, yani mutasyonu veya metamorfozu anlamaktadırlar. Bu anlamdaki mesh olayını kabul eden bilginler, bu olayla ilgili bazı tartışmalar da yapmışlardır:

Bunların birincisi, meshe uğrayan canlının yaşam süresiyle ilgili tartışmadır. Kurtubî, Câhız ve Damîrî gibi bilginler, böyle bir canlının çok kısa bir süre yaşayabileceğini savunurlar; onlara göre, meshe uğramış bir canlı, en fazla iki veya üç gün yaşayabilir; çünkü yine onlara göre, böyle bir canlı yemez ve içmez. İbn Kuteybe ve Kisâî gibi bazı düşünürler ise, aksi görüştedirler; onlara göre, meshe uğrayan bir canlı, uzun süre yaşayabilir.

İkinci tartışma, meshe uğrayan canlının üreyip üremediği ile ilgilidir. Câhız gibi, bu canlıların kısa ömürlü olduğunu söyleyenler, doğal olarak, bu canlıların üremediği görüşündedirler. Aksi görüşte olanlar ise, onların, normal olan diğer canlılar gibi ürediğini söylemektedirler.

Mesh olayının Kur'an'da ve hadislerde zikredilmiş olması ve ayrıca anlatım tarzı ne olursa olsun benzer olayların insanlık düşüncesinde de var olması, önceki müslüman düşünürler gibi, bugün bizim de üzerinde durmamız gereken bir meseledir. Meseleyi birinci olarak mitoloji açısından, ikinci olarak da bugünkü bilimsel gelişmeler açısından değerlendirebiliriz.

Câhız'ın dediği ve tercümesini sunduğumuz Şîrâzî'nin şiirinde anlatıldığı gibi, mesh konusunda söylenenlerin çoğu hayal mahsulü efsane şeylerdir. Fakat bu, Câhız'ın da belirttiği gibi, mesh olayının hiç vuku bulmadığı anlamına gelmez. Zira bizde daha önce Mes'ûdî'nin, *Murûcu'z-zeheb*'inde yaratılış efsanelerini değerlendirmesine göre, G. Van der Leeuw gibi batılı çağdaş yazarların 'efsane tarih' (*mithyhistory*) kavramı adıyla geliştirdikleri bir anlayışa göre, ki biz de buna katılıyoruz, bir konudaki aynı türden mitolojik veya efsanevi olayların hepsi birden gerçek değillerdir; fakat onların ortaklaşa delalet ettikleri asli ve gerçek bir olay vardır. Yani başka bir ifadeyle, bütün efsanevi veya mitolojik anlatımlar, tamamen hayal mahsulü şeyler değildir, prototip ve belki olağanüstü tarihî bir olay vuku bulmuştur; insanlar bu olayı anlatabilmek için, devrin bilim ve felsefi anlayışları ve gelişmeleri yetersiz kaldığında, hayallerini kullanmışlardır. Böylece bir konu etrafında hayallerle de süslenmiş çok farklı mitler oluşmuştur. Bu açıdan bakıldığında, efsaneler, tamamen anlamsız, içi boş, uydurma anlatımlar değildir.

O hâlde, bu efsane anlayışı açısından bakıldığında mesh olayını tamamen hurafe görmek yanlış olur. Konuyla ilgili söylenenlerin birçoğu hurafe olsa bile, prototiplerin tarihî ve müspet olduklarına hükmetmek gerekir. Bu açıdan, gerek Kur'an'da zikredilen ve gerekse müslüman bilimcilerin ele aldıkları mesh olaylarını, biyolojik olarak vuku bulmuş gerçek olaylar olarak görmek lazımdır.

Diğer taraftan, meseleye biyoloji ilmi açısından da bakılmalıdır. Bütün bilimciler ve bu arada evrimci düşünürler ortaklaşa kabul etmeseler bile, çağımızda Hugo de Vries'in öncülüğünü yapmış olduğu bazı bilginlerin kabul ettiği bir mutasyon anlayışı vardır. Evrimi, en azından bazı canlı türlerinin ortaya çıkışını, âni değişmeyle açıklamaya çalışan bu görüşe göre de, mesh olayını değerlendirmek pek anlamsız olmayacaktır.

Kur'an'da ve hadislerde zikredilen birkaç mesh olayı vakası, anlatılma amaçları ve ifade tarzları dikkate alındığında, mesh olayının, çağdaş mutasyon anlayışında olduğu gibi, farklı türlerin oluşunu izah etme gibi bir amacı yoktur. Başka bir ifadeyle, olayların anlatımı ilk bakışta biyolojik amaçlı değildir; daha önce de ifade ettiğimiz gibi ahlaki amaçlıdır. Fakat ne olursa olsun, meshde özellikle insan varlığının, bir hayvana dönüştürüldüğü söz konusudur. Yine daha önce işaret ettiğimiz bir sınıf bilimci tarafından bu değişimin veya dönüşümün biyolojik olarak gerçekleştiği kabul edilmiştir.

Kur'an'daki mesh olaylarının anlatım amaçları ve tarzı itibarıyla düşünüldüğünde, mutasyon düşüncesiyle irtibatlandırmak pek makul görülmeyebilir; ancak konusu yani bir insanın veya insan grubunun hayvanlara dönüşümü, elbette düşündürücü bir olaydır.

Burada bizim için mühim olan şey, Nazzâm ve Câhız gibi bazı müslüman düşünürlerin, gerek Kur'an'da zikredilen ve gerekse İslam öncesi Arap veya başka kültürlerde var olan bu mesh fikrini çağdaş biyolojide Cuvier ve Hugo de Vries'in (1848-1935) kullandıkları mutasyon kavramını çağrıştıran bir anlamda kullanmış olmalarıdır.

Tasarım[1]

(William Paley)

[William Paley (1743-1805), İngiliz ahlak felsefecisi ve teologudur. Teistik inancın salt duygusal nedenlerden daha sağlam temellere dayandığını; ve aklın, kuşkuculuğun ötesine götürebilecek kapasitede olduğunu göstermeye çalışır. En meşhur eseri olan *Natural Theology* (*Doğal Teoloji*), teleolojik delilin analojik versiyonunun en klasik örneklerinden birini oluşturur. Eserde, canlı ve cansız doğadaki düzen ve gayeliliklere ve meşhur 'saat analojisi'ne dayanarak, kozmik bir düzen ve gaye koyucu olarak Tanrı'nın varlığı temellendirilmeye çalışılır.]

Bir fundalıktan geçerken ayağımı bir *taş*a çarptığımı ve bu taşın orada nasıl var olageldiğinin bana sorulduğunu farzediniz, aksine herhangi bir şey bilmediğime göre belki onun her zaman orada bulunduğu şeklinde cevap verebilirim; bu cevabın saçmalığını göstermek te herhalde pek kolay olmaz. Fakat [bu kez de] yerde duran bir *saat* bulduğumu ve saatin o mahalde nasıl olabildiğinin araştırıldığını farzediniz, saatin orada her zaman var olmuş olabileceği şeklinde, önceden vermiş olduğum cevabı hemen hemen düşünemem. Peki ama bu cevap taş için olduğu kadar neden saat için de uygun olmasın; o niçin birincisinde olduğu gibi ikincisinde de kabul edilebilir değil? Başka bir nedenle değil salt bu nedenle saati incelemeye başladığımızda, onda -taşta bulamayacağımız şeyler olan- çeşitli parçalarının biçimlendirildirildiğini ve bir amaç için birleştirildiğini görürüz, örneğin, onlar hareket meydana getirecek tarzda şekillendirilmiş ve ayarlanmış, o hareket de günün saatine işaret edecek şekilde düzenlenmiştir; eğer farklı parçalar olduklarından farklı biçimde şekillendirilmiş olsalardı, veya yerleştirildiklerinden başka bir düzen içinde veya başka bir tarzda yerleştirilmiş olsalardı, ya makinada katiyyen hiçbir hareket gerçekleşmez, ya da şimdi işe yaradığı amacı karşılayacak bir hareket devam etmezdi. ... Bu mekanizma gözlendiğinde - onu algılamak ve anlamak gerçekten aletin incelenişini ve belki konunun biraz da ön bilgisine sahip olmayı gerektirir; fakat söylediğimiz gibi bir kez gözlendiği ve anlaşıldığı za-

1 Metnin alındığı yer: *Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi*, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Etüt Yayınları, 1997).

man - bizim düşündüğümüz çıkarım, saatin bir yapıcıya sahip olması gerektiği çıkarımı, kaçınılmazdır - herhangi bir zamanda şu veya bu yerde gerçekten ihtiyacı karşıladığını gördüğümüz bir amaç için onu yapan, onun yapısını tamamen kavrayan ve kullanımını tasarımlamış bulunan bir sanatkar veya sanatkarlar var olmuş olmalıdır.

I. Hiç yapılmış bir saat görmemiş olmamız, saat yapabilen bir sanatkar asla tanımamış olmamız, kendimizde böyle bir ustalık eseri ortaya koyabilmekten veya onun nasıl yapıldığını anlamaktan tamamen aciz olmamız bu sonucu zayıflatmazdı diye düşünüyorum; bütün bunlar antika sanatın, bazı tahrip edilmiş sanat eserlerinin zarif kalıntılarının ve, insanlığın geneli dikkate alındığında, modern imalatın pek görülmemiş ürünlerinin durumundan daha farklı bir şey değildirler. Milyonda bir kişi oval şasilerin nasıl döndürüldüğünü bilir mi? Bu türden bilgisizlik, eğer onu görmemişsek ve tanımıyorsak, görülmemiş ve tanınmamış olan bu sanatkarın mahareti ile ilgili düşüncelerimizi yüceltir, ama böyle bir sanatçının daha önceki bir zamanda şurada veya burada var ve etkin olduğu konusunda zihnimizde herhangi bir kuşku doğurmaz. Bu durumun, [saati yapan] failin insan olması, veya farklı türden bir fail olması ya da bazı yönlerden farklı tabiata sahip bir fail olabilmesi ile ilgili bir dorun ortaya çıkararak çıkarımı değiştireceğini de tasavvur edemiyorum.

II. İkinci olarak, saatin bazen yanlış gitmesi ya da nadiren tam olarak doğru gitmesi sonucumuzu geçersiz kılmaz. Hareketin düzensizliğini ne şekilde açıklarsak açıklayalım veya açıklayabilelim ya da açıklayamayalım, makinanın amacı, tasarım, ve tasarımlayıcı belli olabilir, ve varsayılan durumda da belli olmaktadır. Ne gibi bir tasarımla yapıldığını göstermek için bir makinanın kusursuz olması zorunlu değildir; tek sorunun, onun herhangi bir tasarımla yapılıp yapılmadığı olduğu yerde bu daha da az gereklidir....

Saatte var olan her icat belirtisi, ve tasarımlanmış olmanın herbir tezahürü, tabiat tarafında olanların daha büyük ve daha fazla olması farkıyla ve bütün hesaplamaları aşacak derecede, tabiatın eserlerinde de vardır. Yani tabiatın icatları; karmaşıklık, hassaslık ve işleyişinin mükemmelliğinde, sanatın icatlarını aşar; ve daha da fazlası, eğer [karşılaştırmak] mümkünse, sayı ve çeşitlilikte onların ötesine geçer; yine de, durumlarının toplamında, insan mahaaretinin en mükemmel ürünlerinden daha az aşikarca mekanik, daha az açıkça tertip edilmiş, daha az açık bir biçimde maksatlarına uygun kılınmış ve görevlerine uyarlanmış değillerdir....

Saatle ilgili birinci bölümde yaptığımız her yorum, göz ile, hayvanlar ile, bitkilerle, ve gerçekten, tabiat eserlerinin bütün düzenli kısımları ile ilgili olarak tam bir uygunlukla tekrar edilebilir....

Tertip edilmiş şeyler dünyasında *göz* dışında hiçbir örnek olmasa, tek başına o, akıl sahibi bir Yaratıcı'nın zorunluluğuna dair kendisinden çıkaracağı-

mız sonucu desteklemek için yeterli olurdu. Bu sonuçtan asla kaçınılamaz, çünkü o sahip olduğumuz bütün bilgi ilkeleriyle çatışmayan başka herhangi bir varsayımla açıklanamaz. ... Bu delil, terimin tam anlamıyla birikimseldir. Göz onu kulak olamaksızın ispatlar; kulak da göz olmaksızın. Herbir örnekteki ispat tamdır; zira bir parçanın tasarımı ve yapısının o tasarıma vesile olduğu gösterildiği zaman, zihin kendisini rahata erdirebilir; bundan sonra ortaya çıkacak hiçbir düşünce bu örneğin gücünden herhangi bir şey eksiltemez.

Teleolojik Kanıt[1]

(William P. Alston)

[William P. Alston (1921-2009) Amerikalı analitik din felsefecisidir. Temelcilik (foundationalism), içselcilik ve dışsalcılık (internalism versus externalism), ve dini tecrübenin epistemik değeri üzerine yazıları bulunmaktadır. Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, ve Robert Adams'la birlikte, *Faith and Philosophy* dergisinin ve *Society of Christian Philosophers* derneğinin kurulmasına katkı sağlayan Alston, yine Plantinga, Wolterstorff ve daha başkaları ile birlikte *reformist epistemolojinin* (reformed epistemology) önde gelen bir ismidir.

Çevirmen, Fatih Özgökman, *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi* adlı son derece derinlikli doktora çalışmasının sahibi. Özgökman halen Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesidir.]

Teleolojik kanıt, Ontolojik ve Kozmolojik kanıt ile tamamlanan Tanrı'nın varlığı için sunulan klasik üçlü kanıtların bir üyesidir. Çok kısaca ifade etmek gerekirse şu şekildedir:

Dünya teleolojik bir düzen (tasarım adaptasyon) sergiler.
Öyleyse, zeki bir tasarımcı tarafından meydana getirilmiştir.

Bu kanıtı anlamak için öncelikle teleolojik düzen nedir onu anlamalıyız.

Teleolojik Düzen

Genel olarak konuşmak gerekirse, bir gurup parçanın belirli bir şekilde düzenli olduğunu söylemek onların belirli bir yapıyı şekillendirecek derecede birbirleriyle ilişkili olduklarını söylemektir. Fakat belirli bir yapı fikri belirsizdir. Bir gurup parça başka bir şekilde olmaktan çok tek bir şekilde ilişkilidir ve karmaşık ilişkiler türü birisi tarafından belirli bir yapı olarak açıklanabilir.

1 Çev. Fatih Özgökman. Metnin alındığı yer: William P. Alston, "Teleological Argument for The Existence of God", *The Encyclopedia, of Philosophy*, Cilt: 8, Editör: Paul Edwards (New York: Macmillian Pub., 1972), s. 84-88.

Belirli yapılar bir veya başka nedenle özel bir ilgi konusu olur. Bunlardan biri sergilendiğinde karmaşıklık düzenli olabilir. Dolayısıyla birtakım parçalar bir yapıyı şekillendirdiğinde biz ondan içsel bir zevk alırsak onu estetik düzen diye adlandırabiliriz. Fark edilebilir düzenlilikler bir şekilde olduğunda ve belirli parçalar uzay ve zaman yakınlığında meydana geldiğinde ise bunun nedensel düzen olduğunu söyleyebiliriz. Teleolojik düzenin ayırt edici özelliği (Yunanca *telos*, 'amaç' veya 'hedef' demektir) belirli bir sonucu meydana getirmek için uygun olan yapıları ve süreçler fikrini içine almasıdır.

Teleolojik düzenin alışıldık örnekleri yaşayan canlılardan gelir. Genel bir gözlemdir ki, hayvanların anatomik yapılar ve içgüdüsel eylemleri her zaman onları ihtiyaçlarının giderilmesi için hoş bir şekilde düzenlenmiştir. Örneğin, avcı etçil hayvanların kulakları, köpek ve kurt gibi, inlerinde seslere odaklanmak için öne doğru yönelir. Tavşan ve geyik gibi avlanan otçul hayvanların kulakları ise kendilerini takip eden avcıların seslerine odaklanmak için geriye doğru dönüktür.

İçgüdüsel davranış örnekleri ise çok daha etkileyicidir. Kınkanatlı böcek, yumurtalarını küçük bir hayvanın leşi üzerine bırakır ve sonra yavru yumurtadan çıkıncaya ve hemen bol yiyecek buluncaya kadar onu korumak için üzerini "karışım" ile örter.

Eğer teleolojik düzeni nedensel düzenden ayırt etmeye çalışırsak şu gizli var sayımı açığa çıkarmamız gerekir: Bir amacı meydana getirmek için uygun olan yapı veya süreçlerin değeri vardır. Aksihalde, *herhangi bir* neden-sonuç ilişkisi de teleolojik bir düzen durumu olabilir. Gözün görmek üzere yapıldığını söylemek kadar rüzgârın da havayı temizlemek için esmek üzere uyarlandığını söylemek doğrudur. Gözün durumu bir "tasarım" (*design*) örneği sayılabilir. Hâlbuki rüzgârın durumu sayılamaz. Çünkü görmeyi sahip olmaya değer bir şey olarak düşünürüz, fakat havanın hareketi genel olarak bir değere sahip değildir. Bu, nesnel bir değer kriteri vermenin imkânsız olduğuna önemli bir işarettir. Çeşitli şeylerde teleolojik düzenin sergilenip sergilenmemesi nesnel bir mesele olamaz.

Bu kanıtta kullanıldığı gibi "tasarım" teriminin, tanım gereği, bir tasarımcıyı gerektirmediğine dikkat etmek önemlidir. Eğer gerektirseydi tasarımdan Tanrı'nın varlığı için hiçbir kanıtlamaya ihtiyaç olmazdı. Biz onları tasarım durumları olarak adlandırmamızdan önce, sorudaki fenomenlerin bir tasarımcının işi olduğunu bilmemiz gerekirdi. "Tasarımın kaynağı sorusunu açık bırakacak şekilde tanımlamalıyız. Şeyler değerli bir eylemi gerçekleştirmek üzere düzenlendiklerinde gereken anlamda tasarıma sahibiz. Bunu şöyle ortaya koyabiliriz: Şeyler, eğer bazı bilinçli varlıklar onları tasarlamışlarsa olacakları gibi düzenli olurlar. Fakat bunun söylerken biz kendimizi bir zihnin onları tasarladığı önermesine zorlamıyoruz. Benzer terimler "adaptasyon" ve

"teleolojik düzen", bu türden bir yanlış anlamaya yol açabileceğinden kullanılmaya çok uygun değildir.

Tanrı'nın varlığı için kanıtlar, teleolojikten çok diğer düzen türleri üzerine kuruludur. Yıldızlı gökyüzünü temaşa etmekten Tanrı'ya inanca giden çıkarımlar, estetik düzene başvururlar. Çoğu zaman güneş sisteminin yaptığı hareketlerin düzenliliğini açıklamak için akıllı bir yaratıcıyı postula etmemiz gerektiği iddia edilir. Burada kullanılan nedensel düzendir. Bunun gibi kanıtlar, dikkatimizi kendisine yönelteceğimiz teleolojik düzen üzerine kurulu olanlardan genelde açık biçimde ayrılmaz.

Tasarımın özel durumlarına dayalı kanıtlar

En basit kanıt formu, öncelikle tasarımın özel durumlarının yalnızca akıllı bir varlık tarafından meydana getirildiğini varsaymakla tam olarak açıklanabileceğini savunur. Bu nedenle William Paley, bir on sekizinci yüzyıl filozofu, kanıtın klasik bir formunda, bir tasarım örneği olarak göz üzerine yoğunlaşır ve gözün çeşitli parçalarının görmeyi sağlamak için karmaşık bir biçimde işbirliği yapmasına vurgu yapar. Araçların amaçlarla olan bu adaptasyonunu yalnızca doğaüstü bir tasarımcıyı postula etmekle açıklayabileceğimizi iddia eder. Bu, teleolojik kanıtın kalbidir- iddiası adaptasyonun yalnızca bir tasarımcı sınırları içinde açıklanabileceğidir. Az veya çok açık olarak her zaman insan ürünleriyle bir analoji üzerine dayanır. Dolayısıyla Paley, gözü bir saatle kıyaslar ve şöyle akıl yürütür: Eğer bir kimse bir çöl adasında bir saat bulursa onun akıllı bir varlık tarafından yapıldığını var saymakta haklı çıkabilir. Aynı şekilde (araçların amaçlara uyumu) düşünüldüğünde bir kimse, insan gözünün incelenmesi üzerine onun da akıllı bir varlık tarafından yaratıldığını sonuçlamaya hak sahibi olur.

Eğer insan ürünlerini niçin modellerimiz olarak almamız gerektiği sorulursa cevap şöyle verilebilir: İnsan ürünleri kesin olarak tasarım ürünleridir. Örneğin bir saatteki yapı, değerli bir fonksiyonun gerçekleşmesi için en iyi şekilde ayarlanmıştır. İnsan ürünleri ile, doğal tasarım örneklerinin tersine, araçların amaçlara göre düzenlenmesinden sorumlu şeyin ne olduğuna dair biraz bilgimiz vardır. Bunu anlayabiliriz, çünkü bu düzenlenmenin ustanın yaratıcı aktivitesinden nasıl ortaya çıktığını, bu fonksiyonu gerçekleştirebilecek bir nesne yapmak üzere onun planlı bir yönelimiyle rehberlik edildiğini görebiliriz. Dolayısıyla, adaptasyonun kaynağının açık olmadığı doğal adaptasyon durumlarında, -bilinçli bir plandan doğduklarını var sayarak- böyle fenomenlerin bilinen örneklerinden yola çıkmaktan başka çaremiz yoktur. Herhangi bir planlayıcıyı iş başında görmediğimizden dolayı resmin arkasında görünmez bir planlayıcıyı postula etmeliyizdir.

Eleştiriler

İnsan ürünü nesnelerle kıyaslama, David Hume tarafından *Doğal Din Hakkında Diyaloglar*'da eleştirilir. İnsan planlaması ile ürünlerin üretiminin, biyolojik üreme ile organizmaların meydana gelmesinden doğası gereği daha üstün olmadığını ileri sürülür. Hume dünyanın yaratılmasının modeli olarak ikincisinden çok niçin birincisini almamız gerektiğini sorar. Dünyanın tasarım sergilediğini kabul etsek bile dünyanın bir akıl tarafından bir plana göre yaratıldığını varsaymakta olduğu kadar iki ebeveyn dünyanın seksüel birleşmesinden ürediğini var saymakta niçin haklı olmayalım? Hume'a cevap olarak yaratmanın üremeden daha çok doyurucu ve tam açıklama verdiği çünkü üremenin aynı tür şeyin bir yeniden üretiminden meydana geldiği ve dolayısıyla tam olarak aynı tür soruyu doğuran bir başka varlığı içeri soktuğu söylenebilir. Eğer biz bir tavşanın kendi ihtiyaçlarının tatmin edilmesine çok iyi uyum sağlamış organlara niçin sahip olduğuna başlangıçta şaşırır isek cevap olarak çünkü tavşanın da başka tavşanlardan aynı uyum sağlayıcı özelliklerle doğduğunu söylemek yardımcı olmaz. Diğer taraftan eğer biz tavşanın kasıtlı olarak ihtiyaçlarının tatmin edilebileceği bu şekilde meydana getirildiğini görebilirsek bir ilerleme sağlayabiliriz. Hume buna karşılık olarak tasarımcının aklının da bir açıklama gerektireceğini söyler. Tasarımcı da tasarımlamaya çok iyi uyum sağlamış bir akla niçin sahip olsun? Dolayısıyla bu açıklama da problemleri sallantıda bırakır. Fakat en azından o aynı problem değildir. Eğer biz yeni problemler getiren her açıklamayı reddedersek tüm bilimi reddetmek zorunda kalırız.

Darwin'in Evrim Teorisi

Darwinci evrim teorisinin gelişmesi, teistik açıklamaya çok ciddi bir alternatif imkânı açar. Bu teoriye göre bugünkü organik yapılar tamamen doğal süreçlerle çok basit organizmalardan gelişmiştir. Bu teoride (Darwin'den beri geliştirildiği şekilde) iki etkenin büyük rol üstlendiği düşünülür: Mutasyon ve aşırı nüfus atışı. (Bir mutasyon meydana geldiğinde yavru kendi ebeveyninden öyle farklılaşır ki bu farklılığı da kendi yavrularına geçirir ve bu yavrular da kendi yavrularına geçirerek devam eder. Böylece göreli olarak kalıcı bir genetik değişim olur.)

Bu etkenlerin çalıştığı düşünülen tarz, yukarıda anlatılan adaptasyon durumlarının her birinin ele alınması ile gösterilebilir. Eğer köpeğin atalar zincirinde yeteri kadar geriye gidersek onun atalarının ileriye doğru dönen kulaklara sahip olmadıklarını görürüz. Şimdi varsayalım ki her nasılsa normal olandan farklı olarak kulağını ileriye doğru çevirmeyi sağlayan bir mutasyon gerçekleşti. Organizmaların çevrenin destekleyebileceğinden daha çok çoğal-

maya eğilimli olduklarından, mevcut besin kaynakları için büyük bir rekabet ortaya çıkacaktır. Bu durumda yiyecek bulmada veya yem olmaktan kaçmada kendi türünün bireylerine karşı ona bir avantaj veren söz konusu canlının herhangi bir özelliği, ona hayatta kalmada ve bu özelliği yavrularına aktarmada daha fazla şans sağlayacaktır. Dolaysıyla birkaç nesil içinde, ileriye dönük kulakları olan ilk-köpeklerin diğerlerinin yerini alacağını ve alanın tek sahibi haline geleceğini bekleyebiliriz. Mutasyonlar zaman, zaman meydana geldiklerinden ve bazıları faydalı olduklarından dolayı çalışmasıyla organik dünyanın sürekli olarak daha büyük ve daha büyük adaptasyon yönünde değiştiği tamamen doğal etkenlere sahibiz.

Darwinci teori, daha karmaşık organizmaların daha az karmaşık organizmalardan nasıl geliştiğini açıklamaktan daha fazla bir şey öngörmez. En basit organizmaların kökenleri hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Bununla birlikte basit organizmanın, onun yapısının ihtiyaçlarının doyurulmasına nasıl uyumlu olması gerektiği açıktır yoksa hayatta kalamaz. Dolayısıyla Darwinci teori, dünyadaki teleolojik düzenin varlığının tam bir açıklaması sayılamaz. O bize sadece bazı durumların diğer durumlardan nasıl geliştiğini anlatır. Bundan dolayı teistik açıklamanın bir alternatifi değildir. Fakat prensipte cansız maddeden hayatın çıkmasının biyokimyasal teorisi ile niçin desteklenmesi gerektiğinin bir nedeni yoktur. Böyle hiçbir teori tam olarak kurulamaz. Fakat ilerleme sağlanabilir. Bu yapılırsa veya yapıldığında, canlı organizmalardaki tasarımın bir açıklaması olacaktır ki bu deneysel bir destektir ve teizmin böyle olguların tek gerçek açıklamasını sunduğu da artık iddia edilemez.

Argümandan ne sonuç çıkar:

Geçerli olsa bile, kanıtın Paley formunun diğer büyük kusuru teistik bir Tanrı'nın varlığını kanıtlayamaya yetmeyeceğidir. Sonuç çıkarırken garanti edebileceğimiz en çok şey, doğal dünyadaki her bir tasarım durumunun akıllı bir tasarımcının aktivitesine bağlı olduğudur. Tüm tasarım durumlarının bir ve aynı tasarımcıya bağlı olduğunu göstermek için hiçbir şey yapılamaz. Kanıt politeizm ve polidaemonizm ile de tamamen uyuşur. Ki, biz kuşlar için doğaüstü bir tasarımcı balıklar için başka biri ve daha başka birine sahip olabilirdik. Eğer bir tane yalnızca bir tane varsa bile bu varlığın belirgin bir şekilde şeytandan daha iyi olduğunu göstermek için hiçbir şey yapılamaz. Ne de onun bu niteliklerde sonlu olduğundan çok sonsuz güçlü veya sonsuz akıllı olduğunu göstermek için. Elbette teist, bu kanıtı başka yollardan desteklemek için araştırmalara başvurmalıdır. Sadece bu kanıt, kendi başına bu ağırlığı çekmez.

Bir bütün olarak evrenden çıkarılan kanıt:

Doğadaki olguların belirli bir açıklamayı gerektirdiğini göstermek üzere tasarlanmış teleolojik kanıt gibi, hiçbir kanıt, güç bilgi veya başka bir bakımdan mutlak olarak sınırsız bir Tanrı'nın varlığını kuramaz. Bu şekildeki bir akıl yürütme ile sonucu meydana getirmek için gerekli olan nedenden daha fazlasını çıkarsayamayız. Bu kusur, tedavi edilemezdir. Bununla birlikte, evrendeki ferdi tasarım örneklerinden ziyade bir bütün olarak evrenden başlamakla, rakip bilimsel iddiaları elemenin basit bir yolu vardır. Bunu yapmanın da farklı yolları söz konusudur. Tüm evreni birtakım yüce amaçlar için bir araç olarak düşünebiliriz. Ya da evreni karşılıklı olarak ayarlanmış ve karşılıklı olarak uyumlu yapıları destekleyen birleşik bir sistem olarak düşünebiliriz.

Tüm evreni bazı yüce amaçlar için bir araç olarak almak bize en güçlü argümanı verebilir. Çünkü burada bilinçli olarak tasarlanmış ürünlerle analoji en güçlüsüdür. Bir ev, gemi veya saat gibi bir ürün kendi içsel fonksiyonunun dışında amaçların gerçekleştirilmesi için tasarlanır. Başka bir şey için kullanılması amaçlanır. Dolayısıyla eğer ürünlerle analoji, evrenin bilinçli bir planlama sonucu olduğu fikri için ana destek ise, eğer evrenin bir bütün olarak bir amaç için kullanılmaya iyi uygun olduğunu düşünmek için temeller konabilirse bu destek en sağlamı olabilir. Ve eğer bu amaç en yüksek değere sahip ise en yüce iyiliği tasarımcıya atfetmek için bir temele sahip olabiliriz.

Bununla birlikte, bu alternatif nadiren dikkate alınır. Çünkü büyük ölçüde uygun bir aday üzerinde karar vermek zordur. Tennyson'un sözlerindeki gibi, "uzak ilahi olay, tüm yaratılışın kendisine doğru hareket ettiği şeydir." En genel öneriler, Tanrı'nın yüceliğinin büyüklüğü ve ahlaki kişiliğin gelişimidir. Fakat birincisine bakarak hiç kimse gerçekten ebedi olarak mükemmel bir Tanrı için daha yüce olmak ne demektir anlayamaz. Ve ikincisine bakarak ahlaki gelişimin tüm kozmik sürecin değeri olduğuna dair şüphelerin üstesinden gelsek bile tüm uzay ve zamanda yer alan her şeyin bu gelişmeye katkıda bulunduğu önermesi için yeterli temeller bulmak imkânsız görünüyor.

İkinci yorum, yani evrenin karşılıklı olarak ayarlanmış ve karşılıklı olarak uyumlu yapıları destekleyen birleşik bir sistem olduğu fikri, daha sık denenmektedir. Çok anlaşıldığı üzere kanıt şöyle kurulabilir:

Dünya birleşik bir adaptasyonlar sistemidir.

Biz ancak dünyanın bir planla uygun olarak akıllı bir varlık tarafından yaratıldığını var saymakla bu olgu için anlaşılabilir bir açıklama verebiliriz.

Dolayısıyla dünyanın akıllı bir varlık tarafından yaratıldığını var saymak makuldür.

Hume'un *Diyaloglar*'ındaki kanıtın en meşhur formülasyonu, gördüğümüz gibi, analojinin iki nokta üzerinde durduğunu gösterir. Hume'un formülasyonu, ki temel olarak yukarıdakine eşittir şöyle kurulur:

Dünya bir makine gibidir.

Makineler insanlar tarafından bir plana uygun olarak yapılır.

Benzer sonuçlar benzer nedenlere sahiptir.

Dolayısıyla dünya varlığını, muhtemelen, kendisini bir plan üzere yapan insana benzer bir varlığa borçludur.

Adaptasyon tipleri:

Eğer bir kimse evrenin tümünü ilişkili adaptasyonların bir sistemi olarak düşünürse organizmaların hayat şartlarına uygunluğu tarafından örnek gösterilenden daha çok başka adaptasyon örneklerini düşünecektir. Yalnızca bu tür düşünce, tüm ağırlığı kaldıramaz. F. R. Tennant, ki *Philosophical Theology* adlı eserinde teleolojik argümanın en güçlü modern sunumunu geliştirdi, altı adaptasyon türünü tartışır.

Dünyanın anlaşılırlığı. Dünya ve insan zihni öyle ilişkilidir ki sınırsız biçimde çok şey öğrenebiliyoruz.

Canlı organizmaların çevrelerine adaptasyonu. Bu bizim üzerinde durduğumuz türdür.

İnorganik dünyanın yaşamın çıkması ve sürmesine uygun olması. Yaşam yalnızca sıcaklığın belirli sınırları aşmaması ve belirli kimyasal süreç türlerinin devam etmesiyle mümkündür.

Doğanın estetik değeri. Doğa sadece akıl ile kavranmaya uygun değil dahası insanda değerli estetik cevaplar uyandırabilecek şekilde düzenlenmiştir.

Dünya insanın ahlaki hayatını geliştirir. Örneğin, doğal olaylardaki tek biçimlilik hakkında bir şey öğrenmeye zorlanmakla, insanlar ahlaki gelişim için önkoşul olarak, akıllarını geliştirmeye yöneltilir. Ve ahlaki faziletler bir kişinin doğal çevresinin zorlukları ile baş etmesi sürecinde kazanılır.

Evrimsel süreçlerin her şeyi aşan ilerleyiciliği.

Tennant, bu adaptasyon türlerinden hiç birinin teistik hipotez için yeterli bir temel olmadığını kabul eder, fakat bizim onların birleştiği yolları düşündüğümüzde teizmin en makul yorum olduğunu göreceğimizi düşünür. Dolayısıyla daha aşağı seviyedeki organizmaların çevrelerine ayarlanmışlığı ek bir önem kazanır, evrimsel süreçlerdeki bir merhalenin insanda sonuçlandı-

ğı görüldüğünde. Diğer taraftan doğanın insanın ahlaki, entelektüel ve estetik yaşamını daha da geliştirmesini sağladığı yolları düşündüğümüzde çok daha etkileyici görünür.

Kanıt bu formu aldığında, artık aynı olguların bilimsel açıklamalarının rekabetine boyun eğmek gerekmez. Eğer bizim temel verimiz evrenin bir bütün olarak kurulumu ise bilim, doğası gereği, hiçbir açıklama öneremez. Bilim farklı parçaların, durumların veya fiziksel evrendeki görünüşlerin birlikteliklerindeki düzenlilikleri bulmaya çalışır. Evrenin niçin bir bütün olarak var olduğu veya başka bir şekilde değil de bu şekilde olduğu soruları cevapsızdır. Nihai biçimde bu, bilimin deneysel olarak araştırılabilecek sorular üzerinde durmasının nedenidir. Bir kimse evrendeki iki durumun düzenli olarak birbiriyle ilişkili olup olmadığını (örneğin sıcaklığın artması ile kaynama) belirlemek için gözlemi kullanabilir. Fakat bir bütün olarak fiziksel evren ile onun dışındaki başka bir şey arasındaki ilişkileri gözlemlemek için hiç bir yol yoktur. Dolayısıyla "Evren niçin birleşik bir adaptasyonlar sistemidir?" sorusuna teistik cevabın dışında hiçbir bilimsel alternatif olmaz.

Adaptasyonun alternatif açıklamaları:

Adaptasyonun teistik açıklamaları için ne gibi alternatifler olabilir? Literatürde bir kimsenin sık karşılaşacağı soru bizim bu tür evrene şans ile sahip olduğumuz konusudur. Eğer biz animistik bir şans fikrini gizli bir özne olarak göz ardı edersek, bizim bu tür bir evrene şans sayesinde sahip olduğumuz önerisi sorunun ciddiye alınmasına bir ret cevabına dönüşür. Denebilir ki, evrenin bir bütün olarak teleolojik düzen sergilemesi olgusu açıklama gerektiren bir şey değildir. Duyu gözleminin yalnızca tek bilgi/anlam kaynağı olduğu prensibine başvurmadan daha başka bu ifade için ne gibi doğrulamanın verilebileceğini görmek zordur.

Bir kimse duyularla bir bütün olarak fiziksel evren ile onun dışındaki başka bir şey arasında bir ilişkiyi algılayamaz. Dolayısıyla emprizmin aşırı formu teleolojik kanıt tarafından ortaya konan sorunu sonuçsuz veya hatta anlamsız kılar. Diğer taraftan eğer sorun ciddiye alınırsa herhangi bir cevap teistik bir cevap olduğu kadar metafizik de olacaktır, çünkü evrenin nedenine (veya nedenlerine) atfedilen niteliklerin ne olacağı gerçekten bir sorundur. Dünya hakkındaki göreli olgular çok güçlü biçimde, (ilk) nedenin, iyi bir amacı gerçekleştirmek için evreni yaratan mükemmel olarak iyi kişisel bir varlık olduğu teistik pozisyonu destekler mi? Veya kanıt tarafından eşit olarak veya daha güçlü biçimde desteklenen başka bir görüş var mıdır? Maniheistler kabul ediyorlar ki, fiziksel evren kötücül bir tanrının işidir ve insan bu kötücül güçten kaçabilmek ve ruhsal iyi bir tanrı ile ilişki kurabilmek için bedenden ken-

dilerini kurtarmalıdırlar. Birçok dinde de kabul edilir ki, evren karakterleri bakımından belirgin şekilde farklı olan iki veya daha çok tanrının ortak eseridir. Zerdüştlükte dünyanın iyi bir tanrı ile kötü bir tanrının savaş meydanı olduğu ve fiilen gerçekleşmekte olan olayların her ikisinin izlerini taşıdığı kabul edilir. Hint dini felsefesi, tipik olarak evreni katı anlamda kişisel olmayan mutlak bir birlikten südur veya amaçsız tezahürünün ürünü olarak görür.

Evrende adaptasyonun miktarı:

Rakip açıklamaların ışığı altında Teleolojik Kanıtı değerlendirmek için evrende adaptasyonun miktarının teistik sonucu garanti etmeye yeterli olup olmadığını sormalıyız. Problemin Hume'un *Diyaloglar*'ında formüle edildiği gibi, evren ve bir makine arasında yeteri kadar yakın bir analoji var mıdır? Bu, adaptasyon özelliklerinin adaptasyon olmayan veya yanlış adaptasyon özelliklerine göre oranını hesaplamayı gerektirir. Şeylerin biçiminin değerli amaçları gerçekleştirmek için araç olduğu durumları Tennant'ın saymasına ek olarak resmin diğer tarafına bakmalıyız ve şeylerin biçiminin ne iyilik ne de kötülük için yararlı yani tarafsız olduğu tarzların (1) ve şeylerin biçiminin değer araştırmayı engelleyen tarzlarının (2) yeterli bir izlenimini şekillendirmeye çalışmalıyız. (1) için, görebildiğimiz kadarıyla, maddenin ve kimyasal elementlerin dünyadaki dağılımı, rastgele iki örnek alınırsa, önde gelen duygulu varlıkların yaşama şansını azaltmaksızın olduklarından çok farklı olabilirdi.

(2) için, kötülük problemine zorla girmeliyiz. Şu kadar var ki burada biz acı çekme ve engellenme ile teizmin kanıtlarını mümkün olduğunca çürütmek için değil aksine Tanrı'nın varlığı için Teleolojik Kanıt imkânını sağlamak için ilgileneceğiz. Dünyanın organizasyonun insanların ve diğer duygulu canlıların yaşamlarında değerden çok değersizlik yarattığı durumlar vardır. Bir kimse sadece pek çok hastalık kaynaklarını, pek çok sakat doğan yavruyu, sağlıklı kişiliklerin gelişimi için uygun şartları elde etmedeki zorluğu ve insan doğasındaki anti sosyal eğilimlerin önemini sayabilir. Elbette, var olduğu üzere dünyanın şansız özellikleri olarak görünen tüm şeylerin tüm mümkün dünyaların en iyisindeki zorunlu öğeler olması da tamamen mümkündür. Eğer biz bu dünyanın mükemmel iyi bir Tanrı'nın yaratması olduğuna inanırsak bu, onların nasıl olduklarını göremesek bile görünen bu kötülüklerin zorunlu olduğu inancını taşır. Bununla birlikte eğer biz mükemmel bir Tanrı'nın varlığını kurmaya çalışırsak görebildiğimiz şeylerin temelleri üzerine ilerlemeliyiz. Ve şimdiye kadar görebildiğimiz kadarıyla, yukarıda listelenen özellikler eğer değiştirilirse dünya daha iyi olurdu. Bu nedenle de biz dünyadaki adaptasyon durumunun mükemmel iyi, güçlü ve bilgili bir Tanrı sınırları içinde bir açıklama gerektirdiğini iddia edemeyiz. Fakat başka temeller

üzerinden de Teleolojik Kanıtın herhangi bir bakımdan sınırsız bir Tanrı'nın varlığını kurmak için kullanılamayacağını gördük.

Geriye kalan ciddi problem, adaptasyonun ve yanlış adaptasyonun tüm bir resminin, dünyanın en azından bir planın kısmen yerine getirmesi gereken derecede oldukça iyi olduğunu gösterdiği hipotezine yeterli destek verip vermediğidir. Bu problemi çözmek için zıt faktörlere ağırlık vermeliyiz ve onların göreli öneminin nihai yargısına ulaşmalıyız. Ne yazık ki, bu görev için hiçbir gerçek doğru yol yoktur. Hiç kimse adaptasyonun, yanlış adaptasyona göre, böyle bir sonucu ne kadar çok destekleyeceğini bilemez ve hatta bilse bile ölçüsünü sağlamak için ne kadar birim kullanması gerektiğini bilemez. Bir birim adaptasyon olarak ne sayılmalıdır? Her bir bireyi ayrı olarak mı yoksa her türü bir birim olarak mı saymalıyız? İnsan bilgisinin değerini hastalığın değersizliği ile nasıl kıyaslayabiliriz? Öyle görünüyor ki, bu konu üzerinde farklı pozisyonların kanıtın kendisi dışında faktörler üzerine alınmaya devam edecektir.

Kaynakça

Ortaçağlarda Aristocu fizik genel bir kabul görmüştü, ki buna göre, bütünüyle fiziksel süreçler bile, bir bedenin bir gayeye doğru doğal eğilimine göre açıklanmaktaydı. Bu backgroundla, herhangi bir doğal sürecin düşünülmesinin bir tasarımcı postülasına götüreceği tartışılmaktaydı. Delil bu formuyla Thomas Aquinas'ın, *Summa Theologica*'sında (Part I, Question 2, Article 3'de) bulunabilir. Çağdaş Thomistler, delilin bu düşünce çizgisini, modern fiziğe uyarlamaya çalışmaktadırlar. Bkz. G. H. Joyce, *The Principles of Natural Theology* (New York, 1951); Reginald Carrigou-Lagrange, Cod, *His Existence and His Nature*, 2 vols. (St. Louis, 1934-1936); ve D. J. B. Hawkins, *The Essentials of Theism* (New York, 1949).

Delilin oldukça etkili bir sunumu on sekizinci yüzyıl düşünürü William Paley'nin *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (Indianapolis, 1964) adlı eserinde bulunabilir. Son zamanlardaki önemli formülasyonlar için bkz. F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, 2 vols. (New York, 1928-1930), Vol. II, Ch. 4, and A. E. Taylor, *Does God Exist?* (New York, 1947).

Delin çok sert eleştirisi için bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Book II, Ch. 3; C. D. Broad, *Religion, Philosophy, and Psychical Research* (London and New York, 1953); John Laird, *Theism and Cosmology* (New York, 1942); and J. J. C. Smart, "The Existence of God," in Antony Flew and Alasdair Maclntyre, eds., *New Essays in Philosophical Theology* (New York, 1955).

Teleolojik Kanıtlar[1]

(Richard Swinburne)

[Richard Swinburne (1934-), Oxford Üniversitesi, Oriel College'dan emekli din felsefecisidir. Çağdaş din felsefesinde önde gelen bir isim olan Swinburne'ün, zihin felsefesi, bilim felsefesi, teoloji gibi konularda birçok eseri vardır. *The Evolution of the Soul* (Ruhun Evrimi) adlı son derece önemli eseri, 1982-1984 arasında verdiği Gifford konferanslarının bir sonucudur.

Swinburne, Tanrı'nın varlığıyla alakalı deliller konusunda birçok felsefi yeniden yapılandırma gerçekleştirmiştir. Bu anlamda o, hem kozmolojik delilin hem de teleolojik delilin tümevarımlı bir halini savunmuştur. Tümevarımlı kozmolojik delile göre, evrenin varoluşunun Tanrı tarafından meydana getirilmesi, sebepsiz olarak meydana gelmesinden çok daha muhtemeldir. Swinburne, aynı zamanda, teleolojik delilin, *zamansal teleolojik delil*, *antropik teleolojik delil*, *gerіçıkarımsal delil* (*abductive argument*), *birikimsel ve olasılıkçı delil* gibi adlarla anılan yeni bir versiyonunu geliştirmiştir. Aşağıda yer alan metinde, bu yeni versiyonun, kötülük problemi ve C. Darwin'in evrim kuramı üzerinden yapılan eleştirilerinden etkilenmediği gösterilmeye çalışılmaktadır.]

Ben, tasarım kanıtı ile evrendeki genel düzen örneklerinden hareketle bu olgulardan sorumlu bir Tanrı'nın varlığını savunan akıl yürütmeyi anlıyorum. Genel düzen örneklerinden çıkarılan kanıtlamayı teleolojik kanıt diye kabul ediyorum. (...)

Teleolojik Kanıtın İki Şekli

Uzamsal düzen ile zamansal düzen arasındaki farklılığı, yani birlikte-görünme düzenlilikleri olarak kabul ettiğim şey ile ardışıklık düzenlilikleri olarak kabul ettiğim şey arasındaki farklılığı vurgulayarak başlıyorum. Birlikte-

1 Çev. Fatih Özgökman. Metnin alındığı yer: Louis P. Pojman, ed., *Philosophy of Religion: An Anthology* (2nd edn, Belmont, California, 1993). [Metnin özgün hali için bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 133-151.]

görünme düzenliliğinin bir örneği, tüm yolları dik açılarla birbirini kesen bir şehir veya bir kütüphanede yazarların isimlerinin alfabetik sırasına göre dizildiği kitaplar bölümü olabilir. Ardışıklık düzenliliğinin örneği ise nesnelerin hareketlerinin basit örnekleridir. Yani doğa kanunları ile uyum içerisinde davranışlar - örneğin Newton yasaları.

Evrendeki çoğu çarpıcı düzen örnekleri, hem birlikte-görünme hem de ardışıklık düzenliliklerini birlikte gösterir. Çalışan bir araba birbiriyle öyle ayarlanmış parçalardan oluşur ki birkaç alet ve butonu itme veya çekme veya bir düğmeyi çevirme gibi sürücünün komutlarıyla yolcuları nereye isterse götürür. Onun düzeni, parçalarının bir anda (birlikte görünme) olacak biçimde ayarlanmış olması nedeniyle ortaya çıkar. Yani, doğa yasaları (ardışıklık düzenliliği) oldukları gibi sonuca basit ve etkili bir şekilde neden olur. Aynı şekilde canlı hayvanların ve bitkilerin düzeni de her iki tip düzenliliklerden oluşur.

Evrenin düzenine hayret eden insanlar, hem birlikte-görünme hem de ardışıklık düzenine hayret ederler. On sekizinci yüzyıl düşünürleri ki kendileri tasarım kanıtına çok güçlü biçimde vurgu yapacak kadar, birlikte-görünme düzenleri tarafından neredeyse istisnai derecede etkilenmişlerdir. Onlar hayvanlara ve bitkilere hayret ederler. Fakat büyük ölçüde ardışıklık düzenlerine baktıklarından dolayı, hayvanlarda ve bitkilerde onları etkileyen şey, insanlar tarafından yapılan makinelerde daha az olan, onların milyonlarca parçasının ince ve tutarlı ayarlanmışlığıydı. Paley'in *Natural Theology*'si, gözler, kulaklar, kaslar ve yüksek etkinlikle çalışacak biçimde dakik kesinlikle ayarlanan kemikler gibi karşılaştırmalı anatominin detayları üzerinde büyük ölçüde durur. Hume'un *Dialogues*'unda da Cleanthes, aynı örnekleri zikreder: "Gözün anatomisini düşün! Onun yapısını ve düzenini incele! Ve bana ne hissettiğini söyle. Eğer bir düzen fikri, doğrudan duyum gücü gibi kuvvetli biçimde, sana hücum etmezse..."

Uzamsal düzene dayalı on sekizinci yüzyıl kanıtı şu şekilde kurulur: Hayvanlar ve bitkilerin kendi türlerini çoğaltabilme güçleri vardır ve eğer hayvanların ve bitkilerin önceki varlıkları verili ise onların şimdiki varlıkları beklenebilir. Fakat büyük ölçüde şaşırtıcı olan hayvanların ve bitkilerin varlığıdır. Doğal süreçler yoluyla onlar yalnızca nesilden nesle varlığa gelirler. Fakat dünyanın ebedi olmadığını biliyoruz ve öyleyse büyük bulmaca, ilk hayvanların ve bitkilerin M.Ö 4004'teki varlıklarıdır veya hayvanların ve bitkilerin tam olarak ne zaman var olmaya başladıklarıdır. Çünkü onlar doğal bilimsel süreçlerle meydana getirilemeyeceklerine ve makinelere çok benzer olduklarına göre ki, makinelerin ise akıllı varlıklar tarafından yapılmasından dolayı, onların da -insanlardan çok daha güçlü ve bilgili olan- akıllı bir varlık tarafından yapılmış olması da gayet muhtemeldir.

Dialaogues'da, Philo'nun ağzından Hume, kanıtın bu formuna bazı klasik itirazlar getirir. Bazıları ise kanıtın tüm formlarına yönelik eleştirilerdir. Bu

bölümde bunların çoğu ile uygun konulara gelince ilgileneceğim. Hume'un itirazlarına rağmen bence kanıt -verili öncülleri ile birlikte- çok makuldür. Fakat öncüllerinden birisinin açıkça yanlış olduğu Darwin ve ardılları tarafından gösterildi. Karmaşık hayvanlar ve bitkiler, daha az karmaşık hayvanlar ve bitkilerden üreme yolu ile ortaya çıkabilir - Türler ezeli biçimde birbirlerinden ayrı değildir; ve basit hayvanlar ve bitkiler de doğal süreçlerle inorganik maddeden meydana gelebilir. Bu keşif, tasarım kanıtının -yanlış olarak- popüler savunmadan fiilen ortadan kalkmasına yol açtı. Bence kanıt Darwin tarafından yanlış olduğu gösterilen öncüller üzerine kurulu olmayan bir formda yeniden kolayca inşa edilebilir. Bu uzamsal düzen kanıt için bile yapılabilir.

Uzamsal düzen kanıtını şu şekilde yeniden inşa edebiliriz: Etrafımızda Paley'in gösterdiği üzere birbirine geçmiş uzamsal düzen örnekleri, insanların yaptıkları türde makinelere benzeyen hayvanlar ve bitkiler görüyoruz. Bu hayvanların ve bitkilerin ise inorganik maddeden doğal süreçlerle evrimleştiğini biliyoruz. Fakat açık biçimde bu evrim, ancak bir takım özel doğa yasaları varken gerçekleşebilir. Bunların birincisi, hangi kesin şartlar altında inorganik moleküllerin organik şeyleri ve organik şeylerin de organizmaları nasıl meydana getireceğini ifade eden kimya yasalarıdır. Ve ikinci olarak, biyolojik evrim yasaları vardır ki bu, organizmaların nasıl çoğalacağını ve yeni yavruların anne-babalarından özellikler bakımdan nasıl farklılaşacağını ve yine besin ile diğer çevresel ihtiyaçlarla ve en uygun olanın hayatta kalacağı bir yaşam kavgası varken bu yeni özelliklerin yeni yavrulara nasıl aktarılacağını ifade eder. Organizmalar arasında hayatta kalmak için en uygun olan, değişen çevreye en kolay adaptasyona izin verecek şekilde karmaşık ve ince tasarımlı organizmalar olacaktır. Bu organizmalar ise büyük uzamsal düzen gösterirler. Dolayısıyla doğa kanunları, belirli şartlar altında, insanların yaptıkları makinelere benzeyen çarpıcı uzamsal düzen örnekleri meydana getirecek şekildedir. Doğa, yani makine yapan bir makinedir. Yirminci yüzyılda insanlar sadece makine yapmıyorlar, dahası makine yapan makineler yapıyorlar. Dolaysıyla onlar, hayvanlar ve insanları meydana getiren doğadan hareketle, makine yapan makineleri icat eden insanlara benzer olan, doğanın bir yaratıcısına doğal olarak çıkarımda bulunabilirler.

Bu yeniden inşa edilen kanıt, şimdi, önemli birkaç öncülünün 1980'lerin bazı biyologları tarafından yanlışlanmasına karşı dayanıklıdır. Onun öncüllerinin başvurduğu olgular çok açıktır, öyle ki, detayları ne olursa olsun doğa yasaları belirli şartlar altında inorganik maddeden karmaşık organizmalar meydana getirebilecek şekildedir. Fakat bu böyle olsa da bu kanıtı çok güçlü bulmuyorum, çünkü bunun sebebi evrendeki organizmaların açık yetersizliğidir. Doğanın makine yapan bir makine gibi davrandığı şartlar nadirdir. Çünkü doğa makine yapan bir makine karakterini çok kesin biçimde göster-

mez ve dolaysıyla doğal süreçlerin ürünleri ile makineler arasıdaki analoji çok kuvvetli değildir. Belki onlar, rasyonel bir varlığın evrim yasalarından sorumlu olduğu hipotezine, makineleri yapan rasyonel varlıklara benzer bir şekilde, küçük bir ihtimal derecesi verir, fakat ihtimal bundan daha fazla değildir.

Teleolojik kanıtın bana daha kuvvetli gelen diğer bir formunu yani dünyanın zamansal düzenine dayalı teleolojik kanıtı konuşmaya başlayalım. Evrenin zamansal düzeni, ona bir an düşüncesini vermekten sıkılan insanlara, üstesinden gelinemez bir şekilde çarpıcı bir olgudur. Ardışıklık düzenleri her şeyi kuşatır. Çünkü basit yasalar hemen hemen tüm ardışık olayları yönetir. Fizik, kimya ve biyoloji kitaplarında neredeyse dünyadaki her şeyin nasıl davrandığını öğrenebiliriz. Onların davranışlarının yasaları, insanların anlayabileceği görece basit formüllerle ve başarılı bir şekilde geleceği tahmin edebilecekleri vasıtalarla gösterilebilir. Burada dikkat çektiğim evrenin düzenliliği, onların basit, formüle edilebilir, bilimsel yasalara çevrilebilmeye uygun olmasıdır. Evrenin düzenliliği bu bakımdan kendisi hakkındaki en etkileyici gerçektir. Evren hâlbuki çok doğal olarak kaotik olabilirdi, fakat öyle değildir, -aksine düzenlidir.

Dünyanın bu çok özel niteliklere sahip olmasına birçok bakımdan meydan okunabilir. Evrende gördüğümüzü düşündüğümüz düzenin bizim dünyaya empoze ettiğimiz bir düzen olduğu yani bizim empozemizden bağımsız olarak bulunamayacağı söylenebilir. Bir başka yol da şöyledir: bu zamansal düzen, şeylerin dünyada şimdiye kadar nasıl oldukları ile insanların tanımlayabildiği örnekler arasında bir uygunluk yani doğal seçilim sınırları içindeki bir açıklamadan beklenebilir bir uygunluktur denebilir. Bununla birlikte gerçekte dünyanın zamansal düzeni bundan başka bir şeydir. İyi bir teleolojik kanıtın öncülleri (kendi yaşamında veya insanlık tarihinde) şimdiye kadar şeylerin insanın tanıyabileceği ve tanımlayabileceği bir örneğe göre uydurulmuş olması değildir. Öncüller, başlangıç şartları nasıl değişirse değişsin, insanlar dünyaya nasıl müdahale ederse etsin, şeylerin böyle bir örneğe uymaya devam edeceğinden veya ettiği olgusundan daha çoktur. Eğer tümevarım doğrulanır ise biz de şeylerin bilim adamlarının ve normal insanların tanıdığı ve tanımladığı türden davrana geldikleri gibi davranacaklarını var saymada doğrulanırız. Var sayıyorum ki, biz çekim yasalarının ve kimyasal kohezyonun yarın da devam edeceğine, - bu gün olduğu gibi yarın da taşların düşeceği ve masaların yerinde duracağına- inanmada doğrulanırız, her ne kadar başlangıç şartları değişse ve insanlar dünyaya müdahalede bulunsa da. Elbette filozofların böyle inançları neyin doğrulanmış kılacağına dair (örneğin tümevarım problemi) doyurucu bir cevap verip vermedikleri şüpheye açık olabilir, fakat ben sağduyunun onların doğrulandıklarını göreceğini var sayıyorum. Dolayısıyla teleolojiyi savunanın öncülü, doğada şimdiye kadar insanların tanıdığı ve tanımladığı bir düzenin bulunduğu değil sadece, dahası insanlar ta-

rafından kesinlikle tanınabilir ve tanımlanabilir, bir düzenin doğada bulunduğu ve bulunmaya devam edeceğidir, hem de insanlardan bağımsız olarak. Eğer insanlar dünyada gördükleri düzenin geçmişte olduğu gibi gelecekte de devam edecek bir düzen olduğu inançlarında haklılar ise, bu açıkça empoze edilmiş veya icat edilmiş bir düzen değildir. Düzen doğada vardır. Çünkü insan doğayı kendi icat ettiği bir düzene göre biçimlendiremez. Doğada eğer düzen varsa doğanın geleceği beklenebilir bir biçime sahiptir.

Bir itirazcı şimdi şöyle iddia edebilir: Evrenin düzeni nesnel bir mesele olsa yine de evren düzenli bir yer olmadıkça insan bu gerçek üzerine yorumda bulunacak kadar yetkili değildir. (Eğer hiçbir doğa yasası olmasaydı düzenli olarak çalışan organizmalar ve dolayısıyla da insanlar da olmayacaktı.) O halde insanların düzeni keşfetmesinde şaşırtıcı hiçbir şey yoktur -Zaten onlar başka bir şey de bulamazlardı. Bu sonuç açık biçimde birazcık daha çok güçlüdür. Eğer insanlar var olmalı ve düşünmeli ise bedenlerimizin çevresinde ve içinde bir parça daha düzene gerek vardır. Fakat dünya büyük ölçüde bu kaos tarafından etkilenmezken dünyanın dışında kaos da olabilirdi. Dünyada insan varlığı için gerekli olandan çok daha fazla büyük bir düzen vardır. Dolayısıyla insanlar eğer dünya olduğundan çok daha az düzenli olsaydı bile bu gerçeği konuşmak için yine onun üzerinde olacaklardı. Fakat bu küçük düşünceden tamamen ayrı olarak, kanıt en iyisinin bir analoji ile yapılabileceği bir nedenden dolayı hâlâ bütün olarak başarısızdır. Var sayalım ki bir çılgın bir kurbanı kaçırdı ve onu bir kart karma makinesi ile bir odaya kapattı. Makine on paket kâğıdı aynı anda karıyor ve sonra her bir paketten bir tane çekiyor daha sonra aynı anda on kâğıdı gösteriyor. Kaçıran adam, kurbana kendisinin makineyi nasıl çalışmak üzere ayarladığını ve makine her bir paketten birer as kâğıdını çekmezse o anda onu öldürecek şekilde patlayacağını sonuçta makinenin çektiği kâğıtları onun asla göremeyeceğini söylüyor. Sonra makine çalışmak üzere başlatılıyor ve kurbanın şaşkınlığı altında makine her bir paketten birer as gösteriyor. Kurban bu olağanüstü olayın makinenin bu şekilde ayarlanmış olması şeklinde bir açıklamayı gerektirdiğini düşünüyor. Fakat kaçıran adam tekrar ortaya çıkıyor ve bu öneri üzerine şüphe sergiliyor. 'Makinenin yalnızca as kâğıtları çekmesi kesinlikle şaşırtıcı bir olay,' diyor. 'Başka bir şey de göremezdin. Çünkü eğer başka kartlar çekilmiş olsaydı sen bunu görmek için burada olamayacaktın.' Fakat elbette kurban haklıdır ve kaçıran kimse yanlış düşünmektedir. Burada gerçekten de on tane as kâğıdın çekilmesinde olağanüstü bir açıklamaya gerek vardır. Bu özel düzenin çekilişin gerekli şartı olduğu gerçeği, algılanan durumu daha az açıklama gerektirici ve daha az olağanüstü kılmaz. Teleoloji savunucusunun başlama noktası, bizim düzensizlikten daha çok düzen algılamamız değildir, aksine düzensizlikten daha çok düzenin burada olduğudur. Belki eğer düzen var ise biz burada olanı bilebiliriz. Fakat bu, burada olanı daha az olağanüstü ve açıklama gerektirici yapmaz.

Öyle ise evren, insanlar tarafından formüle edilen bilimsel yasalarda kayıtlı, doğanın formüle edilmeye müsait, geniş, tamamen kapsayıcı zamansal düzen ile karakterize edilir. Şimdi bu fenomen, dünyanın varlığı gibi, bilim tarafından açıklanmak için açıkça 'çok büyük' bir şeydir. Eğer dünyanın düzeninin bir açıklaması varsa bilimsel bir şey olamaz ve bu bilimsel açıklamanın doğasından kaynaklanır. Çünkü bilimsel bir açıklamada biz, belirli fenomenleri bilimsel yasalarla uyum içinde önceki fenomenler tarafından meydana getirilmiş olarak açıklarız. Veya bilimsel yasaların işlevini daha genel bilimsel yasaların(ve belki belirli bir fenomen) sınırları içinde açıklarız. Dolaysıyla Kepler'in yasalarının işlevini (kütleler, hızlar ve güneş ile ayın birbirinden uzaklıkları verili iken) Newton'un yasalarının işlevinin sınırları içinde açıklarız ve Newton'un yasalarının işlevini de Einstein'ın uzay için göreli olarak maddenin boşluğunu eşitleyen yasasının iş gördüğü sınırlar içinde açıklarız. Dolayısıyla bilim belirli fenomenleri ve alt düzeydeki yasaları yüksek düzeydeki yasaların kısmi sınırları içinde açıklar. Fakat bilimin doğasından dolayı her şeyin yüksek düzeydeki yasaları açıklanamaz. Çünkü onlar tüm diğer fenomenleri açıklayan şeylerdir.

Bu noktada öncüllerimizi bilimin güç ve yetkilerinin sınırlarına göre yeniden gözden geçirmemiz gerekir ki, Hempelci yorumu tercih etmek için neden görmekteyiz. Bu yoruma göre, tüm-kapsayıcı zamansal düzenin ulaştığı nokta, çeşitli türlerde fiziksel nesnelerin uzay ve zamanda var olduğu ve her böyle nesnenin doğa yasaları içinde tanımlanan güç ve yetkilere sahip olduğu gerçeğidir. –eş deyişle evrendeki her bir fiziksel nesnenin $gmm1/r$ 2 dynes kuvvet ile (g kütle çekim sabiti) birbirini çekme gücü ve $gnım1/r2$ dynes kuvvet ile evrendeki her bir cismin birbiri tarafından çekilme yeteneği vardır. Bir tür nesne söz konusu olduğunda, onun böyle genel güçlere sahip olması gerçeğinden bir nesnenin daha özel güçlere sahip olacağı sonucu çıkar. Örneğin 1 gram'lık kütle verildiğinde $gmm1/r$ 2 dynes kuvvet ile her cismin birbirini çekme gücüne sahip olacağı anlaşılır. Bu resim, bize, başka bir resmin kendisini görmezden gelmeyi kolaylaştırdığı evrenin düzenliliğinin bir özelliğine dikkat çekmemize izin verir. Şimdiye kadar dikkat çektiğim özelliğin tersine, bu, insanların genelde bilmedikleri bir şeydir, kimyanın atom teorisinin güçlü bir şekilde önerdiği ve temel parçacıkların keşfinin doğruladığı bir husustur. Uzay ve zamanda dağılan fiziksel nesneler temel parçacıklar olarak adlandırdığımız birkaç sınırlı türdeki parçacıklardan oluşur. Temel parçacık olarak varsaydığımız proton ve elektronların gerçekten temel olup olmadıkları veya bağımsız varlıkları olabilecek daha fazla temel parçacıktan (quarklar) oluşup oluşmadıkları açık değildir. -Fakat açık olan şey, eğer daha fazla temel parçacık varsa onlar da birkaç özel türden meydana gelmiştir. Doğa yalnızca birkaç tür yapı bloğuna sahiptir. Bir türdeki her bir parçacık, kendi davranışını belirleyen ve bu türe özel olan birkaç tanımlayıcı niteliğe sahiptir. Dolayısıy-

la tüm elektronlar ½ MeV/c² kütleye, -1 yüke ve ½ spine sahiptir. Tüm pozitronlar ise elektronlar gibi başka özelliklere sahiptir fakat yükleri +1 dir. Tüm protonlar ise 938 MeV/c² bir kütle, +1 yüke ve ½ spine sahiptir. Bu birkaç türün her birine ait sayısız çoklukta parçacık vardır ve bu iki tür arasında ortak karakterde hiçbir parçacık yoktur. Temel türlerin özellikleri yani tüm nesnelerin sahip olduğu genel güçlere özel formunu veren özellikler, küçük bir sınıfa aittir ve büyük-ölçekli nesnelerin güçleri ve yetenekleri kendilerinin temel bileşenleri tarafından belirlenir. Parçacıklar her zaman değişmez özelliklere sahiptir. Yalnızca görünüşlerini değiştirirler veya yetenekleri nedeniyle (bozunma) veya onların güçleri üzerinde diğer parçacıkların yaptıkları etkilerle başka parçacıklara yıkılırlar veya dönüşürler.

Bu sınırlar içinde meseleyi ortaya koyarsak, o halde doğanın düzenliliği, sonsuz uzay ve zaman içinde ve dahası cisimlerin bileşen türlerinin nadirliğine rağmen, cisimlerin güç ve yeteneklerindeki büyük tek biçimlilik meselesidir. Bizden milyarlarca yıl önce ve milyarlarca uzak mesafelerde de aynı evrensel düzen hüküm sürer. Gördüğümüz gibi iki tür açıklama tarzı vardır: bilimsel açıklama ve kişisel açıklama. Bilimsel bir açıklama, niçin cisimlerin daha özel güçleri ve yeteneklerinin olduğunu (örneğin niçin bir elektronun sahip olduğu çekim gücünü uyguladığını) tüm cisimler tarafından sahip olunan daha genel güçler ve yeteneklerin sınırları içinde açıklayabilse de (Hempelci terimler içinde ortaya konursa, belirli bir doğa yasasının niçin daha genel doğa yasaları sınırları içinde bulunduğunu) bilim, niçin tüm cisimlerin aynı genel güç ve yeteneklere sahip olduğunu açıklayamaz. Bu, bilimsel açıklamaların durduğu gerçeğidir. Dolayısıyla ya doğanın düzenliliği tüm açıklamaların durduğu yerdir veya biz cisimlerin aynı genel güçlere ve yeteneklere sahip olmasına (en genel doğal yasaların iş görmesine) sürekli eylemiyle neden olan büyük bir güç ve bilgi sahibi varlığı varsaymalıyız ve bir kez daha varsayılacak en basit böyle bir varlık sonsuz bir güç, bilgi ve özgürlüğe sahip biri yani Tanrı'dır. Burada ek bir düşünce de dünyanın varlığının ve düzeninin aynı nedene sahip olduğunu varsaymanın açık biçimde daha basit olduğudur ve bizi dünyanın varlığının nedeni olarak sonsuz güçlü, bilgili ve özgür bir varlığı varsaymaya sevk eden düşünce, düzenin de böyle bir nedeni olduğunu varsaymaya iten düşünceyi destekler.

Dialogues'da Hume şu itirazı yapar: 'Niçin sadece bir tane değil de, evrene düzen veren birçok tanrı var saymayalım? Bir binayı veya bir gemiyi inşa etmede, bir şehri kurmada veya bir devlet kurmada bir araya gelen birçok insan var. Niçin bir dünya kurmada da birçok tanrı bir araya gelmiş olmasın?' Hume yine de önerisine karşı açık itirazın farkındadır. 'Gerekmedikçe nedenleri çoğaltmak gerçek felsefeye aykırıdır.' Buna rağmen bir karşı-itirazın burada yapılamayacağını iddia eder. Çünkü (benim terminolojimde) tek bir Tanrı ol-

duğunu varsaymak birçok tanrı olduğunu varsaymaktan daha basit olsa da evrenin düzeninden sorumlu birçok kişi varsayarken biz de bilgi ve güçte insana daha çok benzeyen kişiler var sayıyoruz -yani dünyada var olana dair arka plan bilgimizle en iyi uyuşan bir hipotezi öne sürüyoruz. Bu olabilir. Fakat Hume'un hipotezi daha karmaşıktır- bunun hakkında şöyle sormak isteriz: Niçin tam 333 tane tanrı olsun? (veya başka bir sayıda) Niçin onlar sahip oldukları gibi güçlere sahip olsunlar? Ve açıkçası onları yakın iş birliğine iten nedir? En basit ve en az keyfi teistik hipotezi daha az zorlayıcı bu tür sorular yoluna çıkar. Hume kendi hipotezinin önsel ihtimalinin teizminki kadar büyük olduğunu var saymada haklı bile olsa (çünkü öncekinin arka plan bilgisi ile uygunluğu ikincinin basitliğini engeller) (ve ben kendim onun haklı olduğunu düşünmüyorum) teizmin hipotezi yine de Humecu hipotezden daha büyük açıklama gücüne sahiptir ve bu nedenden dolayı daha makuldür. Çünkü teizm bizi doğada tek örnek bir düzen bulacağımızı beklemeye sevk eder. Fakat eğer evrenin düzeninden sorumlu birden çok tanrı olsaydı, bir şehrin farklı evlerinde farklı işçilik ve sanat gördüğümüz gibi, evrenin farklı parçalarında da farklı tanrıların elişinin özelliklerini görmeyi beklemeliydik. Daha genel bir yasanın sınırları içinde açıklanabilme farkı olmadan- bir kısmında yer çekiminin ters kare yasasının geçerli iken, diğer bir parçasında ters kare yasasının geçerli olmadığı bir evren görmeliydik. Humecu itirazın nasıl yanlış olduğunu görmek için bu saçma sonucu göstermek yeterlidir.

Dolaysıyla ben alternatifler olarak -birincisi, dünyanın zamansal düzeninin açıklamasının bir yerde durduğunu ve ikincisi, dünyanın zamansal düzeninin Tanrı'nın varlığına bağlı olduğunu kabul ediyorum. Ve düzenin sonlu güçte varlık veya varlıkların var olmasına bağlı olarak açıklanmasının daha az muhtemel imkânlarına yer vermiyorum. Teleolojik kanıtın temeli, doğanın düzeninin bir düzen koyucuyu -Tanrı'yı gösterdiğini iddia eder.

Teleolojik Kanıtın İkinci Formunun Gücü

Teleolojik kanıt, ister uzamsal düzen ister zamansal düzen olsun, inanıyorum ki, insan bilincinde derinden yerleşik olan dünyaya filozofların verdikleri bir anlamdır. İnsanlar dünyanın anlaşılırlığını bir anlaşılır yaratıcının kanıtı olarak görüyorlar. Peygamber Yaremya birçok türün yaratıcısı Tanrı'nın varlığının kabul edildiği bir çağda yaşadı. Riskte olan onun iyiliği, bilgisi ve gücünün büyüklüğü idi. Yaremya dünyanın düzeninden hareketle onun çok güçlü ve güvenilir bir tanrı, bu tanrının da Allah olduğunu iddia etti. O, yine yaratılanların büyüklüğünden yaratıcının gücünün büyüklüğünü çıkardı -'Gökyüzünün hizmetçileri sayılamaz ne de denizin kumu ölçülebilir.' Ve onun düzenli davranışlarının Tanrı'nın güvenilirliğini gösterdiğini söyledi. 'Gece ve gün-

düzün birbirini takip etmesinin' düzenliliğine, 'göklerin ve yerlerin düzenlerine' dikkat çekti. Ve onların varlığını Yakup'un Tanrı'sının güvenilirliği için bir kanıt olarak kullandı. Zamansal düzen kanıtı her zaman bizde var oldu.

Zamansal düzen kanıtını yine Aquinas'ın beşinci yolunda da görebilirsin. Şu şekilde ifade edilir:

> Beşinci yol, doğanın düzenliliği üzerine kuruludur. Eylemlerin bir amaca göre düzenlenmişliği doğa yasalarına boyun eğen tüm cisimlerde hatta onlar farkında olmasalar da gözlenir. Çünkü onların davranışları çok zor değişir ve pratik olarak her zaman iyiye döner. Onlar kendilerinin doğru biçimde bir hedefe yöneldiklerini gösterirler ve sadece kaza ile hedefe ulaşamazlar. Bununla birlikte, bilinçli ve anlayışlı bir kimsenin yönetimi altında olanlar dışında, bilinçli olmayan hiçbir şey bir hedefe doğru yönelmez. Örneğin ok, bir ok atıcısını gerektirir. Doğadaki her şey, dolayısıyla, bilinçli bir varlık tarafından kendi hedefine doğru yönlendirilir. İşte buna biz, 'Tanrı' deriz.

Aquinas, her cansız nesnenin düzenli davranışının bazı canlı varlıkların onu yönlendirdiğini (bir amacı başarmaya, bir hedefe ulaşmaya doğru onu hareket ettirdiğini) gösterdiğini iddia eder ve kendisi bundan -çok hızlı biçimde- 'bilinçli bir varlığın' tüm cansız şeylerin davranışlarından sorumlu olduğu sonucuna ulaşır.

Zamansal düzene dayalı hiçbir kanıtın -ister Aquinas'ın beşinci yolu ister başka bir kanıt olsun, tümdengelimli iyi bir kanıt olamayacağı bana açık bir şekilde kesin görünüyor. Çünkü öncülleri şüphesiz doğru olsa da --geniş kapsayıcı bir düzen dünyayı karakterize eder- öncüllerden sonuca geçişi geçerli bir tümdengelim değildir. Düzenin varlığı düzen koyucunun varlığı için iyi bir kanıt olsa da kesinlikle bir şeyin var olmaması ile uyuşur- Tüm düzenin bir kişi tarafından meydana getirildiği çok zor mantıksal bir zorunlu doğrudur. Ve ileri sürdüğüm gibi, bir kimsenin dünyanın düzeninden sorumlu olduğu varsayımı daha basit ve dolayısıyla birçok kişinin sorumlu olması varsayımından çok daha muhtemel olsa bile yine de bu ikinci varsayım mantıksal olarak verilerle uyumlu görünüyor. -Öyle ise biz dünyanın zamansal düzeninden Tanrı'yı çıkarsayan kanıtın, iyi bir tümevarım kanıtı olup olmadığı şeklindeki daha temel konuya geri dönmeliyiz. Daha önce şu sonuca ulaşmıştık: Ya cisimlerin güçleri ve yeteneklerindeki büyük tek biçimlilik, açıklamanın durduğu yerdir ya da Tanrı her zaman sabit bir iradesi sayesinde devamlı eylemi ile buna neden olur.

Dünyanın düzene bu uygunluğunu *e* harfi ile ve teizmin hipotezini de *h* harfi ile gösterelim. Teleolojik kanıtı kozmolojik kanıttan tamamen ayrı tutmak mümkün değildir. Kozmolojik kanıtın öncüllerinden bağımsız olarak, teleo-

lojik kanıtın öncüllerinin teizmi nasıl muhtemel kıldığını soramayız. Çünkü teleolojik kanıtın öncülleri kısmi olarak kozmolojik kanıtın öncüllerini kapsar. Tanımlanan türde bir düzen olduğu fikri, en azından fiziksel bir evrenin var olduğu fikrini gerektirir. Öyle ise şimdi *k* harfi de, sırf totolojik kanıt değil, dahası karmaşık bir fiziksel evrenin varlığını simgelesin (Kozmolojik kanıtın en çok dikkat çektiğim versiyonunun öncülleri). Bunun sonunda öyle soralım: Böyle bir evrenin düzenliliği, sırf evrenin varlığından ne kadar daha fazla Tanrı'nın varlığını muhtemel kılar?

Bu simgelerle $P(h/e.k)>P(h/k)$ olup olmadığını ve ne kadar çok olduğunu soralım. Gördüğümüz gibi, $(P(h/e.k), P(h/k)$ yı geçer ancak ve ancak $P(e/h.k)>P(e/\sim h.k)$ ise. Bu formüllerimizi *h*, *e*, ve *k* için kelimelere dökelim: Dünyadaki düzenin varlığı, Tanrı'nın varlığını doğrular, ancak ve ancak dünyadaki bu düzenin varlığı Tanrı'nın var olmamasından çok var olması durumunda daha muhtemel ise. Bölüm 6'da gördük ki, *h*'nin bir Tanrı vardır hipotezi olduğu yerde, $P(e/h.k)$ geçebilir $P(e/\sim h.k)$'ı, çünkü ya *e* başka hiç bir şekilde açıklanamaz ve nedensiz olarak meydana gelmesi çok ihtimal dışıdır veya çünkü Tanrı'nın *e*'yi meydana getirmesi alternatif durumlardan daha çok muhtemel olan bir karaktere sahiptir. Kozmolojik kanıta göre, onun durumunun yalnızca ilk varsayım üzerine kurulu olduğunu önerdim. Burada yeniden ilk varsayımın baskın olduğunu fakat ikincisinin de düşünülebilecek değerde olduğunu söyleyeceğim.

Şimdi ilk varsayım ile başlayalım. *e*, maddi nesneler tarafından sahip olunan güçler ve yeteneklerdeki büyük tek biçimliliktir. $P(e/\sim h.k)$ tanrısız bir dünyada tek biçimliliğin miktarının olması gereken ihtimalidir. Şeylerin güç ve yeteneklerinin bu tek biçimli dağılışı açıklamanın bittiği yer olmalıdır ki, onlar daha da açıklanamaz olsun. Maddi cisimlerin olması gerektiği yeteri kadar tuhaftır. Fakat onların hepsinin kaçınılmaz olarak kullanacakları böyle benzer güçlere sahip olması tuhaflığın da ötesine geçiyor görünüyor. Fiziksel nesnelerin her şeyde güçlere sahip olması yeteri kadar tuhaftır. Dünyada bir farklılık yapmaya güçleri yetmediği halde, niçin onlar sadece olmamalı? Fakat onlar sonsuz uzay ve zamanda bu diğer nesnelerle aynı genel güçlere sahiptir. (Ve onların hepsi çok az temel türdeki bileşenlerden meydana gelmiştir, bir türdeki her bileşen böyle diğer bileşenlerin her biriyle tüm nitelikleri bakımından aynıdır.) Ve hiçbir şekilde bunun bir nedeninin olmaması imkânsız görünüyor. Son bölümde, söylediğimiz gibi, evren karmaşıktır, öyle ki, birçok farklı biçimde pek çok cisim vardır ve şimdi cisimlerin bileşenlerinin türlerinin nadirliğinde ve güçlerinin aynılığında temel bir düzenlilik buluyoruz. Çünkü bu düzenlilik, eğer Tanrı'nın eylemi sınırları içinde hiçbir açıklaması yoksa, bir rastlantı düzenliliğidir, -bir cismin belirli güçlere sahip olması olgusu ikinci bir cismin de aynı güçlere sahip olması olgusunu açıklamaz- genel temel bir açıklamanın basitliği değildir. Temel karmaşıklık, aynı güçler ve bileşenle-

rin düzenliliğinin içkin olduğu farklı cisimlerin birçoğunda devam etmektedir. Bir karmaşıklık, açıklanmadan bırakılamayacak kadar çok dikkat çekicidir. Onu meydana getirecek güce sahip tek bir genel kaynağın sınırları içinde bir açıklama gerektirir. Bir ülkenin bütün demir paraların bir örnek olmasını onların kaynağının tek bir genel kalıptan çıkması veya bütün resimlerin tarzlarının aynı olmasını onların tek bir ressam tarafından yapılmış olmaları ile açıklamaya çalıştığımız gibi, aynı şekilde tüm fiziksel nesnelerin aynı güçlere sahip olmasını da aynı kaynaktan çıkmış olmaları ile açıklamaya çalışmamız gerekir. Bu temeller üzerine $P(e/h.k) >> P(e/k)$ ve dolaysıyla $P(h/e.k) >> P(h/k)$.

Bununla birlikte, ayrıca Tanrı'nın karakterinden hareketle düşünceler geliştirebileceğimizi de düşünüyorum. 6. Bölümde gördük ki Tanrı, o her şeyin üzerinde yapması gereken iyi bir şey ise, onu meydana getirecektir ve her şeyin üzerinde bir kötü şey var ise onu meydana getirmeyecektir. Ve yapması gereken iyi bir şeyi de bazı yollarla yapacaktır. Nedenlerin sınırları içinde ifade edelim- O her zaman ağır basan nedenler üzerinde eylemde bulunur ve bir neden için istisnai eylemde bulunamaz. Şimdi, insan varlıklarının düzen meydana getirmek için iki nedeni vardır. Biri estetiktir. Güzellik, dans ve şarkılar gibi şeylerde ortaya çıkar. Diğer tür düzen ise güzelliğe sahip olan fenomenlerin zorunlu bir şartıdır. Komple kaos sadece çirkindir -elbette biraz düzen, güzel değilse de. Bir insan varlığının niçin düzen meydana getirdiğinin ikinci nedeni, bir düzen bulunduğunda onun veya başka akıllı varlıkların düzeni algılayabilmeleri ve onu hedeflere ulaşmak için kullanabilmeleridir. Eğer fenomenlerde belirli bir düzen örneği bulunduğunu görürsek düzenin devam edeceğine ve dolaysıyla gelecek hakkında güvenebileceğimiz tahminler yapabileceğimize dair doğrulanabilir bir öngörü geliştirebiliriz. Bir kütüphaneci kitapları yazarlarının isimlerinin alfabetik sıralamasına göre yerleştirir ki, kitapların yerleştirildiği bir düzen olduğunu bilen kendisi veya kütüphane kullanıcıları, kitapları çabucak bulabilirler. (Çünkü bir düzenin varlığının bilgisi sebebiyle kütüphanede istediğimiz kitabı nerede bulabileceğimizi tahmin edebiliriz.)

Tanrı da kaotik olanın tersine düzenli bir evren meydana getirmek için benzer nedenlere sahiptir. Şimdiye kadar olduğu gibi bir tür düzen güzellik için zorunludur. Ve evrenin –kesinlikle olduğu gibi- çirkin olmak yerine daha çok güzel olması iyi bir şeydir. Tanrı'nın da düzenli bir evren yaratmak için bir nedeni vardır. İkinci olarak, 10. bölümde tartışacağım üzere, Tanrı'nın bilgi ve güçte gelişme fırsatına sahip sonlu yaratıklar yaratması iyidir. Şimdi, eğer yaratıklar dünyayı kontrollerini bilinçli olarak geliştirmek isterlerse onların bunu nasıl yapacaklarını bilmeleri gerekir. Onların bulabilecekleri bazı prosedürlere ihtiyaçları olacaktır. Öyle ki onlar bu prosedürleri takip ederlerse belirli olaylar gerçekleşecektir. Bu, zamansal düzenin varlığını gerektirir. Eğer dünya düzenli ise ancak böyle prosedürler olabilir ve eklemeliyim ki, eğer

dünyanın düzeni insanlar tarafından böyle anlaşılabilecek şekilde ise insanlar tarafından kontrol edilebilecek böyle prosedürler olabilir. Örnek olarak, eğer atılan şeyler atıldıkları şeyleri deliyor veya parçalıyor ise ısıtılan şeyler diğer şeyleri eritiyor ise insanlar bu düzenlilikleri keşfeder ve evler, masalar ve sandalyeler gibi şeyler yapabilmek için onları kullanır. Onlar demir madenini çekiçler, çiviler ve baltalar yapmak için eritebilirler ve baltaları ağaçları kesmek ve çekiç ile çivileri de ağaçları doğru şekillerde bir araya getirdikleri araçlar yapmak üzere kullanabilirler. Veya eğer ışık ve diğer elektro-manyetik dalgalar insanlar tarafından anlaşılabilir tarzda davranıyorsa ve insanlar bu tarzları keşfedebiliyorlarsa teleskoplar, radyolar, televizyon alıcıları ve vericileri yapabilirler. Eğer insanlar şeylerin geçmişte nasıl davrandıklarından hareketle gelecekte de nasıl davranacaklarını hesaplayabiliyorlarsa ki, eğer insanlar şeylerin gelecekte nasıl davranacaklarının bilgisine sahip iseler hesaplama zorunludur, bu dünya doğa kanunları tarafından sergilenen zamansal düzeni gösteriyor demektir. Ki, böylelikle insanlar dünya üzerinde kontrollerini genişletebilmek için onlara sahip olmalıdırlar. (Komple determinizme gerek yoktur. Özneler kendileri tamamen katı determinizimden özgür kılabilirler. Ve doğa yasalarının zamandan zamana ihlalleri olabilirdi. Fakat eğer insanlar dünyayı kontrollerini geliştirebilmek üzere bilinçliler ise temel olarak dünya, doğa yasaları tarafından yönetilmelidir.) Eğer ben Tanrı'nın bilgi ve güçü geliştirmek fırsatı ile sonlu yaratıklar yaratmak için nedeni olduğunu var saymakta haklı isem öyle ise o, zamansal düzeni yaratmak için de bir nedene sahiptir. Dolayısıyla Tanrı'nın düzenli bir evren yaratmak için en azından iki nedeni olduğunu var sayıyorum. Belki Tanrı bilgi ve güçte gelişmek fırsatıyla yaratıklar yaratmamak için de nedenlere sahip olabilir ve dolayısıyla düzenli bir dünya yaratması için ikinci neden geçerli olmayabilir. Fakat bir ihtimalle ve ilgisiz nitelikle birincisinin kesinlikle doğru olduğunu göstereceğim. Tanrı fiziksel bir evren yaratıp yaratmamak arasında bir seçim yapabilir. Fakat o, yaratmayı seçerse güzel ve düzenli bir şey yaratmak için bir nedene sahiptir. Eğer fiziksel bir evren yaratırsa kaotik veya beceriksiz bir şey yaratmamak için nedeni vardır. Tanrı'nın niçin bazı bakımlardan çirkin evren yaratması gerektiğine dair düşünebileceğim tek sebep, yaratıklara kendileri için dünyayı güzelleştirecek işleri ve farklı durumların estetik değerlerini keşfetme fırsatını vermek olabilirdi. Fakat öyle ise diğer kanıt gösterir ki, eğer onlar böyle bir fırsatı gerçekleştirebileceklerse dünyanın bazı bakımlardan düzenli olması gerekir. (Yaratıkların güzel işler yapabilmek için kullanabilecekleri tahmin edilebilir düzenlilikler var olacaktır.) Dolaysıyla her iki şekilde de dünya düzenli olmaya muhtaçtır. Dahası görünür ki eğer her bakımdan bir evren yaratırsa Tanrı düzenli bir evren yaratmak için baskın nedene sahiptir. Bununla birlikte vurguladığım gibi, insanın ilahi nedenleri araştırması, yüksek derecede spekülatif bir meseledir. Fakat yine de insanların tecrübesel so-

nuçlara ulaşmada doğrulanacağı bir şey söz konusudur. Çünkü Tanrı bizim olduğumuzdan sonsuz derecede yüksek de olsa, yine de bizim gibi bilgi, güç ve özgürlüğe sahip bir varlık olarak postüla edilmektedir. Analojinin varlığı, onun amaçları hakkında ve yapmaya çalıştığım gibi, nicel farklılıklar için olması gereken sonuçlara ulaşmakta bize izin verir.

Dolaysıyla dünyanın düzeninin Tanrı'nın varlığının kanıtı olduğunu öneriyorum. Çünkü hem onun meydana gelişi *apriori* olarak imkânsız olabilirdi hem de postüla edilen karakterinin değerinde Tanrı, eğer Tanrı her bakımdan bir evren yaratırsa, düzenli bir evren yaratmak için açıkça geçerli ve iyi bir nedene sahiptir. Sanki *P(e/h.k)* eşittir 1 gibi görünür. Çünkü her iki neden *P(e/h.k)>>P(e/-h.k)* ve dolayısıyla *P(h/e.k)>>P(h/k)*. Zamansal düzene dayalı teleolojik kanıtın Tanrı'nın varlığı için iyi bir C- tümevarımsal bir kanıt olduğu sonucunu çıkarıyorum.

Kanıta biraz farklı bir açıdan bakalım. Temel olarak analojiye dayalı bir kanıttır, doğal dünyadaki düzen (doğa yasalarında kodlanmış zamansal düzen) ile insanın sık sık yaptığı şeyler arasındaki düzen örnekleri (kütüphane raflarındaki sıralanmış kitaplar veya bir şarkının notaları yahut bir dansçının hareketlerindeki zamansal düzen) arasında bir analoji söz konusudur. İki tür B ve B* fenomenleri arasındaki benzerlikten onların nedenleri A ve A* arasındaki benzerliğe çıkarımda bulunur. İki tür düzen B ve B* arasındaki benzerliklerin bakış açısından teist, A (insan)'a bazı bakımlardan benzer bir nedeni (A*)'yı postula eder. Benzemezlikler açısından da teist başka farklı bakımlardan da bir nedeni postula etmelidir. Analojiye dayalı tüm kanıtlar bu tarzda olmalı veya ilerlemelidir. Tüm noktalardan benzer bir nedeni postula edemezler. B*nin B ye benzer olduğu bakımlardan B ye benzer ve B*nin B den farklı olduğu bakımlardan B'den farklı bir nedeni postule edebilirler.

Analojiye dayalı tüm kanıtlar bu şekilde çalışır. Böylece ışığın ve sesin çeşitli nitelikleri on dokuzuncu yüzyılda keşfedildi, bunlar arasında hem sesin hem ışığın yansıması, kırılması ve girişme fenomenleri göstermesi de vardır. Sesin durumunda bunlar sesi aktaran hava, aracı ortamın bozunumu ile bilinir. Bir kimse ışığın yansımasının nedeni hakkında analoji ile sonuçlayabileceği nedir? Bir kimse ışığın yayılımının sesin yayılımı gibi, bir aracı ortam içinde bozulma etkisi gibi, bir dalga yayılımı gösterdiğini sonuçlayabilir. Fakat bir kimse aynı aracı ortam olan hava içinde bir bozunumun yayılımı olduğunu sonuçlayamaz. Çünkü ışık havasız uzaydan geçer. Bilim adamları ışığın yansımasından vb. şeylerden sorumlu olan bozunuma için ayrı bir ortam olan eteri postula etmelidirler. Ve analojiye dayalı bütün kanıtlar sadece bunun gibi ilerlemez, dahası tüm tümevarımsal çıkarımlar bazı bakımlardan şeylerin aynı devam ettiğinin bazı bakımlardan ise farklı olduğu var sayımı üzerine bağlıdır. Böylece gözlenen beyaz renkli birçok kuğudan gelecek ku-

ğuların da beyaz olacağı şeklindeki basit çıkarım, analojiye dayalı bir kanıttır. Çünkü diğer bakımlardan onlara benzemez iken, gelecek kuğunun bir bakımdan -renk- gözlenen kuğular gibi olabileceğini iddia eder.

Bizim durumuzda ise insanların meydana getirdiği zamansal düzen ile doğa yasalarıyla ifade edilen doğadaki zamansal düzen arasındaki benzerlikler, kasıtlı olarak eylemde bulunan bir kişiyi ikincinin nedeni olarak postüla etmeyi gerektirir. İki tür düzen arasındaki benzemezlikler ise insanın ürettiği çok dar bir düzen çeşitliliği ile karşılaştırıldığında doğadaki düzenin geniş bir uzamını içine alır. Bu, müthiş güç ve bilgili bir kişiyi öncekinin nedeni olarak postula etmek demektir. 2. bölümde gördüğümüz gibi, şimdi bir kişi, kendisinin doğrudan kontrolü altında olan dünyanın bir bölgesi varsa ve eğer yalnızca öncekini kontrol etmekle ve dış dünya üzerine tahmin edilebilir etkilere sahip hareketleri ile dünyanın değer bölgelerini de kontrol ederse bir bedene sahiptir. Keza bu bölge üzerinde etkilerde bulunduğu dünya ile bu dünyanın kendisi hakkında bilgiler öğrenir. Eğer bu şartlar yerine getirilirse kişi bir bedene sahiptir ve ifade edilen bölge onun bedenidir. Fakat eğer bir kişi, dünya ve diğer kişilerin bedenleri arasındaki tahmin edilebilir ilişkiler de dâhil olmak üzere, şeyler arasındaki ilişkileri doğrudan etkileyebilirse, bu ilişkilere neden olmaya devam eden dünyanın hiçbir parçası yoktur. Kişi temel bir eylem olarak bu bağlantılara neden olmalıdır. Onun dünyayı kontrolü bir beden tarafından aracılı değil aracısız doğrudan olmalıdır. Dolayısıyla iki tür düzen arasındaki benzemezlikler, doğadaki zamansal düzenin nedeni olarak (bedeni olan bir kişiden ziyade) bedeniolmayan bir kişinin postüla edilmesini zorunlu olarak gerektirir.

Bu düşünceler, Hume'den beri işittiğimiz kanıtın temeli olan bir Tanrı veya bir dev adamı postula etmeyi gerektirdiği şeklindeki, ciddiye alınan, tasarım kanıtının sabit eleştirisinin reddedilmesi için yeterli olmalıdır. Hume "niçin mükemmel bir antropomorfist olmayalım?" diye yazar. "Niçin bedensel olan, gözlere, buruna, ağza, kulaklara sahip bir Tanrı veya tanrılar olduğunu düşünmeyelim?" Cevap, etkiler arasındaki benzemezliklerin rasyonel insanı nedenler arasındaki benzemezlikleri postula etmeye sevk edecek kadar basit bir şey olmasıdır. Ki, bu prosedür tümevarımsal çıkarım için temeldir.

Doğrudur ki, etkiler arasındaki benzemezlikler büyüdükçe benzer bir nedenin varlığı için kanıt da o kadar zayıflar, ve tasarım kanıtının geleneksel bir eleştirisi analojiye dayalı olması ve analojinin de zayıf olması yönündedir. Doğal dünya ve insanın meydana getirdiği etkiler arasındaki benzemezlikler gerçekten de çarpıcıdır. Fakat bunlar arasındaki benzerlikler de öyledir. Ben insanlar tarafından tespit edilebilir basit bir düzen örneğine uygun –çarpıcıfenomenler bulunduğunu önermekteyim. Fakat benzemezlikler belki kanıtı iyi bir tümevarımsal bir kanıt olmaktan çıkarmak için yeteri kadar büyük olsa bile bu bölüm iyi bir tümevarımsal kanıt bulunduğu fikrini savunmakta-

dır. Evrende düzenin varlığı bir Tanrı'nın var olması ihtimali ile önemli ölçüde artar, kendi başına onu muhtemel hale getirmese bile.

Güzellik Delili

Gördük ki, Tanrı belirli bir dereceye kadar yaratıkların kontrollerinin dışında kalan, sadece düzenli bir dünya değil, (şimdiye kadar varsaydığımız gibi) dahası güzel bir dünya yaratmak için açıkça baskın nedene sahiptir. (Ve O'nun bir nedene daha sahip olduğunu, dünya hangi bakımlardan yaratıkların kontrolleri altında nasıl olursa olsun, geliştirmek ve belki bazı çirkinlikleri de yok etmek için onlara güzellik tecrübesini verdiğini düşünüyorum.) Dolayısıyla Tanrı temel olarak güzel bir dünya yaratmak için nedene sahiptir, ayrıca dünyanın güzelliğinin veya çirkinliğinin bir kısmını, belirlemeleri amacıyla yaratıkların gücü altına bırakmak için bir nedene daha sahip olsa da. Fakat Tanrı'nın yaratıkların düzeltme gücünün dışında kalacak kadar temel olarak çirkin bir dünya yaratmamak için de önemli bir nedeni olduğu görülüyor. Dolayısıyla eğer bir Tanrı varsa, temel olarak çirkin bir şey yaratmasından daha çok temel olarak güzel bir dünya yaratmasını beklemek için bir neden vardır. Bununla birlikte temel olarak çirkin bir dünyadan daha çok temel olarak güzel bir dünya yaratmasını beklemek için *apriori* hiçbir özel neden bulunamaz. Sonuçta eğer dünya güzel ise bu olgu Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olabilir. Çünkü bu durumda eğer *k*'yı düzenli bir evrenin var olması olarak alırsak, *e*'yi de güzel bir evrenin var olmasını ifade etsin ve *h* ise Tanrı'nın var olduğu hipotezi olsun buna göre $P(e/h.k)$, $P(e/k)$'dan daha büyük olacaktır ve dolayısıyla bizim önceki prensiplerimizle *e*'den *h*'ye kanıt, başka bir iyi C-tümevarımsal kanıt olacaktır.

Bununla birlikte birkaç kimse (hayvan ile insan yerleşimlerinin ve onların doğrudan kontrollerine bağlı tezahürleri dışında olarak) evrenimizin bu güzelliğe sahip olduğunu inkâr edebilir. Şairler, ressamlar ve normal insanlar, yüzyıllar boyunca galaksilerin (bazen rastlantısal ve bazen düzenli olan) gökteki dağılış biçimlerine, gök cisimlerinin düzenli hareketlerine ve yeryüzündeki kayalara, denize, dünya üzerinde kesişen rüzgârlara, 'Yüksek geniş semaya ve mavi eterli gökyüzüne," "eski ebedi kayalar üzerini" cilalayan suya, çöl ve Arktik atıklarla zıt olan orman ve ılıman iklim bitkilerinin güzelliğine hayranlık duymuşlardır. Kendi duyularına burada bir güzellik bulunduğunu kim inkâr edebilir? Eğer canlı ve cansız dünyanın güzelliğine dayalı bir kanıta kendimizi verirsek kanıt kesinlikle iş görür.

Tasarım Kanıtları ve Değerlendirilmesi[1]

(Stephen T. Davis)

I. Giriş

Kozmolojik kanıt gibi, Tasarım kanıtı (TK) *a posteriori* bir kanıttır. Yani duyulara dayalı, tecrübe ile öğrendiğimiz belirli olgular üzerine kuruludur. Kozmolojik kanıt gibi, Tasarım kanıtının da birçok formu görülür. Tarihinde çok ilgi çekici tarzları geliştirilmiştir ve bu bölümde tarihteki belirli anahtar noktalara bakacağız. Tasarım kanıtı şüphesiz teistik kanıtların da en popüleri olarak kabul edilir. Eğer herhangi bir teiste, Tanrı'ya inancı için kanıt sorarsanız duyacağınız genellikle tasarım kanıtının basit bir şekli olur. "Dünya Tanrı tarafından yaratılmadan böyle düzenli hareketi ve muhteşem güzelliği ile nasıl dönüyor olabilir?" diye muhtemelen size sorulur. Tasarım kanıtı sık sık teleolojik kanıt diye adlandırılır. Yunanca *telos* kelimesi bir amaç, hedef veya gayeyi ifade eder ve tasarım kanıtının temel özü, doğanın zihinde bir amaç veya hedefe göre kurulmuş olarak görünmesidir.

Kozmolojik kanıt ile tasarım kanıtı arasındaki iki farka işaret etmek faydalı olacaktır. Birincisi kozmolojik kanıtın kurulu olduğu dünya hakkındaki *a posteriori* olgular (bazı şeyler hareket eder, tüm etkilerin nedenleri vardır, bazı şeyler doğar sonra ölür vb.) haklı olarak çoğu insanın açık olarak doğru kabul ettiği basit iddialardır. Fakat tasarım kanıtının üzerine kurulu olduğu amaçlanmış aposteriori kanıtlar daha çok karmaşık, tartışmalı ve kurulması zordur. Bu bölümde böyle birçok sözde olguları konuşacağız. İkincisi tasarım kanıtı tümevarımsal bir kanıttır, başka bir deyişle, öncüllerinin (eğer doğru ise) tümdengelimli olarak gerektirdiğinden daha çok, sonucu için destek sağlamaya yöneldiği veya olduğundan daha muhtemel kılmaya çalıştığı bir kanıttır. Dahası, tasarım kanıtı (kozmolojik kanıt gibi) genellikle analojik kanıt olarak

1 Çev. Fatih Özgökman. Stephen T. Davis, *God, Reason and Theistic Proofs* (Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1997), s. 97-120.

da ifade edilir, yani okuyucunun örneğin evren ve saat gibi iki farklı şey arasındaki benzerliğe dikkat etmesini isteyen bir özelliği vardır.[2]

Tasarım kanıtının, tüm formlarıyla birlikte, iki şeyi gerçekleştirdiğini söyleyelim. Birincisi, dünya hakkındaki bazı iddiaların doğruluğu için, akıllı bir tasarımcı tarafından neden olunan görünen düzene işaret etme gücüne sahip her şeyi kullanır. Tasarımı savunan kişi, dünyanın a, b ve c özelliklerine sahip olduğuna dikkat edilmesini savunur. İkincisi, tasarım kanıtı okuyucuya bir dilemma sunar. A, b ve c'nin ışığı altında, takip eden iki alternatiften hangisinin daha makul olduğunu sorar. *Alternatif* 1: Dünya tamamen naturalistik olarak, herhangi bir akıllı tasarımcıdan uzak, tamamen bilimsel olarak tanımlanabilen güçlerle bu şekilde hareket etmektedir; dünya kör ve rastlantısal olarak bu şekilde meydana gelmiştir. *Alternatif* 2: dünya akıllı ve amacı olan bir tasarımcı tarafından bu şekilde yaratılmıştır.

II. Paley'in Tasarım Kanıtı Versiyonu

Batı felsefesinde bulduğumuz tasarım kanıtının en eski versiyonu Platon'un *Kanunları*'nın X. Kitabında görülür.[3] Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'da Tanrı'nın varlığı için kanıt getirdiği beşinci yolu, tasarım kanıtının da bir versiyonudur.[4] Tasarım kanıtının sonraki versiyonlarını bulduğumuz bazı temalara işaret ederken şöyle der:

> Örneğin doğal varlıklar gibi, akıldan yoksun şeylerin bir amaca göre davrandığını görüyoruz ve bu, her zaman veya yaklaşık olarak her zaman, aynı tarzda en iyi sonucu elde edinceye kadar onların davranışlarından açıktır. Dolayısıyla gelişi güzel olmayan fakat aksine tasarımlanmış olarak onların amaçlarını başardıkları bir plan vardır. Şimdi akıldan yoksun her ne olursa olsun bilgi ve akıl sahibi bazı varlıklar tarafından yönlendirilmedikçe, hedefine doğru atıcı tarafından atılan bir ok gibi, bir amaca göre hareket edemez. Bu nedenle tüm doğal şeylerin kendi amaçlarına yönlendiren bazı akıllı varlıklar vardır ve bu varlığı biz Tanrı olarak adlandırıyoruz.

Vecize gibi bu kanıt, bizi birçok soruyla baş başa bırakır. Aquinas'ın akıl olmadan şeylerin "böyle en iyi sonucu elde edecek" biçimde davranmasına verdiği örnekler yardımcı olabilir. Aquinas tüm "doğal varlıkların" mı yoksa onların bazısının mı bu şekilde davrandığını düşündü? Ve onun "en iyi so-

2 Bak. William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975), s. 4-5.

3 Edith Hamilton ve Huntington Cairns (eds), *The Collected Dialogues of Plato* (New York: Pantheon, 1961), s. 1, 455-79 (894A-899C).

4 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (New York: Benzinger Brothers, 1947), 1, 2, 3.

nuç" ile kastettiği tam olarak basitçe organizmanın hayatta kalması veya başka en yüksek amaç mı idi? Açıktır ki, bu kanıta karşı öne sürülebilecek ciddi itirazlar söz konusudur. Örneğin, çoğu insan bugün Darwin'in evrim teorisinin "akıllı olmayan" şeyler tarafından sergilenen belirgin akıllı davranışları açıklayan natüralist bir yol açtığını düşünüyor. Fakat bu hususu sonra ele alacağız.

Tasarım savunucularının en meşhurlarından biri teolog ve din adamı William Paley'dir (1743-1805). Kitabı *Natural Theology*' (1803)de o, tasarım kanıtının meşhur ve etkili bir versiyonunu önerir. Düşün ki bir çalılıkta yürüyorsun ve yerde duran bir saat ile karşılaşıyorsun der. Eğer onu alıp incelersen "onun bazı parçalarının nasıl tasarlandığını ve bir amaç yani zamanı ölçmek için bir araya getirildiğini"[5] görebilirsin. Bu durumda çıkarımın elbette saatin kendisini tasarımlayan akıllı ve marifetli bir ustaya sahip olması gerektiği şeklinde olur. Fonksiyonunu anlamadığın saatin parçalarını keşfedersen bu fikirden vazgeçemezsin. Kısaca, saat tasarımın tüm işaretlerini taşımaktadır. Saatin varlığının tamamen natüralist bir açıklaması -yani akıllı bir tasarımcıya başvurmayan bir açıklaması- kabul edilemez.

Fakat doğaya baktığımızda, der Paley, çok daha ilişkili, uyumlu, karmaşık ve saatte tanık olduğumuzdan daha fazla tasarım kanıtı buluruz. Yalnızca çok daha fazla örnekleri değil dahası karmaşıklık dereceleri de çok daha fazladır. Tasarım kanıtı Paley'e göre "tüm hesaplamayı aşacak derecede" büyüktür. Paley, özellikle anatomik yapının karmaşıklığı tarafından -örneğin canlı bedenlerinin çeşitli parçalarının birbirine nasıl da dakik olarak ayarlanmış olmasından, etkilenmiş görünür. On sekizinci yüzyıl çoğu tasarım savunucuları gibi, o da özellikle insan gözündeki hassaslığa ve etkileyiciliğe vurgu yapar. Yine gezegenlerin ve diğer gökyüzü cisimlerinin hareketleri Paley ve diğerlerine göre tasarımın işaretleridir.

Paley "bir tasarımcı olmadan tasarımın, düzen koyucu olmadan düzenin, usta veren olmadan eserin, seçim olmadan sonucun ve bir amacı kasteden olmadan amacın olmayacağı" genel prensibini kabul eder. Doğada gördüğümüz tasarımın kanıtları, der buna binaen, "akıl ve zihnin varlığını ima etmektedir." Öyle ise doğanını akıllı bir tasarımcıya sahip olması gerektiği sonucu çıkar.

Paley'in teistik kanıtı açıkça analojiye dayalıdır. Saatte ve insan gözünde gördüğümüz benzer etkilerin benzer nedenlere yani akıllı bir tasarımcıya işaret ettiğini savunur. Belirgin biçimde, analojiye dayalı kanıt zayıf olabilir. Buna bakın: hem Jet uçakları ve hem yarış atları hızlıdır. Öyle ise jet uçakları ve yarış atları benzer nedenlere sahip olmalıdır. Bu kanıtta eksik olan şey, nedenlerin aynı olması gerektiğini veya olabilirliğini düşünme nedenidir. Sorun

5 Paley'den yapılan tüm alıntılar, onun, *Natural Theology* eserinden pasajlardır, içinde yeniden basılmıştır: William L. Rowe ve William J. Wainright, *Philosophy of Religion: Selected Readings* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), s. 149-56.

ise benzer etkilerin daha makul başka herhangi bir açıklamasının olup olmayacağıdır. Analojiye dayalı kanıtlar, alternatif açıklamaların ortadan kaldıramayacağını düşünmek için bazı nedenler olan ve bunun da böyle bir durum olduğunu düşünmek için bazı nedenlerin bulunduğu yerde, en kuvvetli şeklini alır. Böylece bu bölümde daha sonra göreceğimiz gibi, analojiye dayalı iyi kanıtlar, genellikle mevcut açıklamaların (bu durumda benzer etkilerin,) en iyi açıklama olduğu alt kanıtlar içerir.

III. Hume'un İtirazları

1859'dan önceki tasarım kanıtının versiyonlarını, tasarım kanıtının "en eski versiyonları" olarak belirtelim. En eski tasarım kanıtına iki büyük entelektüel eleştiri söz konusudur. Birincisi, bazı filozofların tasarım kanıtının yazılmış en yıkıcı eleştirisi olara kabul ettikleri David Hume'un ölümünden sonra basılan *Doğal Din Hakkında Diyaloglar* (1779) eseridir. Onun bazı itirazları asla tasarımı kanıtının eski versiyonlarına yönelmez, fakat bugün bile gücünü korumaktadır. İkincisi, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin yedi yıl sonraki birinci basımı olmuştur. Çoğu filozofun görüşü evrim teorisinin tasarım kanıtının tüm eski versiyonlarını özellikle de yaşayan organizmaların çevreye adaptasyonu üzerin kurulu olanları yıktığı şeklindedir.

İlk önce tasarım kanıtına karşı Hume'un getirdiği kanıtlara bakalım. Hume'un *Diyalogları* Paley'in *Naturel Theology*'sinden yirmi üç yıl önce basılır, fakat ne tuhaf ki, Paley'in çalışması Hume'un kanıtlarına hiç göndermede bulunmaz. Öğrenciler kolaylıkla Paley'in ilk önce yazdığı ve Hume'un ise daha sonra Paley tipi kanıtları eleştirdiği izlenimi alabilirler, fakat durum böyle değildir. (Diğer bir tuhaflık ise Paley'in bir din felsefesi alanındaki diğer bir eseri, *A View of the Evidences of Christianity* (1794), açık biçimde Hume'un *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) adlı eserindeki mucize karşı kanıtlarına cevap niteliğinde olmasıdır.)

Diyaloglar'da, Hume kendi karakteri Cleanthes'in ağzından tasarım kanıtının en güçlü versiyonunu önce sunar:

> Dünyaya bir bak, bütünü ve onun parçalarını düşün: Onun büyük bir makineden başka bir şey olmadığını göreceksin. Ki, daha küçük sonsuz makinelere bölünmüş ve yine insan duyularının ve yeteneklerinin takip edebileceği ve açıklayabileceğinin ötesinde birçok alt bölümlere ayrılmış. Tüm bu çeşitli makineler ve hatta onların çok küçük parçaları onlar üzerinde düşünen tüm insanları hayran bırakacak derecede birbiriyle uyum içindedir. Araçların amaçlara tuhaf uyumu, tüm doğada, çoğunda ileri gitse de, tam olarak insan yapımının ürünlerine, insan tasarımı, düşüncesi, aklı ve zekâsına benzer.

Cleanthes der ki, tüm bunlar gerçektir. Sonra onun analojiye dayalı kanıtı gelir:

> Öyle ise etkiler birbirine benzer ise, analojinin tüm kuralları ile sonuçların da birbirine benzediğini ve dolaysıyla doğanın yazarının her ne kadar daha geniş yeteneklere sahip ve yaptığı işin büyüklüğüne göre en iyisi olsa da, insan aklına benzer olduğunu çıkarsamalıyız.[6]

Fakat sonra Hume, Philo karakteri ile tasarım kanıtının en parlak ve en meşhur eleştirisini ortaya koymaya çalışır. Hume'un eleştirilerinin beşini açıklayacağım ve tartışacağım.

Evrenin tasarımcısına ne neden oldu?

Eğer evrenin nedeni bir tür akıllı bir tasarımcı zihni ise Hume der ki, öyle ise onun zihnine nedeni kim veya ne neden oldu diye niçin sormayalım? Tasarım savunucularının bir kez tasarımcıyı elde etmek için geriye doğru gitmelerini durduracak yetkileri nedir? Zihinlerde görülen düzen, evrende gördüğümüz düzen kadar çok açıklama gerektirmez mi? Dolayısıyla Hume şöyle sorar: "Doğanın yazarı sandığınız bu varlığın nedeni hakkında kendimizi nasıl tatmin edeceğiz? Yeni bir akıllı prensibe doğru tasarımcıyı geriye doğru takip etmek için aynı nedene sahip değil miyiz? Fakat eğer durursak ve ileri gitmezsek niçin burada durduk? Niçin maddi dünyada durmayalım? Kendimizi *sonsuza* gitmeksizin nasıl tatmin edebiliriz?[7] Diğer bir deyişle, eğer prensibiniz tüm düzenini açıklama gerektirdiği ise ve dolayısıyla eğer zihindeki düzen hakkında soru sormakta durursanız (Bölüm 2'de tartışılan Kozmolojik kanıta karşı Schopenhauer'in alayını ödünç almak gerekirse) "kiralanmış bir taksi gibi" prensibi ihlal etmiş olursunuz.

Şimdi Schopenhaouer ve başkaları bu itirazı kozmolojik kanıta karşı getirmişlerdi ve kanıtın savunucularının, 2. bölümde gördüğümüz gibi, açık bir cevapları vardır: Geriye doğru gitme zorunlu bir varlığa ulaştığımızda durur. Çünkü bunun nedeni, "x'i kim yarattı?" sorusunun (X'in zorunlu bir varlık olduğu yerde) hiçbir anlam ifade etmemesidir. Fakat tasarım savunucusu için böyle bir müracaat hakkı yoktur ve Hume geriye doğru gitmenin bir tasarımcıda durması gerektiğini savunmak için tümevarımsal olarak hiçbir önleyici çarenin bulunmadığında kesin olarak haklıydı. Çünkü hepimiz tek başına *tasarım kanıtından* evrenin tasarımcısının bir yaratıcıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Fakat bu meselenin sonu değildir. Çünkü bir açıdan zihnin veya kastın veya bir öznenin sınırları içindeki açıklamaların böyle durumlarda özellikle en-

6 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Henry D. Aiken (New York: Hafner Publishing Company, 1959), s. 17.
7 Hume, *Dialogues*, s. 34.

telektüel tatmini sağlayıcı göründüğüne işaret edilmelidir. "Saati kim yaptı?" sorusu "saatçiyi kim yaptı?" sorusuna bir cevap gerektirmeksizin akıllı bir saatçi ile tamamen tatminkâr olarak cevaplandırılabilir. (Hume'un kendisi de bunu ortaya koymuştur.) O halde görünen düzen için yorum yapmaya çalıştığımız her yerde akıllı bir öznenin amaçlarının sınırı içindeki açıklamalar tipik olarak kabul edilebilir durma noktaları oluşturur.

Tutarlı bir evren tasarımlı görünür mü?

Yani Hume bir evrenin kendi sakinlerine tasarımlanmış görülüp görülmeyeceğini tartışır. Hume şöyle söyler:

> Her olay, her tecrübe, eşit derecede zor ve anlaşılmazdır; ve her olay, tecrübeden sonra, eşit derecede kolay ve akıllıca görünür... Madde her ne zaman böyle dengeli düzenli ve daimi hareket içinde kalacak biçimde ayarlı olduğunda ve henüz formlarında bir değişmezlik gösterdiğinde onun durumu şimdi gözlediğimiz sanat ve yapının aynı görünüşüne sahip olmalıdır... Dolaysıyla parçaların hayvanlarda, bitkilerde ve onların birbirleriyle hayati ilişkilerindeki kullanılışlarında ısrar etmek boşunadır. Bir hayvanın parçaları böyle düzenlenmedikçe nasıl var olabilecektir? bilmeyi isterdim.[8]

Burada büyüleyici fikirler mevcut. Tamamen doğrudur ki, canlı organizmaları ve özellikle de "bizim dünyamız bir tasarımcı tarafından meydana getirildi" gibi düşünceler formüle etmeye yetecek kadar akıllı canlıları meydana getirmeye yetecek kadar düzene sahip olan herhangi bir evren, bu akıllı organizmalara tasarımlanmış görünür. Fakat bu kabul, Hume'un eleştirisini savuşturur, çünkü tasarım savunucusu tarafından dikkat çekilen en gerçek şey, yeterli kararlılığa ve ilk planda böyle organizmalar meydana getirecek düzene sahip bir dünyanın varlığıdır. Onu gözlemleyecek hiç kimse olmasaydı, dünya olduğundan çok daha düzensiz ve kararsız olurdu. Bizimkinden çok daha az düzenli ve yasalara sahip dünyaları kolaylıkla hayal edebiliriz. Ve dolayısıyla dünyamızın bu gerçeği görebilecek akıllı organizmalar meydana getirecek kadar düzenli olması, önemli bir olgudur. (Antropik prensibi tartıştığımızda, bu bölümde daha sonra bu hususa döneceğiz.)

(3) *Tasarım kanıtı eğer güçlü ise Tanrı'nın bir kanıtı değildir.*

Hume'un eleştirisi, burada tasarım kanıtının tamamen başarılı bir teistik kanıt bile olsa, varlığı kanıtlanan tasarımcının teizmin Tanrı'sından uzak olduğudur. Çünkü eğer sizin tasarımcı fikriniz basitçe kanıt tarafından şekillendiriliyorsa tasarımcının *eşsiz* olduğunu yani tek bir tasarımcı bulunduğunu kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Yine tasarımcının *sonsuz* veya *mükemmel* olduğunu düşünmek için hiçbir gerekçe bulunmaz. Yine tasarımcının *beden-*

8 Hume, *Dialogues*, bu alıntılar yerine göre s. 52, 53 ve 54-5'dendir.

siz olduğunu savunmak için bir nedene sahip değiliz. Tasarımcının *ebedi* veya hala bugün bile var olduğunu düşünmek için de bir neden yoktur. Elbette tasarımcı çok güçlü ve bilgili olmalıdır, fakat niçin *her şeye gücü yeten* ve *her şeyi bilen*? Gerçekten de dünyanın kendisi bazı tasarım savunucularına (Hume'un dediği gibi) "çok hatalı ve mükemmel olmayan" bir varlık olarak görünür. Böyle bir kimse şöyle çıkarsayabilir: Dünya "kendi kusurlu performansından utanarak sonradan terk ettiği bir emekli tanrının ilk kaba bir denemesidir."[9]

Hume'un söylediklerinin çoğu, bu noktada doğrudur. Eğer bir kimse tek başına doğal teoloji yapacaksa, yani tasarım kanıtının üzerine kurulu olduğu analojiden hareketle basit olarak akıl yürütecek ve vahiy edilmiş teolojiyi bir kenara bırakacaksa, teizmin Tanrı'sı kesinlikle tasarım kanıtından çıkmaz. Teizmin Tanrı'sı ile tutarsız olan tasarım kanıtının gücünde eksikli yok, fakat kanıtlanan tasarımcı veya dünyanın tasarımcılarının teizmin Tanrı'sı olması gerekmez. Eğer birisi Tanrı için bir kanıt arıyorsa kesinlikle tasarım kanıtını kullanabilir, fakat olabildiğince başka kanıtlar da bulmalıdır.

Fakat tasarım kanıtının tamamen başarılı olduğunu var sayalım. Yine evrenin çok güçlü, bilgili tasarımcısının veya onların birkaçının varlığını kanıtladığımızı düşünelim. Bu, felsefi ve teolojik olarak yüksek derecede önemli bir sonuçtur. Ateistlerin yanıldığı kanıtlanacak ve natüralizmin de hatalı olduğu ortaya çıkacaktır.

Fakat bunun Hume'un eleştirisine cevap olarak söylenebilmesinden çok daha fazla şeyler vardır. Eğer evrenin tasarımcısının varlığı kanıtlanırsa onun sıfatlarını sormak çok doğal bir durum olur. Örneğin şöyle sorabiliriz: Tasarımcı maddi midir? Bu noktadan tasarımcının teizmin Tanrı'sı gibi olduğu fikrini desteklemek mümkündür. Peter Payne'nin dediği gibi, "fiziksel tasarımcılar fiziğin temel kanunlarına bağlı görülebilir ve bu nedenle onları açıklamak için kullanmak çok zor olabilir."[10]

Şöyle de sorabiliriz: Tasarımcı eşsiz mi? veya birden çok tasarımcı olabilir mi? Richard Swinburne basitlik temeli üzerine tasarımcının bir olmasının çok olmasına göre daha üstün olduğunu savunur.[11] Yine basitlik fikrinin, tasarımcının güçte, bilgide ve özgürlükte sonsuz olması postülasını desteklediğini iddia eder. Eğer birden çok tasarımcı olursa tam olarak ne kadar olmalıdır? Ve onlar niçin işbirliği yapmışlardır? Eğer tek bir tasarımcı var ise böyle soruların sorulması gerekmez. Swinburne'un kanıtlarını değerlendirmeyi sonlandırmayacağım, fakat göstermek istediğim esas nokta, başarılı bir tasarım savunucusunu tasarımcının Tanrı olduğunu kanıtlamaya çalışmak üzere başka

9 Hume, *Dialogues*, s. 38-41.

10 Peter Payne, *Design in the Universe: The Design Argument From the Perspective of Natural Law* (Claremont, California: Claremont Graduate School, 1996). Payne'in sağlam tezi bu bölümü yazarken bazı noktalarda bana yardımcı oldu.

11 Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford University Press, 1979), s. 141.

kanıtlara dönmekten alıkoyan hiçbir şey olmadığıdır. Elbette bu kanıtlar, başarılı olabilir veya olmayabilir. Dolayısıyla tasarım kanıtı teizm için kümülatif durumun önemli bir parçası haline gelebilir.

(4) *Dünyada kötülüğün varlığı tasarım kanıtının ahlaki bakımdan mükemmel bir tasarımcıyı kanıtlamasını imkânsız kılar.*

Benzer şekilde Hume savunur ki, eğer birisi saf doğal teoloji yapar ve yalnızca tasarım kanıtı temelleri üzerine tasarımcı hakkında sonuçlara ulaşırsa dünyada kötülüğün ve acı çekmenin varlığı, ahlaki olarak iyi bir tasarımcının varlığı için bir kanıt olarak tasarım kanıtını yıkar. Tasarım kanıtı ve artı gördüğümüz kötülük, her şeye gücü yeten ve ahlaki bakımdan mükemmel iyi bir tasarımcının varlığını birlikte savunamaz. Çünkü eğer tasarımcı her şeye gücü yeten ise acı çekmenin ve kötülüğün bulunmadığı bir dünyayı yaratma gücüne sahip olmalıdır ve eğer ahlaki bakımdan mükemmel iyi ise böyle bir dünyayı yaratmayı istemiş olmalıdır. Öyle ise dünyada niçin çok fazla açı çekme ve kötülük var? Hume'un Demea karakteri *Diyaloglar*'da bir noktada nihai telafi etme fikri üzerine kurulu bir teodise önerir. Tanrı bütün acıların tamir edileceği tüm hastalıkların iyileştirileceği ve tüm adaletsizliklerin telafi edileceği bir son sağlayacaktır. Fakat ne bu teodise ne de bir başkası, der Hume, tasarım kanıtının kendisinden çıkar. Hume der ki, "(dünyadaki ıstırap ile ilahi iyilik arasındaki) sırf bir mümkün uzlaşırlık, yeterli değildir." Bu saf, karışmamış ve kontrol edilemez sıfatları şimdiki karışık ve karmaşık fenomenlerden (yani dünyada gözlediğimiz tasarım kanıtından) ve sadece bunlardan kanıtlamalısınız."[12] Kötülük probleminin çözülebilmesinin sırf mümkünlüğü, dünyanın tasarımcısının iyi olduğu iddiasını kendi başına kuramaz.

Yine Hume kendi ana iddiasında temel açıdan doğru görünür. Evrende gördüğümüz tasarımdan çıkarılan kanıt, kendi başına kötülük problemine bir çözüm üretemez. En anlamlı sonuç muhtemelen bizim, dünyanın tasarımcısının ahlaki niteliklerini bilemeyeceğimizdir ve diğer kanıtlar ve delillerin bu problemi çözmek için seferber edilmeli olduğudur. Şimdi kötülük problemini çözmek bu bölümün ve hatta bu kitabın amacı değil. Dolayısıyla bu hususu tartışmayacağım. Şunu söylemek yeterli olacaktır ki, hiçbir şey başarılı bir tasarım savunucusunu dünyanın tasarımcısının hem her şeye gücü yeten hem de mükemmel olarak iyi olduğunu, başka temeller üzerine, savunmaya çalışmaktan engelleyemez.[13]

(5) *Tasarım kanıtı zayıf bir analoji üzerine kuruludur.*

Tasarım kanıtı, en azından, onun eski versiyonları, tamamen analoji üzerine kuruludur. Evren bir takım önemli yönlerden bir saat gibidir, denir ki, bu

12 Hume, *Dialogues*, s. 69.
13 *Encountering Evil. Live Options in Theodicy* (Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1981) deki gibi yapmaya çalıştım.

nedenle evren, saat gibi, muhtemelen tasarımlanmıştır. Hume'un beşinci eleştirisi, temel olarak analojinin bir tasarımcı çıkarsamayı desteklemek için çok zayıf olduğu noktasıdır. Evren bir saat gibi değildir. Elbette analojiye dayalı tüm kanıtlar, benzemezlikleri ön varsayar, saatler kesinlikle evrenden tamamen farklıdır. Fakat kendi başına bu olgu, tasarım kanıtını yıkmaz. Bu noktaya daha çok, Hume evrenin bir makineden daha çok bir organizma gibi olduğunu önerir. Dahası Hume der ki, evren mutlak olarak eşsiz bir şeydir ve başka hiçbir şey ona benzemez. Dolaysıyla evreni başka bir şeyle benzetme üzerine kurulu hiçbir kanıt ikna edici olamaz. Sonuç olarak biz yalnızca evrenin küçük bir uzay ve zaman dilimini gözleriz. Bu tür bir örnekten bir tasarımcının gereğini nasıl çıkarabiliriz?[14]

Burada Hume'un eleştirisini açıklamanın bir yolu vardır: Tasarım kanıtı, eğer biz, diyelim ki, 100 tane evreni ve her birinin bizimki gibi aynı şekilde tasarımlandığını tecrübe etmiş olsak ve onlardan 99 tanesinin de bir tasarımcı tarafından tasarımlandığını bilsek, iyi bir kanıt olabilirdi. Dolayısıyla (tasarımlanıp tasarımlanmadığını bilmediğimiz) bizim evrenimizin de gerçekten tasarımlandığını analoji ile çıkarabilirdik. Fakat 'evren' ifadesi insanlar tarafından tecrübe edilen veya edilmeyen her gerçek şeyi içine alır ve bu nedenle 100 tane evren olması fikri tutarsızdır. Kesinlikle başka mümkün evrenler vardır ve benim modal bağlamda "mümkün dünyalar"dan konuşmaya itirazım yok. Fakat yalnızca tek bir fiili evren vardır. Dolayısıyla evreni kendisine benzetebileceğimiz bir başka şeyle kıyaslayacak hiçbir şeye sahip değiliz. Tasarım kanıtı zayıf bir analoji üzerine kuruludur ve bu nedenle başarısızdır.

Şimdi Hume'un bazı eleştirileri burada doğrudur, fakat vereceğim nedenlerden dolayı tasarım kanıtını çürütmeyi sağlamazlar. Gerçek şu ki analojiden çıkarılan tüm kanıtlar doğası gereği çürük ve kişiye-görelidir. Muhtemelen bir *x* belirli bakımlardan bir *y*'ye benzerdir ve başka bakımlardan ise benzemezdir. Ben *x* ve *y*'nin benzer olduklarını ve hatta belirli bir çıkarımı desteklemek için yeteri kadar benzer olduklarını düşünebilirim ve siz düşünmeyebilirsiniz. Eğer ben x ve y arasında gördüğüm benzerlikten bir kanıt çıkarırsam tehlike, sizin benzerliği basitçe veya yeteri kadar görmediğiniz için, iyi bir nedenle benim kanıtımı reddedemeyeceğinizdir. Muhtemelen (Philo karakterinin dili ile) Hume'un önerdiği neden, evrenin bir saat veya bir evden daha çok bir organizma gibi olduğudur, çünkü saatlerin ve evlerin tasarımlandığını biliriz, fakat organizmalarla ilgili olarak bunu bilmeyiz.

Fakat Hume'un bazı eleştirileri, basit biçimde yanlıştır. Evren eşsiz bir şey olabilir, fakat onun tüm öğeleri, nitelikleri ve süreçleri eşsiz değildir. Evrendeki bazı şeyler ve olaylar, evrendeki diğer şeylere ve olaylara benzer. Ayrıca biz,

14 Hume, *Dialogues*, s. 18, 21-5, 42-3, 47-8, 50.

mutlak olarak eşsiz olsun veya olmasın, tüm evren ve onun kaynakları hakkında kesinlikle konuşabiliriz. Kozmologlar bunu kendi bilimlerinin önemli bir parçası sayarlar. Büyük patlama teorisi, rakip hipotezleri kadar, eğer Hume haklı ise, geçersizdir. Bilim adamları evrenin yaşı, boyutu ve genişleme oranı hakkında rasyonel çıkarımlara ulaşmakta başarısızlardır. Richard Swinburne'un işaret ettiği gibi, insan ırkı da açık biçimde eşsiz olduğu için, fiziksel antropologlar onun kaynağı ve gelişimi hakkında rasyonel sonuçlara tam olarak ulaşamazlar.[15]

Ayrıca *her şey*, birçok bakımdan eşsizdir. Muhtemelen Bill Clinton da birçok bakımdan eşsizdir, örneğin o, 1990 ve 1995 arasında Arkansas valiliğinden seçilerek Birleşik Devletler başkanı olan ilk kimsedir. Fakat onun hakkında analojiye dayalı hiçbir akıl yürütmenin uygun biçimde yeterli çıkarımlara ulaşamayacağını söylemek tuhaf olmalıdır. Bu açıkça böyledir, çünkü eşsiz şeyler bile başka şeylerle ortak niteliklere sahiptir.

Ve yalnızca evrenin küçük bir parçasını tecrübe ediyor olmamız doğru olsa da Hume'un yaptığı gibi, parçalardan bütüne doğru gidemeyeceğimizi söylemek tamamen yanlıştır. Aşina olduğumuz (söyleyebileceğimiz kadarıyla) evrenin parçalarını yöneten temel yasalar bütünü de yönetir. Dikkat edin, yalnızca evrenin oluştuğu maddenin küçük bir parçasını tecrübe ediyoruz, fakat tecrübe ettiğimiz tüm madde moleküllerden oluştuğu için evrendeki tüm maddenin moleküllerden oluştuğunu söylemekte duraksamıyoruz.

Evren bir saat gibi midir? Bazı bakımlardan kesinlikle öyledir. Fakat onun bir saat gibi bir akıl tarafından tasarımlandığını çıkarsamayı destekleyecek *kadar* bir saat gibi midir? Bir organizma gibi olmaktan daha çok bir saate mi benzer? Bunlar zor ve karmaşık sorulardır. Hume'un beşinci eleştirisi genellikle tasarım kanıtına onun en önemli itirazı olarak kabul edilir. Ben onun tasarım kanıtını çürüttüğünü sanmıyorum. Fakat belki de bunun nedeni, benim evren ile saat arasında önemli benzerlikleri görenlerden birisi olmamdır. Bu benzerlikleri görmeyenlere göre eski tasarım kanıtı ikna edici olmayacaktır.

IV. Tasarım Kanıtının Eleştirisi Olarak Evrim

Şimdi de evrim teorisine bakalım. Yukarıda belirtildiği gibi, 1859'da Darwin kendi biyolojik evrim teorisini ortaya koyan *Türlerin Kökeni*'ni yayınlar. Hem teoloji hem din felsefesi üzerinde doğrudan ve güçlü bir etki yapar. Bu etkinin tezahürlerinden birisi, çoğu insanın tasarım kanıtının artık geçerli olmadığı sonucunu çıkarabilmeleri olmuştur. Bunun nedeni Darwin'in organizmalardaki görünen tasarım ve karmaşıklığı akıllı bir tasarımcıya başvuru gerektirmeden açıklama yolu bulmasıdır.

15 Swinburne, *The Existence of God*, s. 117.

Darwin teorisinin üç önemli özelliği şudur: (1) rastgele genetik değişim (bu değişiklikler mutasyonlarla olur ve bazen rasgele genetik kopya ile de geçekleşir), (2) doğal seçilim (az olan kaynaklar için rekabet içinde en uygun olan bu türler ve organizmalar hayatta kalacaktır.), (3) kendini-kopyalama (genetik yapılar yavrulara geçer ve doğal seçilim yoluyla genetik yapılar yarışan avantajların hayatta kalmasını sağlar). Bu üç faktör, der Darwin, -evrendeki düzenlilikler ve doğal yasalarla birlikte- uzun zaman sonra karmaşık ve sofistike organizmaları üretir.

Eğer Darwin haklı ise evren için görünen tasarımlanmış biyolojik sistemleri kör biçimde yani herhangi bir teleoloji veya akıllı tasarımcı olmaksızın üretmek mümkündür. Tasarım kanıtının düşmanlarına Darwin'in büyük hediyesi, yapabildiği kadar bir *teori* sunmasıdır. Şimdiye kadar Darwin'in teorisi, iyi gelişmiş ve birçok insan için ikna edici olmuştur. Bu, tamamen natüralist bir teoridir, Tanrı'ya veya bir akıllı tasarımcıyı söz konusu etmez. Tasarım kanıtı ve evrenin bir tasarımcısına inanç için bu sonucun önemi, Darwin'in savunucusu ve çağdaş bir bilim adamı olan Richard Dawkins tarafından iyi sahiplenilir: "Darwin'den önce ateizm entelektüel olarak makul iken Darwin onu entelektüel açıdan tam bir ateist olmak için mümkün hale getirdi."[16]

Darwin'in teorisinin ilk kötü sonucu, tasarım kanıtının birkaç entelektüel birinci sınıf savunucusuna sahip olmuş olmasıdır. Fakat evrimin tasarım kanıtını çürüttüğünü düşünmek tamamen bir hatadır. Bu, diğerleri arasında, İngiliz teolog F. R. Tennant'ın (1866-1957) çalışması ile gösterilir ki onun "daha geniş teleolojik kanıtı" benim asla tasarım kanıtı olarak adlandırmayacağım şeyin ilk önemli versiyonudur ve onun kanıtı evrimi öngörür.[17] Yer darlığı sebebiyle Tennant'ın kanıtını burada ele almayacağım. Onun tasarım kanıtına hiç benzemediğine dikkat çekeyim. O, (evrimin açıklayabildiği) adaptasyonun özel durumlarına vurgu yapmaz, fakat doğanın genel düzeni ve onun inorganik çevrenin yaşam için uygunluğunda ısrar eder.

V. Tasarım Kanıtının Daha Yeni Versiyonları

Şimdi tasarım kanıtı olarak kabul etmediğim şeylere bakma zamanı geldi. Burada herhangi bir düşünür üzerine odaklanmak istemiyorum, fakat çağdaş tasarım savunucuları arasında geniş ölçüde kullanılan birçok kanıtı bir arada göstereceğim. Bu tür kanıtların çoğu "iyi ayarlanmış olma" (fine-tunnig) olarak adlandırılan başlık altına girer. Bunun merkezi fikri doğanın temel düzenliliklerinin veya yasalarının ve kozmolojik yapısının yaşam hatta akıllı yaşama izin verecek derecede dakik olarak ayarlanmasıdır. Bu tür kanıtların

16 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* (New York: W. W. Norton ve Co., 1986), s. 10.

17 Bak. F. R. Tennant, Philosophical Theology, 2 cilt, (new York: Cambridge University Press, 1928).

bazısı (Tennant'ınki gibi) evrimi öngörmez. Bazıları ise onu tamamen reddeder ve bazısı da teorinin bir kısım parçalarını kabul eder ve geri kalanını reddeder. (örneğin: çeşitli noktalarda evrim sürecine ilahi rehberliğin müdahalesini öngörür) Ve bazıları da evrimi tamamen göz ardı eder. Bununla birlikte, hepsi de evrenin akıllı bir tasarımcısının varlığını savunur.

Önceki tasarım kanıtı versiyonları gibi çağdaş versiyonlar, tümdengelimin zıddına olarak, ihtimaliyetçidir. Yani sonucu çıkarmak için kullanılan öncüller, sıkı biçimde onu gerektirmekten çok, muhtemel olduğunu göstermeye yöneliktir. Ana farklılık (1) (dikkat edildiği üzere), bu tür kanıtların biyolojik karmaşıklık veya adaptasyonun özel durumlarından çok, iyi ayarlanmış genel düzen örneklerine başvurmasıdır. (2) Bu kanıtlar öncelikle (Darwinci açıklamaya yatkın olabilen) yaşam bilimlerindeki olgulardan çok fizik, astronomi ve kimyadaki olgular üzerinde durur. (3) Belirli amaçlara az başvuru yapar, (gözün görme amacı için tasarımlanmış olduğu gibi) fakat dahası yaşamı veya akıllı yaşamı ortaya çıkaran genel amacın üzerinde durur. (4) Onlar öncelikle analojiye dayalı olmaktan ziyade en iyi açıklama için çıkarımlara dayalı akıl yürütmelerdir.

Çağdaş tasarım savunucuları tarafından yapılan bazı hususlar ve bazı farklı bilim dallarındaki gelişmeler söz konusudur. Ancak bir kaçına değinmek mümkün olacaktır. Gerçekten de –söyleyebileceğim kadarıyla, literatürde tartışılan ellinin üzerinde böyle konu vardır- yaşam için iyi ayarlanmış görünen *çoğu* özellikler en yeni tasarım kanıtının büyük alanlarından birini oluşturur. Bina edilecek etkili bir kümülatif durum vardır.

En yeni tasarım kanıtı, fiziğin temel sabitlerine veya kozmik sabitelere vurgu yapar. Bunlar yer çekimi, ışık hızı, güçlü kuvvet veya zayıf kuvvet, temel parçacıkların basit özellikleri (örneğin, kütle, elektrik yükü ve spin) Planck sabiti gibi özelliklerdir. Genel nokta, tüm bu sabitlerin, yani kolaylıkla olduklarından tamamen daha farklı olabilecek ve nedensel olarak birbiriyle tamamen ilişkisiz değerlerin, eğer yaşam mümkün olacaksa, çok dar bir çizgide gerçekleşen değerler olması gerektiğidir. Eğer onlardan herhangi biri çok az bile değişse idi, yaşam (en azından bildiğimiz gibi olanı) ortaya çıkmazdı.[18]

(1) *Büyük patlamanın genişleme oranı*

Büyük patlamadan hemen sonra maddenin birbirinden ayrılan parçalarının uzaklaşma hızı, evrenin yoğunluğuna yani var olan maddenin tam da

18 İyi ayarlanmışlık örneklerine yer veren pek çok çağdaş felsefeci ve bilim insanı vardır. Bazı iyi kaynaklar şunlardır: John Leslie, "The Prerequisites of Life in Our Universe", içinde G. V. Coyne ve J Zycinski (eds), *Newton and the New Direction in Science* (Vatican: Citta del Vaticano, 1988); John Barrow ve Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986); ve William L. Craig, The Teleological Argument and the Anthropic Principle", William L. Craig ve Mark S. McLeod (eds), *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays* (Lewiston, Maine: The Edwin Mellen Press, 1990), s. 127-53.

miktarına bağlı olarak iyi ayarlanmış görüntüsü vermektedir. Galaksiler (ve dolayısıyla yıldızlar ve gezegenler), eğer evrenin toplam madde miktarı ve genişleme hızı birbirine iyi ayarlanmış olmasaydı, imkânsız olurdu. Toplam madde miktarına bağlı olarak genişleme hızı, daha hızlı olsaydı maddenin alt parçacıklarının birbirini çekim gücünü aşacak ve böylece bırakın gazlardan meydana gelen galaksileri, hiçbir gaz meydana gelemeyecekti. Yine toplam madde miktarına göre yayılma hızı, daha yavaş olsaydı, daha çok çekim gücüne neden olacak ve evren milyarlarca yıl önce kendi içine çökmüş olacaktı. Yayılma hızı tehlikeli biçimde tüm maddenin tamamen dağılması ile kendi içine çökmesi arasında bir sınır çizgisinde durmaktadır. Bilim felsefecisi J. P. Moreland bu hususu şöyle özetler: "Milyon kere milyonda bir parça eksiklik, sıcaklığın on bin derecelerin altına inmesinden önce, çökmesine yol açardı. Bir milyonda bir artış ise galaksilerin, yıldızların ve gezegenlerin oluşumunu engellerdi."[19] Tasarım savunucuları, bu iyi ayarlanmışlığı zihninde yaşamı yaratmayı amaçlayan akıllı bir tasarımcının kanıtı olarak ele alıyorlar.[20]

(2) *Güçlü kuvvet*

Güçlü nükleer kuvvet, atom altı yapıdaki çeşitli temel parçacıkları (örneğin: nötronları, protonları ve quarkları) birbirine bağlayan nedendir. Açıktır ki, güçlü nükleer kuvvetteki yüzde birlik bir artış veya azalma, karbonun yıldızlarda nükleer sentezini imkânsız hale getirirdi. Hafif bir artma tüm karbon varlığının oksijene dönüşmesine yol açar, hafif bir azalma ise yalnızca hidrojenden oluşan bir evren ortaya çıkarırdı. Ve elbette karbon yaşam için zorunludur. [21]

(3) *Zayıf kuvvet*

Zayıf nükleer kuvvet, radyoaktif bozunum, fizyon ve füzyon gibi nükleer süreçlerden sorumlu ve güneşten gelen enerjiyi de içeren olgudur. Zayıf kuvvetle ilişkili iyi ayarlanmış olmanın bir çok örnekleri vardır. Ben sadece birini söyleyeceğim. Büyük patlamadan hemen sonra, evren helyumun şekillendiği süre boyunca kısa bir zaman dilimi nükleer füzyon sahipti. Görünüyor ki zayıf kuvvet daha güçlü olmuş olsaydı büyük patlamanın neden olduğu yanma, Leslie'nin dediği gibi, "helyum safhasının sonrasına ilerleyecek ve tamamen demirleşme gerçekleşecekti. Füzyon-destekli yıldızlar imkânsız hale gelecekti."[22] Yani onlar için yakacakları hiç hidrojen bulunmayacaktı. Fakat

19 J. P. Moreland, *Scaling the Secular City: A defense of Christianity* (Grand Rapids, Michiagn: baker Book House, 1987), s. 52-3.

20 Bu paragrafta gösterilen bazı hususlar için bak: Stephen Hawking, *A Brief History of Time: Form the Big Bang to Black Holes* (New York: Bantam Books, 1988), s. 121-2; ve Paul Davies, *The Accidental Universe* (Cambridge: Cambridge Universitv Press, 1982), s. 89.

21 Bak: John Leslie, "Modern Cosmology and Creation of Life" içinde: Ernan McMullin (ed.) Evolution and Creation (Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), s. 112. Ayrıca bak: Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 129.

22 Leslie, Universe, s. 34.

zayıf kuvvet, daha zayıf olmuş olsaydı bu seferde evren sadece helyumdan meydana gelmiş olacaktı.[23]

(4) *İzotropi*

İzotropi, tüm yönlerdeki düzenliliği ve tek biçimliliği ifade eder. Burada ise şaşırtıcı ve bilmecemsi olan evrendeki arka alan sıcaklığının, sadece yüz binde bir gibi, hafif şekilde bölgeden bölgeye değişmesi olgusunu ifade eder. Bilmece, bu olgunun nasıl yorumlanacağıdır. Çünkü farklı bölgeler birbirine nedensel etkide bulunamayacak kadar birbirinden çok fazla uzaktır. Hatta büyük patlamanın en erken durumlarında bile bölgeler nedensel etkiye sahip olmak için çok büyük oranda birbirinden ayrı bulunuyordu.

Ek olarak, var olan madde şaşırtıcı biçimde evrendeki dağılımı bakımından izotropiktir. Evren dünyadan hangi yönden bakarsak bakalım, önemli değildir, aynı güzellikte görünür. Çok küçük ölçekte bu noktada istisnalar vardır. Örneğin astronomlar, kendi sınırları içindeki az bir madde hariç kendi kıyılarında galaksileri kapsayan uzayda geniş kabarcıkların farkındadırlar. Hala evren şaşırtıcı biçimde ilk durumlarında izotropik olmuş olmalıdır. Bu büyük patlamanın etkisi olan ve tüm evreni kaplayan tek biçimli "arka alan radyasyonunun" kanıtıdır. Tek biçimlilik tam değildir- bölgeden bölgeye açık değişiklikler vardır- fakat biraz karşıt-izotropi galaksilerin şekillenmesi için de gereklidir.

Ancak ana nokta, hem zemin sıcaklığındaki hem de maddenin dağılımındaki küçük değişikliklerin hayatı imkansız kılabilir olmasıdır. Eğer ilk başta evren önemli derecede izotropik olmasaydı –kesinlikle mümkün görünüyor- evrenin maddesi, kara deliklere doğru çökerdi. Eğer neredeyse tamamen izotropik olsaydı da evren karşıt-izotropik bölgelerin dışındaki düzenlilikten kaynaklanan ısı ile yok olurdu. Problem, bildiğimiz gibi, şekillenmesi için zorunlu olan evrenin kesinlikle yüksek derecede imkânsız incelikte dengeye sahip olması olgusunu nasıl açıklayacağımızdır. Paul Davies, "en azından, milyar kere milyarda bir, yıldızlı gökyüzüne karşı tuhaflığa" yer verir.[24]

(5) *Dünyanın termal özellikleri*

Dünya, çoğu nedensel olarak birbiriyle ilgisiz olan ve kendisini termal olarak yaşama elverişli kılan bazı özelliklere sahiptir. Onlardan birinin görülebilecek kadar küçük değişimi bile yaşamı imkansız kılardı. Üç şey söyleyeyim. Dünya, yüzeyi üzerindeki sıcaklığın yaşam için uygun olacağı kadar güneşten uzaktır. Michael Hart bazı kabul edilen eksik bilgisayar uyarlamaları (ilgili tüm etkenler henüz bilinmiyor) kurguladı ve yine de şu sonucu ortaya çıkardır: Eğer dünya güneşten yüzde 5 derece daha yakın ya da yüzde 1 derece daha yakın olsay-

23 Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 129. Ayrıca bak: Payne, *Design in the Universe*, s. 82-7.
24 Bu hususların çoğu için bak: Paul Davies, *Other Worlds* (London: Dent, 1980), s. 56, 106-1, 168-9.

dı hayat mümkün olmazdı.[25] Dünya yine kendisini ultraviyole radyasyondan ve aşırı sıcaklıklar gibi diğer tehlikelerden koruyan bir atmosfere sahiptir. Yine dünya, kendisi için bir termostat gibi hizmet gören ve dahası kendisini yüksek sıcaklıklardan koruyan, yüzeyinin çoğunu kaplayan geniş okyanuslarla kaplıdır.

(6) *Su*

Suyun varlığı, karbon temelli yaşam için özsel olduğu kadar, tasarım savunucularının akıllı tasarımcının kanıtı olarak kabul ettikleri iyi ayarlanmışlığın diğer bir örneğidir. Örneğin karbon dioksit, karbolik asit ve klorofil gibi yaşam için zorunlu olan başka elementler söz konusudur, fakat suyun eşsiz nitelikleri onu özel kılar. Su, çok yüksek erime, kaynama ve buharlaşma noktalarına sahiptir (bu son özellik, suyu çoğu yaşayan canlıların terleme ile avantaja döndürdükleri. buharlaşma ile mükemmel bir serinletici sıvı yapar). Buz yüzer, çünkü (çok alışıldık olarak diğer cevherlerle karşılaştırıldığında) su, kendı katı durumunda sıvı durumunda olduğundan daha hafiftir. Bu durum, buzun suyun yüzeyinde koruyucu bir örtü olarak hizmet görmesine neden olur (eğer buz, sudan daha ağır olsaydı göllerin ve denizlerin dibine batabilir ve devamında onları dondurabilirdi.) Su, etkili biçimde sıcaklığı korur, çünkü çok yüksek bir ısınma derecesine sahiptir ve bu (dikkat çekildiği gibi) sıcaklıkları dengeli kılmaya hizmet eder. Canlı varlıkların büyük ölçüde sudan oluşmasından dolayı onun yüksek kaynama derecesi canlıları dengede tutan kimyasal reaksiyonları sağlar (düşük kaynama noktası, canlı bedenlerinin çok hazır biçimde "kaynama ile" ölebilecekleri anlamına gelir).[26]

Yine böyle birçok özelliği sayabiliriz, fakat bu kadarı, "iyi ayarlanmışlık" ile tasarım savunucularının kastettikleri anlamı vermek için yeterlidir. Tüm bu noktalar (dikkat çekildiği gibi ve çoğu diğerleri) en yeni tasarım savunucuları tarafından konu edilir, genel doğa yasaları ve temel kozmolojik sabitlerle ilgili olan bu öğelerin, yaşam için gerekli fiziksel şartlarla ilgili olan öğelerden daha kuvvetli olduğunda oy birliği var gibi görünüyor.

Fakat yeni tasarım savunucularının tüm bu noktalardan çıkardığı genel sonuç, eğer başlangıç koşulları veya evrendeki temel sabitler şimdi olduklarından küçük bir şekilde farklı olsaydı yaşam veya benzeri bir şeyin çıkmasının imkânsız olacağıdır. Ayrıca dikkat edin, "Her şeyin teorisi" (HŞT), tartıştığımız sabitlerin çoğunun değerlerinin tamamen birbirinden bağımsız olduğunu söyler. Öyle ise belirli dar bir çerçevede (ki kendinde güçlü bir şekilde bir tasarımcıya işaret eder) geçerli çoğu farklı sabitlerin hakkında konuşmuyo-

25 Bak: Michael Hart, "Atmospheric Evolution, the Drake Equation and DNA: Sparse Life in an Infinite Universe", içinde: John Leslie (ed.), *Physical Cosmology and Philosophy* (New York: Macmillan, 1990).

26 Bak: Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 133; ve Bernard Ramm, The Chiristian View of Science and Scripture (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1954), s. 148. Ramm'ın kitabı, çoğu noktada eskidir, fakat hala değerli bir çalışmadır.

ruz sadece, -dahası yaşam için zorunlu olan- çeşitli güçler arasındaki kesin ve dar ilişkiler hakkında konuşuyoruz.

William L. Craig akıllı bir rehberlikten uzak olarak evrende yaşamın çıkmasını, belirli bir numarayı veren rulet tekerleğine değil sadece, dahası Monte Carlo'daki tüm rulet tekerleklerine, birbirinden tamamen ilgisiz olarak, aynı anda dar sınırlar içinde ve aralarında kesin matematiksel ilişkiler taşıyacak şekilde belirli sayıları vermesine benzetir.[27] Diğer bir deyişle, yaşamsız bir evren veya en azından karbon temelli yaşamsız evren, yaşam bulundurandan daha çok muhtemeldir. Buna binaen, tasarım savunucuları şu sonucu çıkarıyorlar: Bizim burada sahip olduğumuz şey, ya fiilen imkansız olduğu kadar matematiksel olarak da imkansızlık olan büyük bir şans ya da amacı yaratmak olan belki de hatta zeki, bilinçli ve ahlaki olarak yaşamı fark eden akıllı bir tasarımcı tarafından iyi ayarlanmış olmanın kanıtıdır.

VI. Daha Yeni Tasarım Kanıtının Eleştirileri

Şimdi, tasarım savunucularının vurguladığı iyi-ayarlanmış çoğu öğeler, bilim adamları tarafından keşfedilen veya rapor edilen hususlardır. Böyle meseleler hakkında yazan bilim adamlarının çoğu, iyi ayarlamışlık gösteren durumları etkileyici bulurlar. Fakat onların hiçbiri, bırakın evrenin bir tasarımcısına, Tanrı'ya bile inanmazlar ve pek çok filozof da ateisttir. Dolayısıyla doğal olarak şu soru akla gelir: Bir tasarımcının varlığını kabul etmeyi reddeden bu kültür, iyi ayarlanmış bu durumları nasıl cevaplandırıyor? Yani yeni tasarım kanıtına ateistin karşı saldırısı nedir?

Cevap, bir kaç böyle yanıtların olduğudur. Bazıları burada açıklanacak bir problem olduğunu inkâr ediyor- sayılar yanlıştır, yasalar farklı olabilirdi, yaşam çoğu şartlar altında mümkündür. Fakat burada alışıldık hiçbir şey olmadığı fikri, ateistlerin tüm görünen iyi ayarlanmışlıklara yanıt verecek bir kanıt kurmaya güçlü bir ihtiyaç hissetmeleri ile reddedilir. En azından *görünen* kozmik teleoloji çok aşikârdır. Başkaları (Hume'un yaptığı gibi) evrenin, bir anlamda, kendini kendini düzenlediğini ileri sürerler. Fakat ben en popüler iki cevap, antropik prensip ve çoklu evrenler kuramı, üzerinde duracağım.

Antropik prensip

"Antropik prensibin" bazı versiyonları var. Zayıf versiyon olarak anılan (WAP) üzerine eğilelim. Burada Barrow ve Tipler'in versiyonları şöyledir:

> WAP: Tüm fiziksel ve kozmolojik niteliklerin gözlenen değerleri, eşit biçimde muhtemel değildir. Fakat onlar, karbon temelli

27 Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 134.

> yaşamın evirilebileceği bölgelerin varlığı için gerekli olan ve evrenin böyle olmak için yeteri kadar yaşlı olması için gerekli olan değerlerle sınırlıdır.[28]

Diğer bir deyişle, gözlemciler olarak evrendeki varlığımızdan zorunlu olarak akıllı yaşam için gerekli şartların karşılandığı çıkar. Buna binaen bizim varlığımızla uyumlu olan değerleri gözlemlemeyi beklemeliyiz; bizim varlığımız çeşitli yasalara ve sabitlere değer biçen bir seçim etkisidir.

Bu kanıtın sonucu şöyledir: Yaşama izin veren yasalar ve sabitlerle bir evreni gözlemlememizden şaşırmamalıyız. Diğer bir deyişle, görünen tasarım için hiçbir açıklama gerekli değildir ve beklenmemelidir. Çünkü eğer evren olduğundan başka olsaydı biz burada olmazdık. Biz burada olduğumuzdan dolayı evreni olduğu gibi bulmayı beklemeliyiz.

Bu iyi bir kanıt değil mi? Gerçekten de reddetmesi çok zor görünüyor. Eğer evren, onun içinde var olan gözlemciler tarafından gözleniyorsa, bu gözlemcilerin varlığı için gerekli nitelikler her neyse onlara sahip olması gerektiği kesinlikle doğrudur. Fakat bu saçma gözlem açık bir tasarım bulunduğu fikrini olumsuzlayamaz ve bizim gördüğümüz aşikâr tasarımı açıklayamaz. Eğer bizim varlığımız bazı temel şartların karşılanmasına bağlı ise ve bundan dolayı biz var isek bu şartların karşılanmasına şaşırmamalıyız. Yeteri kadar doğrudur. Fakat bu, şartların karşılanması gerçeğinin açıklanması için gerekli hiçbir şey söyleyemez.

Bazı filozoflar hikâyeler yolu ile bu işte bir hatanın bulunduğunu göstermeye çalışırlar. Örneğin Richard Swinburne:

> Var sayalım ki, çılgın bir adam bir kurbanı kaçırır ve bir kart karma makinesi ile bir odaya kapatır. Makine on kart paketini aynı anda karar ve her bir paketten bir kart çeker ve aynı anda on kartı gösterir. Kaçıran kimse kurbana şöyle söyler: kendisi kısaca makineyi çalışacak biçimde ayarlayacak ve makine ilk desteleri gösterecek, fakat her bir paketten asların bulunduğu bir deste ortaya çıkmazsa makine aynı anda kurbanı öldürecek bir patlamaya ayarlanmıştır. Sonuçta kurban makinenin kardığı kartları göremeyecektir. Makine çalışmaya başlar ve makinenin her bir paketten bir as çekmesi kurbanı sevindirir ve rahatlatır.[29]

Kurbanın ise "on kartın da as çıkmasının nedenini, eğer böyle olmasaydı ben burada olmayacaktım diye hiçbir açıklama gerektirmediği biçiminde cevapladığını" var sayalım. Bu açıkça yetersiz bir cevaptır. Kartların oldukları gibi çıktığı ve bu nedenle kurbanın hayatta kaldığı doğru değildir. Çok açık

28 Barrow ve Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 15.
29 Swinburne, *The Existence of God*, s. 138. Bu bölümde tartışılan konular için ayrıca bak: Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 135-46; Payne, *Design in the Universe*, s. 105-98.

biçimde, şaşırtıcı bir şeyler açıklanmadan kalmaktadır. Niçin makine ilk çekilişte (kurbanın yaşamasına izin verecek şekilde) on tane as çekti?

Benzer biçimde evrenin iyi ayarlamışlığının nedenini açıklama problemi ortada kalmaya devam eder. Doğrudur ki, biz hayatın çıkmasına için vermeyen bir evrende şartları gözlemleyemeyecek olmamıza şaşırmamalıyız. Yani bizim varlığımızla uyuşmaz olan bir evreni görmememiz bizi şaşırtmamalıdır. Fakat bizim canlı ve akıllı yaratıklar olarak var olmamızı gözlemlememize şaşırmalıyız. Şaşırtıcı olan ve hala bir açıklama gerektiren şey, yaşamı için son derecede imkânsız olan şartların bütünüyle gerçekleşmiş olmasıdır.

Çoklu evrenler

İyi ayarlanmışlığı kabul eden fakat bir tasarımcıyı kabul etmeyenler tarafından dikkat çekilen diğer önemli bir kanıt de 'çoklu evrenler' kuramı veya bazen adlandırıldığı şekliyle 'dünyalar gurubu' teorisidir. (Bu kuram çoğu zaman WAP ile birleştirilir.) buradaki fikir, görünen evrenimizin yalnızca birçok -belki sonsuz sayıda olabilir- mümkün veya fiili evrenlerden biri olmasıdır. Şimdi burada 'evren' terimi ile yapılacak birçok iş var. Fakat kolaylıkla ertelenebilir. Başında işaret edildiği gibi çoğu insan, evreni gerçek olan her şey, var olan her şey olarak düşünür. Ve eğer bu anlamı kabul edersek tanım gereği "başka evrenler" olamaz. Bununla birlikte çoğu fizikçi başka evrenler hakkında rahat rahat konuşabilir. Çünkü göreceğimiz sebeplerden dolayı onlar, "evren" terimini farklı anlamlarda kullanırlar. Belki herhangi bir büyük patlamadan sonra ortaya çıkan gerçeklik veya görülebilen herhangi bir alanda ne var ise o yahut da çoğu paralel gerçekliklerden herhangi birinde var olan anlamında olabilir. Dolayısıyla konu, sadece tanımlama ile bu teorilere karşı düzenlenemez.

Dünyalar gurubu tezinin geliştirildiği birkaç yöntem var. Biz bunlardan sadece üçünü ele alacağız.

(a) Evrenin salınım içinde gidip geldiği ve birçok büyük patlamalar gerçekleşip bunun sonucunda da evrenler meydana geldiği, her bir salınımın yeni yasalar ve sabitler düzeni ortaya çıkardığı söylenebilir. (b) Şimdiki evrenin yasalarının ve sabitlerinin bizim bölgemizden daha farklı olduğu nedensel olarak ilişkisiz yerleri vardır, denebilir. (c) Veya quantum fiziğinin yorumları "çoklu evrenler" teorisine uyarlanabilir. Herhangi bir quantum ilişkisinde denebilir ki, tüm mümkün durumlar, sürekli yeni evrenler yumurtlayarak bazı evrenlerde veya diğerlerinde fiilen gerçekleşir.[30] Değişik paralel evrenler birbirleriyle ilişkisizdir. Herhangi bir gözlemci tek bir evren gözler. Kuramı Davies şöyle özetler:

30 Fizikçi Hugh Everett bu teorinin kâşifidir. O'nun eserine bak: "Relative State Formulations of Quantum Mechanics", *Review of Modern Physics*, sayı: 23 (1957), s. 454-62.

> Her bir galaksideki her bir atomu sürekli olarak bu tip titreşen aktivitede meşgul ve böylece tekrar tekrar dünya meydana getiren ve olağanüstü çok sayıda kendisinin karbon-benzeri kopyalarını çıkaran bir sistem olarak görmeliyiz. Evren dolayısıyla dalları ve alt dalları olan bir ağaca benzetilebilir. Her bir dal birbirinden farklıdır. Belki birkaç ferdi atomun ayarları ile ayrılabilir. Bununla birlikte sonsuz bir paralel evrenler dizisi tüm mümkün fiziksel evrenleri yansıtan örnekler olacaktır.[31]

Bu teoride önemli nokta doğal yasaların ve kozmik sabitlerin tüm veya çoğu mümkün kombinasyonlarının bazı yerlerde gerçekleşmesi ve onların çoğunun akıllı hayatı ortaya çıkarmazken ancak bazılarının (bizim evrenimizi içerenlerin) bunu başarmasının şaşırtıcı olmamasıdır.

Bu görüşlerin her biriyle ilgili problemler söz konusudur. Örneğin üçü de şu itirazla yüz yüzedir. Onlar için iyi ayarlanmadan ayrı olarak akıllı bir yaşamın varlığı ve kozmik bir tasarımcıdan kaçınma isteklerinin geçerli bir kanıtı yoktur. Buna binaen onlar kendileri hakkında bir ümitsizlik havasına sahiptir.

(a) Salınan evrenle ilgili olarak, büyük patlamanın başlangıç hareketinin üstesinden gelecek ve büyük çöküşe neden olabilecek yeterli madde bulunduğu açık değildir. Dahası eğer böyle yeteri kadar madde olsa bile sonraki büyük patlamayı gerçekleştirecek bir gücün bulunduğu da açık değildir. Craig "evrenin salınmasına neden olabilecek bilinen hiçbir yasanın olmadığını" söyler.[32] Temel yasaların ve sabitlerin her zaman yeniden karılacağını (ki elbette bu gereklidir, eğer bu teori iyi-ayarlanmışlığın teistik yorumlarına geçerli bir alternatif oluşturacaksa) nasıl bilebiliriz?[33] Zaman varsayımsal olarak büyük patlama ile başladığından dolayı, onların kendi büyük patlamalarından çıkan çeşitli evrenler birbirleriyle zamansal olarak nasıl ilişkili olabilir? Burada fizikçiler en azından söylemek gerekirse anlaşılmazdırlar.

(b) Gerçekten var olan evrende nedensel olarak ilişkisiz uzay bölgeleri vardır. Fakat fiziksel yasaların ve sabitlerin bölgeden bölgeye değiştiğine dair kanıt yoktur. Ve bu, eğer bu teori iyi ayarlanmışlığın geçerli bir ateist yorumunu oluşturacaksa, gerekli olan şeydir. Yalnız eğer, her biri kendi yasaları ve sabitleri ile, sayısız çoklukta böyle bölgeler varsa, bazı bölgelerde (bizimkini de içine alan) yasalar ve sabitelerin yaşama izin vermesi artık şaşırtıcı değildir. Fakat gerçekte tersi doğrudur. Tüm kanıtlar temel yasaların ve sabitle-

31 Davies, *The Accidental Universe*, s. 125.

32 Craig, "The Teleological Argument and Anthropic Principle", s. 143. Craig, son astronom Beatrice Tinsley'den fiilen alıntı yapar.

33 Leslie bu sorunun çözülebileceğini düşünür, fakat bu önerilerin hayli tartışmalı olduğunu da kabul eder. Bak: Onun "Modern Cosmology" s. 112.

rin evrende aynı olduğu iddiasını destekler. Astrofizik disiplini bu varsayım üzerine kuruludur.

(c) Çoklu-dünyalar yorumu, fizikçilerin azınlığı tarafından benimsenmektedir. Evrenin yumurtlamasına neden olabilecek nedensel bir mekanizma bilinmediğinden dolayı çoğuna eğlenceli ve tartışmalı görünüyor. Tük paralel evrenlerin var olduğu zamansız bir süper uzay türü mü varsayılıyor? Eğer öyleyse o nedir? Nitelikleri nedir? Dahası bu teori ekonomi (eğer iki teori açıklama gücü bakımından eşit ise en basit olanı kabul et) ve Ockham'ın usturası (kesinlikle zorunlu olandan daha çok maddenin varlığını var sayma!) gibi felsefi prensiplerce de çürütülebilir görünüyor.[34]

VII. Sonuç

Bölümün başında dikkat çektiğim üzere, tasarım kanıtının iki sonucu olduğu görünmektedir. Birincisi, görünen akıllı tasarımın kanıtını ortaya koyar. İkincisi, sunulan kanıtın ışığında, hangisinin daha anlamlı sonuç olduğunu sorar: 1. Alternatif ve 2. Alternatif. 1. *Alternatif* dünyanın herhangi bir akıllı tasarımdan uzak, tamamen kör kuvvetler ve doğal nedenler sebebiyle iyi ayarlanmış olduğunu söyler. 2. *Alternatif* ise dünyanın böyle olduğunu, çünkü akıllı bir tasarımcı tarafından böyle tasarımlandığını söyler.

Tasarım savunucuları 2. Alternatifin ki ikisi arasında en çok anlaşılır olanıdır, özellikle çoklu evrenler modeli ve antropik prensip üzerine kurulu kanıtların bazı zayıflıklarını çözdüğünü iddia ederler. Buna binaen, tasarım savunucuları evrenin bir tasarımcısı hipotezinin, hem natüralizm hem süper-natüralizme göre, iyi ayarlanmışlık kanıtı altında, bu kanıttan ayrı olduğundan daha güçlü olduğunda ısrar ederler.

Sonuç olarak, bir nokta tasarım kanıtından çok kozmolojik kanıtla ilgilidir. 2. Alternatif, "Niçin bir evren var?" ve "Niçin hiçbir şey yok da bir şeyler var?" bibi soruları cevaplandırabilir. 1. Alternatif kısmına giren teorilerin hiç biri, bunu başaramaz. Her şeyde bir gerçekliğin varlığı, 1. Alternatifin destekçilerinin bakış açısından açıklanamaz kaba bir olgudur.

VIII. Swinburne ve Bayes Teoremi

Richard Swinburne, teistik kanıtların en çağdaş savunucularından biridir. Bu kitapta kanıtları çeşitli noktalardan tartıştık. Bununla birlikte henüz konuşmadığımız bir konu onun Bayes teoremini kullanmasıdır. Şimdi, Swinbur-

---

34 Tim Maudlıng, çoklu evrenler yorumunun tutarsız olduğunu savunur. Bak: Onun eseri, *Quantum Non-Locality and Relativity*, Aristotelian Society, Series 13 (Oxford: Blackwell, 1994), s. 4-5.

ne bu teoremi *The Existence of God* kitabında (ve tasarım kanıtıyla ilişkisinde tam olmayan) Tanrı'nın varlığı için kurduğu tamamen kümülatif şarta bağlı olarak kullanır. Hala bu bizim için konuyu kısaca tartışmak açısından uygun bir yerdir. (Girişte dikkat çektiğim gibi, bu kitapta gereksiz teknik dil kullanmaktan kaçınmaya çalıştım ve mantıktaki kadar yardımcı olan aşırı semboller kullanmaktan uzak durdum. Şimdiki tartışma bazı okuyuculara ürkütücü görünebilir, bununla birlikte herhangi bir şeyi anlamayı tehlikeye sokmadan atlanabilir.)

Bayes' teoremi en önemli ihtimal teorilerinden biridir ve kâşifi Thomas Bayes'in (1702-61) adını alır.[35] Teorinin Swinburne'e göre önemli olan ifadesi şudur: Verili bir hipotez *h*, eğer elde ettiğimiz kanıt eğer *h* doğru olduğunda karşılaşmayı umduğumuz şey ise, muhtemel olur. Bir hipotezi değerlendirirken belirli genel bilgi zeminine sahibizdir. (zemin bilgisini *k* harfi ile gösterelim) *k* temeli üzerine *h*, belirli bir ön ihtimale, yani onun doğruluğuna veya yanlışlığına bağlı mevcut kanıtı araştırmadan önceki ihtimale, sahip olacaktır. Kanıtı da *e* harfi ile adlandıralım. Tipik olarak kanıt, *h* vasıtasıyla açıklamaya çalıştığımız olgulardan oluşur.

K ve *e*'yi ayırmanın yolları farklıdır. Birisi, *e*'de yalnızca *h*'ye bağlı olan yeni gözlenmiş kanıtı içermesidir. Bu durumda *k*, mümkün zemin bilgisinin diğer birçok parçalarını içerir. Diğeri, *e*'de her zaman gözlenmekte olan tüm mümkün kanıtları içermesidir. Bu durumda ise *k*, yalnızca "totolojik zemin bilgisi" olarak adlandırılan şeyi içerecektir. Veya belki de *h*'ye bağlı olan hiç mümkün zemin bilgisi yoktur. Böyle durumlarda ön ihtimaliyet içsel ihtimaliyet haline gelir. Diğer bir deyişle *h*'nin ihtimali tek başına totolojik kanıt üzerine kurulur. Swinburne bizim *k* ve *e*'yi nasıl ayıracağımız yani hangi rotayı takip etmeyi seçeceğimizin onun tüm kanıtı için mesele çıkarmadığı noktasında açıktır. Bununla birlikte belirtmek gerekiyor ki her hipotez, eğer araştırdığımız kanıt üzerin kurulu bir ihtimale sahip ise içsel bir ihtimale sahip olmalıdır.

Şimdi Swinburne'un ilgili olduğu Bayes teoremi versiyonu şu şekilde ifade edilebilir: (P ihtimal demektir)

$$P\,(h/e.\mathrm{k}) = P\,(e/h.\mathrm{k})\ /\ P\,(e/\mathrm{k})\ X\ P\,(h/\mathrm{k})$$

İlk terim P (*h*/*e*.k) çıkarmaya çalıştığımız şeydir. O, *e* ve *k* verili iken *h*'nin tüm ihtimalidir. Büyük orta terim = işaretinden sonra gelen ve x işaretinden

35 Bayes teoremi sağlama teorisyenleri arasında tartışmasız değildir. Swinburne teorinin kabulü için kendisinin *An Introduction to Confirmation Theory* (London: Methuen, 1973) adlı eserinde tartışır. *The Existence of God*'da teorem tarafından gerektirilen "nispi ihtimaliyetin tüm önermelerinin doğru olduğu" anlamında doğru olduğunu kabul eder. (s. 65) Dikkat edilmelidir ki Swinburne, Bayes teoreminin tam sayısal değerlere sahip teistik kanıtlara uygulamasında bulunan ihtimaliyetlerin her birine bağlı değildir. O yalnızca belirli kaba değerlere sahip olmalarını yeterli bulur veya daha kesin olarak Teorem tarafından gerektirilen (Teori A'nın teori B'yi daha muhtemel kılması gibi) nispi ihtimaliyetin önermelerine sadık kalır.

önce gelen, h'nin açıklayıcı gücüdür. Eş deyişle *e*'yi açıklama yeteneğidir. O, *h*'nin *e*'yi muhtemel kıldığı alana kadar büyük bir değere sahiptir. Üstteki terim P (*e*/*h*.k) *h*'nin tahmin gücünün ölçüsüdür yani eğer *h* doğru ise kanıtsal olguların *e* muhtemelen nasıl olduğunun ölçüsüdür. Alttaki terim P (*h*/*k*), *e*'den tamamen ayrı olarak, *h*'nin ön ihtimalidir. Swinburne'n iddialarından biri, *h*'nin ön ihtimalinin onun *k* ile tam uygun bir fonksiyonu değil sadece, dahası onun basitliğinin de bir fonksiyonudur.

Tüm teorem öyleyse şöyle söyler: *h*'nin ihtimali, *e* ve *k* verili iken, *h* doğru olsun olmasın *e*'nin meydana gelme ihtimali ile ikiye bölünerek, *h* verili iken *e*'nin meydana gelmesi ihtimalinin bir fonksiyonudur. Yani *h*'nin ihtimali, onun ön ihtimalinin ve onun *e*' ile ilgili açıklayıcı gücünün bir fonksiyonudur.

'Tanrı vardır' *h* hipotezini ele alalım. Bu iddia, biz lehinde ve aleyhinde kanıtları düşünmeden önce bile, elbette, belirli bir ön ihtimale sahip olacaktır. Swinburne bu ihtimalin düşük olabileceğini fakat *h*'ye alternatiflerden birinin ihtimalinden çok daha yüksek olabileceğini iddia eder. Ayrıca büyük bir alan içinde rakip teorileri değerlendirmede basitlik en önemli kıstastır. Ve teizm, Swinburne savunur ki, basit bir açıklamadır, çünkü tüm açıklama nihai olarak kişisel açıklamaya yani bir özne tarafından bir amaç için neden olunma sınırları içinde bir açıklamaya indirgenebilir. Ve çünkü Tanrı gibi sınırsız güçleri olan bir varlık sınırlı varlıklardan çok daha basittir. Bu, niçin güç, bilgi vs. konular üzerindeki sınırlamaların var olduğunun gündeme gelmesi hakkındaki soruların nedenidir.[36] Şimdi, farz edelim ki, *e* dünyada gördüğümüz aşikâr tasarımın kanıtıdır. (Belirttiği gibi Swinburne fiilen *e*'yi bundan çok daha geniş boyutlu anlar.) 'Tanrı vardır' hem alternatif hipotezlerden daha yüksek bir ön ihtimale sahip hem de yüksek bir açıklama gücüne sahip olduğundan dolayı (Swinburne'ün savunduğu gibi, eğer Tanrı varsa tasarım çok muhtemeldir ve eğer Tanrı yoksa imkânsızdır), o halde 'Tanrı vardır'ın tüm ihtimali çok yüksektir.

'Tanrı vardır'ın ihtimali öyle ise 'Tanrı vardır'ın ön ihtimaline eşit olur ki, Tanrı'nın varlığı tasarım kanıtını (ve Swinburne tarafından yer verilen başka kanıtı) onu başka türlü olduğundan çok daha beklenir kılar. Swinburne'un iddiası şudur: Tanrı'nın varlığı, bir dünyanın varlığı gibi, evrende gördüğümüz tasarım gibi, dünyadaki akıllı varlıkların bulunması gibi olguları en iyi şekilde açıklayabilir- eğer Tanrı yoksa, tüm bu gibi olguların açıklanması çok zor olacaktır.

Swunburne'un sonucu şudur: Teizm ön ihtimali yüksek olmayabilirken, *e* olarak bir araya getirdiğimiz olgular bir açıklama gerektirirler ve teizm *e*'nin en iyi açıklamasıdır. Buna binaen Swinburne der ki, "toplam kanıtımız üzerinden teizm, olmamasından daha çok muhtemeldir. Bu kitapta Tanrı'nın var-

36 Bak: *The Existence of God*, s. 107, 282-3.

lığı için göz önünde bulundurulan tüm desteklerden çıkan bir kanıt, iyi bir P-tümevarımsal kanıttır, (diğer bir deyişle öncülleri sonucu muhtemel kılan bir kanıttır)".[37]

Açıktır ki Swinburne'un çalışması Tanrı'nın varlığı için kanıt getirme geleneğinde akıllıca ve önemli bir ilerleme sağlar. Bu kitapta tartışılan bunlar gibi geleneksel kanıtlar üzerindeki onun görüşlerinden tamamen ayrı olarak, Swinburne'ün Tanrı'nın varlığı için tam kümülatif bir ortam yaratma teşebbüsü, onun Bayes teoremini kullanması kadar, din felsefesinde önemli yeni yolları gösterir. Bu kitapta başka bir yerde Swinburne'ün başka kanıtlarını eleştirel olarak tartışsam da Bayes teoremini kullanmasının detaylı bir eleştirisini burada yapmayacağım.

Benim tek endişem, ilahi basitlik hakkındadır ve bu endişe Swinburne'ün (bence çok doğru) bir hipotezin ön ihtimalini belirlemede basitlik kriterine güveni tarafından kızıştırılır. Bir anlamda Swinburne teizmin basit bir hipotez olduğu konusunda haklıdır. -Bu hipotez, tek bir tözün (Tanrı) tüm diğer şeylerin nedeni olduğunu kabul eder ve nihai olarak tüm açıklamayı kişisel bir açıklamaya indirger ve teistlerin Tanrı'nın niçin bazı sınırları olduğu (süreç teologlarının ve deistlerin söyledikleri gibi) hakkındaki sorulara cevap vermedikleri doğrudur. Fakat din felsefesinde bulunan konularla tanışık olan herhangi biri, teizmin Tanrı'sının doğası hakkında ne kadar çok zor ve karmaşık konuların tartışıldığını bilir. Birkaç örnek vermek gerekirse: Her şeye gücü yetmek nelerden oluşur? Her şeyi bilmek nelerden meydana gelir? Her şeyin ilahi bilgisi insan özgürlüğü ile tutarlı mıdır? Tanrı'nın orta bilgisi var mıdır? Tanrı ahlaki kötülük yapabilir mi? Tanrı değişmez mi? Eğer öyle ise ilahi değişmezlik ilahi her şeyi bilme ile tutarlı mıdır? Tanrı zamansız mıdır? Eğer öyle ise zamansızlık ne demektir? Ve zamansız bir varlık zamansal gerçeklikle nasıl ilişkili olabilir?

Burada bir çelişki olduğunu iddia etmiyorum, ne de problemin çözülemez olduğunu düşünüyorum. Fakat Swinburne için meydan okuma, tam olarak basitliğin ne olduğunu açıklamak ve Tanrı gibi bir varlığın -ki doğa filozofları ve teologlar bunun gibi terimlerle tartışırlar- nasıl basit olabileceğini göstermektir. Sonraki bir kitabında Swinburne Tanrı'nın tüm sıfatlarının (1) birbiriyle uyumlu olduğunu (her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, merhamet vb. sadece *ad hoc* bir yüklemler koleksiyonu değildir) (2) Tanrı'nın "saf sınırsız, kasıtlı gücün"[38] tek basit niteliğine sahip olarak ifade edilebileceğini savunur. Gerçekten de Swinburne için bu, ilahi basitliğin oluştuğu şeydir- Tanrı'nın sıfatları Swinburne'ün söylediği tek bir sıfatta varlık bulur. O çok haklı olarak bir hipotezin basitliğinin, bu durumu ifade eden insan cümlelerinin karma-

37 *The Existence of God*, s. 291.
38 Bak: Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 126, 154-68.

şıklığı değil, postüla ettiği şeylerin basitliği meselesi olduğunu vurgular. Felsefi teologların mücadele ettiği karmaşıklık ilahi doğanın kendisindeki bir karmaşıklık değildir.

Ben kesinlikle bu noktada hem fikirim, (aynı şekilde Tanrı'nın birleşik bir doğası olduğunu da kabul ediyorum) fakat Swinburne'ün *basit* bir yüklem olarak gördüğü bir şeyi anlamak kolay değildir. Swinburne iddia eder ki, bir hipotez eğer diğerinden daha az "nihai olgular" postüla ederse, ondan daha basit sayılır.[39]Şimdi eğer Tanrı'nın doğası tek bir iddia ile ifade edilebilirse (yani Tanrı "saf, sınırsız, kasıtlı güçtür") o halde en azından birisi Swinburne'ün teizm basit bir teoridir iddiasını anlayabilir. Hıristiyan olan teistler, örneğin, Tanrı'nın temel olarak bir üçlük olduğunu iddia ederler ve elbette bu tamamen gerekli değildir.[40] Dahası Tanrı'nın nasıl basit olabileceğini anlamak kolay değildir. Çünkü (bırakın başka mümkün dünyaları) fiili dünyanın bütün bir özelleşmiş varlığı, bir her şeyi bilen akılda var olduğunda, Tanrı'nın doğası muhtemel Tanrı'nın yarattığı evren kadar mantıksal olarak karmaşık olmaya başlayacaktır.

---

39 *The Christian God*, s. 167.

40 Bu, Swinburne'ün *The Christian God*'ın 8. Bölümünde, Tanrı'nın teslisçi doğasının Tanrı'nın "saf, sınırsız, kasıtlı güç" sıfatına sahip olması tarafından gerekli kılındığını tartışma teşebbüsüne rağmendir.

II. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE TEKÂMÜL FİKRİ

Öncelikle derlemeye, niçin İslam düşüncesi ile başladığımıza ilişkin birkaç şey söylemek istiyoruz. İlkin bu gayet doğal bir tutum olsa gerek. Bir işe, zaten içinde bulunulan koşullardan başlamak. Bunun ülkemizdeki yer alan evrim çalışmalarında ne ölçüde yapılabildiği üzerinde durulmaya değer bir husustur. Bu konuda oldukça nadir olan bir örnek verilebilir. Hayvan hakları konusunda felsefi bir çığır açan felsefeci, bio-etikçi Peter Singer'ın, *Animal Liberation* adlı meşhur kitabı Türkçe çevrilmek istenince, kendisinden Türkçe baskı için bir önsöz yazması isteniyor. O da, şu notlarla başlıyor önsöze:

> Hayvan özgürleşmesi fikrinin Batı'ya özgü olduğunu ve tüm toplumlara uygun olmadığını düşünen insanlar olabilir; ama belli başlı etik ve dini geleneklerin çoğunda hayvanların önemsendiğini görüyoruz. Aslında, mutlaka bir karşılaştırma yapmamız gerekiyorsa, büyük gelenekler arasında hayvanların durumuna ilişkin kimi ifadeler bulmanın en güç olduğu metinler Hıristiyanlığın kutsal metinleridir. Budist, Hindu, Yahudi, Antik Çin ve İslam metinlerinde bu konuda pek çok yoruma rastlamak mümkün. Hz. Muhammed'in "Bir hayvana iyi muamelede bulunmak bir insana iyi muamelede bulunmak gibidir; bir hayvana eziyet etmek de bir insana eziyet etmek gibidir," dediği rivayet ediliyor. Bu aydınlık görüş, hayvan özgürleşmesi fikriyle tam bir uyum içindedir. Kuran'daki şu ayet de herkesçe bilinir: "Yerde debelenen hiçbir hayvan ve iki kanadı ile uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar! Biz kitapta hiçbir eksik bırakmamışızdır. Sonra hepsi Rab'larının huzurunda toplanırlar." [Enâm: 38][1]

Singer'ın bu incelikli tutumu, az önce ifade ettiğimiz üzere, çok az bulunur türden. Bu anlamda yakın zamanlara kadar Batıda yapılan bilim tarihine ilişkin çalışmaların belli türden bir Avrupa merkezciliği içinde barındırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. İnsanlık tarihine, Afrika'nın, Çin'in, Hind'in, ve İslam dünyasının ne türden katkılar yapmış olduğu hususu arka planda kalmaktaydı. Ne yazık ki, benzer bir yaklaşım, günümüzde özellikle Batıda ge-

1 Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev: Hayrullah Doğan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005), s. 11-12.

çekleşen evrim ve tasarım tartışmalarında da devam etmekte gibidir. İslam düşüncesindeki tarihsel ve çağdaş tutumlar, ya görülmezlikten gelinmekte ya da tek yanlı bir biçimde sunulmaktadır. Oysa tarihsel bir arkeoloji yapıldığında, Müslümanların evrimle olan ilişkisinin Batıdakinden çok farklı bir seyir gösterdiği ortaya çıkacaktır.

A. DİNİ BAĞLAM

Giriş

A *priori* bir önerme ile başlayalım: Eğer evrim teorisi, iddia edildiği üzere "olguların bilimi" ise, İslam ile evrim arasında herhangi bir uyuşmazlığın olduğu düşünülemez.

Evrenin ve insanın nasıl oluştuğu meselesi, düşünce tarihi için yeni bir mesele değil. Daha işin çok başında dini metinler insanın bu temel sorusuna bir cevap olma iddiası taşırlar. Peki, Müslümanlar için temel kaynaklardan biri olan Kur'an bizim asıl konumuzla ilgili ne söylemektedir? Bu bölümde yer alan metinlerde ayrıntılı bir biçimde görüleceği üzere, Müslüman düşünürlerin bir kısmı, evrim teorisi ile İslam arasında çekişme olmadığı ve hatta evrimin Kur'ani bir bakış açısıyla uyumlu olduğu kanısındadırlar. (Metinlerine yer verilen iki ismin, Ahmet Hamdi Akseki, Süleyman Ateş, Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olması ayrıca dikkate değerdir.)

Bu yaklaşım tarzının, elbette tartışmaya açık yönleri olabilir. Ancak, burada mutlaka hatırlanması gereken bazı temel noktaları anmak isteriz. Örneğin, gerek Yahudilik gerekse Hristiyanlık düşünüldüğünde, Kitabı Mukaddes'in verdiği tarihsel bilgilerinden kaynaklanan ve evrim tartışmalarını zora sokan sorunlar vardır. Daha somut örneklerle söylersek, Kitabı Mukaddes'te evrenin yaşı çok açık tarihsel rakamlar eşliğinde verilmekte, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı, Tanrı'nın insan suretinde enkarne olduğu ifade edilmekte, Tufan hadisesinin bütün dünyayı kapladığı ima edilmekte vb. Oysa Kur'an'da bunların hiçbiri yoktur. Kur'an'da *yaratılış* hadisesini anlatan ayetlerin delaleti çok keskin değil, yoruma açık ve hatta kanaatimizce yorumu teşvik edici özelliktedir. Olanlar da, oldukça farklıdır. Evet, insana ayrıcalıklı bir yer verilir; ancak bu biyolojik özelliklerle ilgili değildir. Bu listeyi uzatmak mümkün. Bunları söylerken polemik oluşturma amacımız yok; ancak, zikredilen bu hususların Hristiyanlık tarihi açısından din ve bilim arasında nasıl bir gerilime yol açtığı da ortada. Sonuçta, din söz konusu olduğunda, Hristiyanlığın olabilecek tek bağlam olmadığı da dikkate alınmak durumundadır.

Bu bölümde sunulan, çağdaş Müslüman düşünürlerin evrim teorisini alımlamaya dönük çabalarının, onu basitçe, dini bir bağlama angaje etmek şeklinde olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Her ne kadar bu tutumlarında tartışma-

ya açık sorunlu yönler varsa da, onlar çok temelde daha derin bir metafizikten beslenmiş görünmektedirler. Zira bu çağdaş yaklaşım, klasik İslam felsefesi içinde karşılığını bulmakta gibidir.

Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi[1]

(Süleyman Ateş)

[Süleyman Ateş (1933-), bir dönem Diyanet İşleri Başkanlığı da yapmış olan bir ilahiyatçıdır. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adlı 12 ciltlik çalışması başta olmak üzere çok sayıda eserin sahibidir.

Aşağıda yer alan metin, Kur'ân-ı Kerim açısından evrim teorisini savunmaktadır. Bu makale, yayımlandığı tarih itibariyle de önem arz eder.]

Evrim: Derece derece meydana gelen değişme ve gelişme demektir. Biyolojik terim olarak evrim: bütün bitki ve hayvan türlerinin birbirinden türemesi anlamına gelir. Bütün canlıların tek bir kökten türeyip geliştiğini savunan teoriye Evrim Teorisi denir. Bütün kâinat, evrim geçirerek bugünkü şekline gelmiştir. Evrimi, cansızların, canlıların ve ruhun evrimi diye üçe ayırıyoruz. Şimdi biz bu üç evrime de bir göz atalım:

I. İnorganik Evrim (Cansızların Evrimi):

Bilimsel kanıtlar gösteriyor ki dünyamızın bugünkü biçimini alması, milyonlarca sene sürmüştür. Radyoaktif ışınlara ve fosillere dayanarak Jeologlar, birbiri üzerinde uzanan yer kabuklarının oluşum devrelerini gösterir Jeolojik zaman cetveli hazırlamışlardır. Bu inceleme, arzın oluşum takvimini de vermektedir. Bilginlerin yaptıkları evrim takvimine göre arz, ERA denen beş devirden geçerek bugünkü şekline gelmiştir. Son üç devir, kendi aralarında talî bölümlere ayrılır.

Kur'ân-ı Kerim'de arzın, diğer gök cisimleriyle birlikte altı günde yaratıldığını, yalnız arzın kendisinin iki günde meydana getirildiğini söylemektedir: وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ فِى سِتَّةِ اَيَّامٍ: "O (Allah) ki gökleri ve yeri altı günde yarattı."[2]

1 Metnin alındığı yer: Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s. 127-146.

2 Hud Suresi: 7.

قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين : "De ki: Siz mi Arzı iki günde yaratan (Allah'ı) inkâr ediyorsunuz ve O'na zıdlar koşuyorsunuz. O, âlemlerin rabbidir."[3]

Âyetlerde geçen *gün* kelimesini insan güniyle karıştırmak doğru değildir. Yüce Allah, gün kelimesiyle biyolojik devirleri kasdetmiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Allah indindeki günün, insan günü gibi olmadığı, Tanrı indinde insanların hesabınca bin yıl çeken bir gün olduğu gibi elli bin yıl çeken bir günün de var olduğu haber verilmektedir.

ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون

تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة.

"Sonra (iş) sizin hesabınızca bin yıl çeken bir günde O'na çıkar."

"Melekler ve ruh, elli bin yıl çeken bir günde O'na çıkar."[4]

Demek ki Kur'ân'a göre zaman izâfidir.

O halde bu iki âyetin ifadesine göre bütün kâinatın yaratılması, altı devir almış, bunlardan yalnız arzın evrimi iki devirde olmuştur. Bu devirler, arzın başlangıcından, ta arzda hayatın başladığı zamana kadar olan uzun AZOİC devirlerdir. Arzın orijininden hayatın başladığı çağa kadar olan bu iki devirde neler olduğunu bilemiyoruz. Ancak Kur'ân-ı Kerim, kâinatın o zaman bir duman halinde bulunduğunu bildirmektedir: Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi." (ثم استوى إلى السماء وهي دخان)[5] Bu *yönelişte* kâinatı saran duman, küreler şekline konmuş ve bundan sonra hayatın yaratılış çağları başlamıştır. İlmin tesbitine göre hayat, önce denizde başlamış, sonra karaya geçmiştir. Her canlının vücudunda büyük ölçüde su vardır. Hayat suya bağlıdır. Su olmasa hayat olmaz. Kur'ân-ı Kerim, bu gerçeği şu âyetiyle dile getirmiştir:

وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء

"O ki gökleri ve yeri altı günde yarattı, arşı su üzerinde idi."[6]

Burada "Allah'ın arşı", biyolojik hayatı temsil etmektedir. Zira âyetu'l-kursî'de Allah'ın arşının, gökleri ve yeri kapladığı ifâde edilmektedir. Gökleri ve yeri kaplayan biyolojik hayattır. İşte bu göklere ve yere yayılan hayat, âyetin ifadesine göre suya dayalıdır, suya bağlıdır. Göklerin ve yerin, önce bir olup sonradan ayrıldığını söyliyen âyetin devamında da yüce Allah, hayatın sudan başladığını haber vermektedir:

أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي

3 Fussilet Suresi: 9.
4 Secde Suresi: 5; Meâric Suresi: 4 âyetlere bakılabilir.
5 Fussilet Suresi: 11.
6 Hud Suresi: 7.

"İnkâr edenler görmediler mi ki gökler ve yer birbirine yapışık idi, onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık."[7]

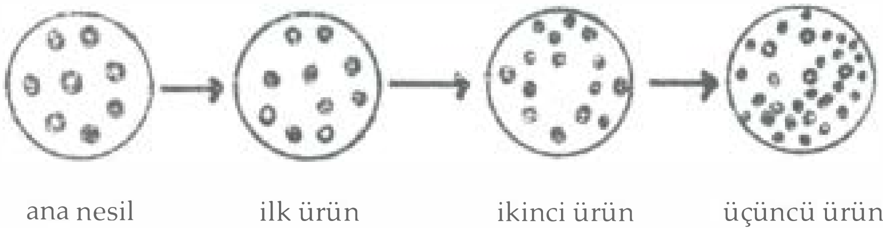
Daha sonra Yüce Allah, arzda hayatın dört çağda yaratılıp evrimleştiğini bildirmiştir: وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ : "Arzın üzerinde destekleyici yüksek dağlar yarattı, onda bereketler meydana getirdi ve ondaki azıkları dört günde yarattı".[8]

Kâinat evrimleşip bu şeklini alınca arzda hayat başlamış ve o da dört çağda evrimleşmiştir. Öyleyse şimdi organik evrimi incelememiz gerekecektir.

II. Organik Evrim (Canlıların Evrimi):

Organik evrim teorisinin temeli şudur: Evrim, tabiat şartlarının etkisi yanında bir türün bireyleri arasında görülen miras değişimlerinden ileri gelir. Böylece evrim, türlerin içinde görülen miras değişimlerini etkileyen tabiat seçimi diye tanımlanabilir. Herhangi bir iklim kuşağına yerleşmiş bir canlı türü düşünelim: Bu türün bireyleri, kendi aralarında ürer, çoğalır ve nesilden nesle geçen genler, bu türün özelliklerini korur. Fakat zamanla yeni nesillerdeki genlerde bazı yeni özellikler görülür. Bu yeni genleri taşıyan bireyler, öteki bireylerle karışır. Her nesilde seks ve mutation (değişme) yoliyle yeni özellikler ortaya çıkabilir. Eğer bu yeni özellikleri taşıyanlar canlı kalır ve ürerse, birkaç nesil içinde tabiatın seçimine bağlı olarak bu özellikler o türün içinde yayılır. Sonunda bir organizmada görülen değişim, o türün devamlı özelliği haline gelir. Bu değişim, daima daha olguna, daha mükemmele doğrudur. İşte bu bir evrimleşme ünitesidir[9].

Yeni özelliklerin gelişip yayılması devresinden sonra eski grup durgunlaşır ve onun yerini üstün grup alır. Üstün grupların, diğerlerinin yerini alması olayına RÖLE kanunu denir. Canlı gruplarda görülen değişiklik, gittikçe belli bir yönde tekâmül eden bir yapı tipine yöneliktir. Geriye doğru evrim olmaz. Kaybolan bir organ yeniden oluşmaz. Türler tam evrime erişinceye kadar birçok değişikliğe uğrarlar. Bu değişikliği şöyle gösterebiliriz.



7 Enbiya Suresi: 30.
8 Fussilet: 10.
9 Abdul Wedud, *Phenomena of Nature and the Quran*, s. 161-163.

1/8 %12 1/2	3/10 %30	9/16 %56	27/34 %79

Farz edelim ki bir neslin bir bireyinde bir değişiklik olsun ve bu birey, kendindeki değişik özelliği taşıyan üç ürün versin. Değişiklik taşımıyan bireyler de birer ürün versinler. Bu olay birkaç nesil boyunca devam ederse yaratım, şemada görüldüğü biçimde değişecektir. İşte bu, tabiatın üstün olanı seçme kuvvetidir. Tabiatın seçmesi de Allah'ın koyduğu kanundan başka bir şey değildir. Kur'ân-ı Kerim: "Rabb'ın dilediğini yaratır ve seçer." (وربك يخلق ما يشاء ويختار)[10] âyetiyle bu kanuna işaret etmiştir.

Kur'ân-ı Kerim, kâinattaki evrime çeşitli âyetleriyle dikkati çekmiştir. Yaratılışın bir plâna göre ve adım adım geliştiğini ve binlerce, milyonlarca yılda bu şeklini aldığını ifade etmiştir:

يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون

"Emri (yaratma işini) gökten yere yönetir (yaratacağı şeyin en alt düzeyinden başlar), sonra o iş sizin hesabınızca bin yıl süren bir günde (adım adım evrimleşerek) O'na yükselir (kemaline erer)."[11]

Hayatın, ilkel hücreden evrimleşe evrimleşe önce basit canlıların, sonra daha üstün yapılı canlıların ve en sonunda da insanın meydana geldiği, kesin kanıtlarla ortaya konmuştur. İnsanın maymundan türediği doğru değildir. Fakat insanlarla maymunlar müşterek bir kökten türemiş olabilirler. Hattâ insanı meydana getirme yolunda evrimleşirken bir türe tabi grup dumura uğrayıp maymun olabilir. Bu bakımdan insanın maymundan değil maymunun insandan türediği de düşünülebilir. Tanrı sınırlarını tecavüz eden bir toplum için Allah: Onlara aşağılık maymunlar olunuz dedik." (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين)[12] buyurmuştur. Bu âyet böyle bir duruma uğramaya işaret sayılabildiği gibi, bazı insanların ahlâken bozulup ruhi bir çöküntüye uğradığı da düşünülebilir. Burada başka bir hayvanın değil de maymunun zikredilmesi ayrıca düşündürücüdür. İnsanın şu veya bu hayvandan tekâmül etmiş olması, onun değerini düşündürmez. Çünkü Allah, kâinatı tekâmül kanununa göre yaratmıştır. Ve bu tekâmülün amacı, insanın meydana gelmesidir. Demek ki bütün kâinat, insanı meydana getirmek için bir tekâmül uğraşına girmiştir. Belki de insan, bugünkü hayvanların hiçbirinden değil de doğrudan doğruya çamurdan yaratılan ilkel bir varlıktan evrimleşerek ortaya çıkmıştır. Muhakkak olan nokta, insanın bir evrim geçirdiğidir.

Yeni buluşlara göre eski insan bundan dört milyon sene önce dünyada belirmiş olabilir. Bundan 800 bin sene önce yaşamış olan Ostralopitek denilen ilkel insanın dimağı 700 santimetre küp iken bir şempanzenin dimağı hâlen ortalama 450 santimetre küp kadardır. Bu asrın insanında dimağ takriben 1300

10 Kasas Suresi: 68.
11 Secde Suresi: 5.
12 Bakara Suresi: 65.

santimetre küptür. İnsanın evrim imkânı maymunda yoktur. Yontma taş devrinin başlangıcı çağında yaşamış insanların kültürlerine rastlanmıştır. Pekin civarında en eski yontma taş (Paleolitik) kültüre ait kuvarts ve kum taşından yapılmış âletler, bazı işlenmiş kemiklerle yanmış odun ve kül bulunmuştur. Bunlar o çağda bile insanın yapıcı olduğunu, ateşten faydalandığını gösterir. Halbuki bugün dahi maymunların ne bir kültürü vardır, ne de ateş yakmağa teşebbüs ederler. Demek ki insan maymundan değil, fakat sırf kendine mahsus bir kökten evrimleşerek bugünkü şekline gelmiştir. Bir tekâmül vardır ama bu başka hayvandan bir tekâmül değil, kendi kökünün gelişip güzelleşmesinden ibaret bir tekâmüldür.

İnsan cinsi en son ve en seçkin yaratık olduğundan uzun bir evrimin mahsulü olmuştur. Menşeinin şu veya bu canlı olması önemli değil, önemli olan, insanın evrim kanununa uymuş olmasıdır. Acaba insanın evrimi görüşü, Kur'ân'ın, insanın yaratılışına ilişkin âyetlerine uygun mudur? Yahut soruyu şöyle vaz' edelim: Kur'ân'ın, Âdem'in yaratılışından bahseden âyetleri, bugünkü ilmin görüşüne uymakta mıdır? Şimdi bu hususu gözden geçirelim:

Kur'ân-ı Kerim'de Âdem'in yaratılışından bahseden âyetler, bu yaratılışın çeşitli aşamalardan geçtiğini belirtmektedir:

Âli İmran Suresinin 59'ncu âyetine göre Âdem, Türâb'dan yaratılmıştır: "Âdem gibidir. Onu türâb'dan yarattı, sonra ol, dedi; oluyor." (كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون). Rahman Suresinin 14'ncü âyetine göre insan fahhâr gibi bir salsâl'den yaratılmıştır: "İnsanı fahhar gibi bir salsal'den yarattı." (خلق الانسان من صلصال كالفخار). Hicr Suresinin 26'ncı âyetine göre insan *hame'i mesnun*'dan yaratılmıştır: "Anadolusun ki biz insanı bir salsal'den, bir hame'i mesnundan yarattık." (ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمإ مسنون). Secde Suresinin 7'nci âyetine göre insan tîn'den yaratılmıştır: "İnsanı yaratmaya tînden başladı." (وبدأ خلق الانسان من طين). Mü'minun Suresinin 12'nci âyetine göre insan tîn'den bir sülâleden yaratılmıştır: "Anadolsun ki biz insanı çamurdan çıkarılmış bir sülâle(öz)den yarattık." (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين). Sâffât Suresinin 11'nci âyetine göre insan, tîn-i lâzib'den yaratılmıştır: "Biz onları bir tîn-i lâzib'den yarattık." (انا خلقناهم من طين لازب). Nahl Suresinin 4'ncü âyetine göre insan nutfeden yaratılmıştır: " خلق الانسان من نطفة : İnsanı nutfeden yarattı." Dehr Suresinin 2 nci âyetinde ise insanın yaratıldığı nutfe, emşâc ile tevsif edilmektedir: "Biz insanı emşâc bir nutfeden yarattık da onu işitir, görür yaptık." (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا) Alâk Suresinin 2'nci âyetinde insanın âlâktan yaratıldığı ifade buyurulmaktadır: "İnsanı alâktan yarattı." (خلق الانسان من علق).

Şimdi bu kelimeleri izah edelim:

Türâb: topraktır. *Salsal*: tıngır tıngır ses veren, kuru, pişmemiş çamurdur. *Fahhâr*: Pişmemiş çamurdur. *Hame*: Uzun süre su ile karışıp yumuşamış, değişmiş, cıvık, kokar çamur yahut balçıktır. *Tîn*: Mutlak çamurdur. *Tîn-i Lâzib*: Yapışkan çamurdur. *Mesnûn*: Değişken demektir. *Sülâle*: Bir şeyden süzülüp çıkarılan özdür. *Emşâc*: Karışımdır. *Alâk*: Kan pıhtısı demektir.

Bütün bunlar, birbirine zıd şeyler değil, insan yaratılışının geçirdiği evrim aşamalarını belirten ifadelerdir. Demek ki insanın menşei, önce güneşin ısısı karşısında bulunan kupkuru, hayattan eser olmayan anorganik topraktır. Bu toprak su ile karışıp balçık haline gelmiş, bu balçıktan zamanla organik hücre teşekkül etmiş, bu hücre insanı meydana getirmek için Allah'ın iradesi ve verdiği yön doğrultusunda gelişe, gelişe; çeşitli safhalardan geçe geçe bitkileri, hayvanları meydana getirmiş ve insanın kökü olan bir canlının evriminden de insan yaratılmış, akıl gücünü kazanan ilk insan, Âdem adını almıştır.

İlk insan ve hattâ bütün canlılar esas itibariyle topraktan yaratılmıştır. Sonra insan nutfeden yaratılma safhasına getirilmiştir. Âdem de menşei toprak olan *nutfe*'den yaratılmıştır. Çünkü "andolsun, biz insanı karışık bir *nutfeden yarattık!*" âyetindeki insan kelimesi, umum ifade ettiğinden Âdem de âyetin hüküm şümûlüne girmektedir. Demek ki Âdem de nutfeden yaratılmıştır. Ancak bu nutfe bir insandan gelmemektedir. Âdem, insanla hayvan arasındaki sınır canlının nutfesinden yaratılmıştır. *Nutfe*, Râğıb'ın beyanına göre su demektir. Erkek suyuna nutfe denmiştir. Müslim'de bulunan "Çocuk, suyun tamamından değil, bir parçasından olur" (لَيْسَ مِنْ كُلِّ الْمَاءِ يَكُونُ الْوَلَدُ) hadisine göre nutfe, suyun tamamı değil, bir parçası, yani insan tohumu olan sperma'dır.

Âyeti kerîmede bu nutfe, *emşâc* olarak nitelendirilir. *Emşâc*: Bir şeyi, bir şeye karıştırmak anlamına gelen *mşc* maddesindendir. Emşâc: çeşitli unsurların karışmasından ve kimyasal bir biçimde birbiriyle birleşmesinden meydana gelen karışıma denir. Nutfe'nin karışımı nedir? İbni Mes'ûd'dan gelen tefsire göre karışım, "nutfenin damarları", Katâde'den gelen rivayete göre de renkleri ve geçirdiği aşamalardır. Nutfe'nin damarları, onun hayatî teşekkülünde haiz olduğu çeşitli özellikleri çizen ana hatlardır ki ilk maddesi olan protoplâzmasında çekirdeğinde, zarında, esas yapısına giren ve vasıflarında insan özelliği bulunan, henüz fennî tahlillerin ötesinde kalan çok ince damarlar demek olur ki bunlar, bir önceki âyette belirtilen gayri mezkûr şeylerden başlamış, çamurdan süzüle süzüle, nitelikten niteliğe değişe, değişe nihayet sperma haline gelmiştir.[13]

Hele Cenabı Hakk'ın "İnsanı yaratmaya çamurdan başladı." yüce sözü son derece düşündürücüdür. Âyet, insanı "çamurdan yarattı" demiyor, "insanı çamurdan yaratmaya başladı" diyor. Demek ki insanın yaratılışı çamurdan baş-

13 *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 5494.

lamış, fakat hemen bir anda çamur, insan oluvermemiştir. Çamurdan yaratılan canlı hücre "ol" emriyle insan olma yönüne yöneltilmiştir. Bu emri alan canlı, derhal insan olmamış, insan olma yoluna girmiştir. Eğer çamur derhal insan olsaydı Yüce Allah: "... ona ol dedi, o da oldu" derdi. Fakat öyle demiyor. Şöyle diyor: "Onu topraktan yarattı, sonra ona ol dedi, o da oluyor." Bu ifade, toprağın Âdem olma yoluna girdiğini, şekilden şekle, safhadan safhaya geçerek evrimleştiğini hatıra getirir.

Hamdi Yazır, إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون Allah katında İsa'nın durumu, Âdem gibidir. Onu topraktan yarattı, sonra ona ol, dedi, o da oluyor."[14] âyetinde şöyle diyor:

> خلقه من تراب "Onu topraktan yarattı'' âyeti, topraktan hayata doğru başlıyan ıstıfâya; ثم قال له كن: Sonra ona ol, dedi" de bir süre sonra ona insan ruhu üflemekle insan olarak ıstıfâya; "فيكون: oluyor" da tevâlî-i silsileye delâlet etmektedir ki "oldu ve olur" demektir. Bugün bazı hayvanat ulemasının muhtarlarına göre nutfedeki hayat, bitkisel hayattır .... Âdem'in ilk yaratılışı ne olursa olsun onun o hilkatte insan ve Âdem değil iken ilk olarak bir insan, bir beşer olması ve ondan evvel bitki ve hayvan varsa da insan bulunmaması ve insanın bir "*kün: ol*" ile oluşmasıdır. İnsan bir hayvan tohumundan olmuştur veya bir nebat tohumundan olmuştur diye şüphe etmek meseleyi değiştirmez, ilk insan yine bizzat mahlûktur. Farz edelim ki Âdem bir hayvandan doğmuş olsun, bir hayvan veya bir bitki insan oluversin, bu da bir "kün" den başka bir şey midir? Bilfarz ilk insan nesnastan doğmuş demek, ilk insan, insan tohumuna muhtaç olmamıştır, insan için insan tohumu zaruri değildir demek değil midir?....." diyor.[15]

Yukarıda kaydettiğimiz âyetleri ilmî açıdan izah eden merhum müfessirimiz Mehmed Hamdi Yazır: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين :Andolsun ki biz insanı çamurdan çıkarılmış bir hulâsadan yarattık."[16] âyetinin tefsirinde şöyle diyor:

> "Demek ki Yüce Allah, çamurdan süzerek bir sülâle (öz) çıkarmış ve insanı ilk defa o sülâleden yaratmıştır. Yüce Allah, çamurdan madenleri, bitkileri, hayvanları sıyırıp çıkardıktan sonra bunların bir husulâsından da insanı hiç yokken yaratmış ve insan bunların sonuncusu olmuştur.
>
> Gelen haberlerde insanın, maden, bitki ve hayvan unsurlarından sonra yaratıldığında ihtilâf görülmediğini, bunların ilk insan hücreciği haline nasıl geldiğini anlamak için ötedenberi bu üç un-

14 Âli İmran: 59.
15 *Hak Dini, Kur'ân Dili*, II. 1118-1119.
16 Mü'minun Suresi: 12.

surun tasnifine çalışıldığını ve çeşitli fikirler ileri sürüldüğünü belirten müfessir, İbn Türke el-Isfahânî'nin, *Fusus Şerhi*'ne bu konuda yazdığı şu sözlerine dikkati çeker:

"Arzda ilk oluşan önce madenler, sonra bitki, sonra hayvandır. Yüce Allah, bu birbirinden üremiş türlerin her sınıfının sonunu, ondan sonra gelenin başı kıldı da madenlerin sonu ve bitkilerin başını mantar; bitkinin sonu ve hayvanın başını hurma; hayvanın sonu ve insanın başını maymun kıldı...."[17]

İnsan yaratılışının çeşitli evrim safhalarından geçtiğini: [illegible]:Neden Allah'a ta'zim (etmek) istemiyorsunuz? Oysa O, sizi çeşitli aşamalar halinde yarattı, âyetleri de açıkça ifade etmektedir. Bu âyetler Nuh Suresinin 13-14'ncü âyetleridir. Aynı surenin daha sonra gelen 17'nci âyeti: [illegible]:Allah sizi bir bitki olarak bitirdi" ise insan tekâmülünde ilk aşamanın bitki olduğunu belirtmektedir. Yine Hamdi Yazır şöyle diyor:

"Burada insan yaratılışının geçirdiği tekâmül mertebelerine işaret buyurulmuştur ki Ebu's-Suûd'un yazdığı üzre önce inorganik halde, sonra gıdalar halinde, sonra karışımlar halinde, sonra nutfe (sperma) halinde, sonra alâka, mudğa, izam ve lâhm halinde ve sonra da bambaşka bir yaratılışta inşa etmiştir"[18]

"Hasılı insan, bizâtihî ve liztiâhî kâmil ve kendiliğinden mevcud bir kadim olmadığı gibi, bir anda yaratılıvermiş basit bir mahlûk da değil, dehrin bidayetinden beri devir, devir; tavır tavır yaratılagelmiş gayri mezkûr şeylerin süzülüp birbirine katıla katıla imtizacettirilmiş ve terbiye edile edile birtakım evsâf ve hususiyyat ilâve olunarak yetiştirilmiş emşâcdan mürekkeb bir nutfeden yaratılmıştır."[19].

Dehr suresinde yüce Allah: "insanın üzerinden, kendisinin henüz anılan hiçbir şey olmadığı (yani kendisinin anorganik halde bulunduğu) uzun bir zaman geçmedi mi?" ayetiyle insanın bu ilk yaratılış aşamasına işaret etmiştir. Hamdi Yazır'ın da "gayri mezkûr şeyler" tabiriyle anlatmak istediği, bu ayetin meâilidir.

Evrim teorisini ilk ortaya atan, müslümanlardır. İlk defa Cahiz (ö. 255/868), göçlerin ve genel olarak çevrenin, kuşların hayatında yaptığı değişikliğe dikkati çekmiştir. Daha sonra Bîrunî'nin çağdaşı İbni Miskeveyh (ö. 421/1030), *el-Fevzu'l-Asğar* adlı eserinde bu evrim görüşüne daha belirgin bir şekil vermiştir:

İbni Miskeveyh'e göre yüksek âlemden inen nefs yani ruh, çeşitli dünya varlıklarında kendini göstermiş ve tekâmül ederek insanlık mertebesine gel-

17 *Hak Dini, Kur'ân Dili*, IV. 3431-34.
18 *Hak Dini, Kur'ân Dili*, VII. 5373
19 Aynı eser, VII. 5496

miştir. Bu yüce hayat eserini kabul eden ilk varlık bitkidir. Aşağı düzeyinde bitki, tohumsuz ürer. Otlar gibi. Bunlar minerallerden, azıcık hareket yeteneğiyle ayrılırlar. Hayat eseri nefs, bitkilerde güçlenmeğe devam eder, gelişir, tohumla üreyen bitkiler meydana gelir. Bunlardan sonra köklü, yapraklı ve meyvalı ağaçlar türer. Ağaçların da ilk mertebesi, dağlarda, çöllerde, adalarda kendi kendine bitenlerdir. Bunlar, türlerini tohumla sürdürmekle beraber ağır hareketlidirler. Sonra zeytin, nar, ayva, elma, incir ve benzeri gibi güzel toprağa, tatlı suya, mu'tedil havaya ihtiyacı olan ağaçlar hasıl olur. Nihayet evrim, üzüm ve hurma ağacına varır. Bitki, hurma ile tekâmülünün son sınırına varmış, hurmada artık hayvan özelliği belirmeğe başlamıştır. Hurma ile hayvan arasında çok benzerlik vardır. Hurmanın erkeği, dişisi vardır. Meyva vermesi için tıpkı hayvanlardaki birleşmeye benzer şekilde aşılanması gerekir. Kök ve damarlarından ayrı olarak hurmada temel bir organ daha vardır ki buna bir şey oldu mu hurma ölür. Bu organ, arzın içindeki baştır. Bu baş hayvan beyni gibi görev yapar. Bu toprakta sabit kaldıkça hurmanın hayatı sürer. Hurma, bitkinin son ve hayvanın ilk derecesindedir. Bundan sonra azıcık serbest hareket kabiliyetine sahip, köke muhtaç olmadan yaşıyabilir, yalnız dokunma duyusu bulunan basit hayvanlar meydana gelir. Nehir ve deniz kıyılarında bulunan sedef ve salyongoz gibi. Evrim devam eder, kurtlarda, kelebeklerde olduğu gibi duyu gücü artar. Hayat eseri nefs, evrimle kuvvetlenir, köstebek ve benzeri gibi dört duyu sahibi hayvanlara, oradan da karınca, arı ve gözleri boncuğa benzeyen, göz kapakları olmayan hayvanlara varır. Bunlarda henüz görme duyusu zayıftır. Daha sonra beş duyu sahibi hayvanlar türer. Bunlar da derece derecedir. Kimi aptaldır, hisleri cevval değildir; kimi zekidir, hisleri lâtiftir, terbiye edilebilir, emir ve yasağı kabul eder, sözden anlar, ayırım yeteneğine sahiptir: Hayvanlardan at, kuşlardan doğan gibi. Nihayet evrim insan sınıfına yaklaşmıştır. Hayvanlık mertebesinin sonu, insanlık mertebesinin başında maymunlar ve benzeri hayvanlar vardır. Bunlarla insan arasında azıcık bir mesafe kalmıştır. Burası atlanınca insan olur. Bu noktaya gelince nefsin boyu düzelir, azıcık ayırım gücü, bilgi kazanma yeteneği hasıl olur. Dünyanın uzak kutup bölgelerinde yaşıyan bu ilkel insanlarla hayvan arasında büyük fark yoktur. Bunlardan hikmet sadır olmaz, komşu milletlerden de bilgi öğrenmezler. Bu yüzden halleri bozuk, yararları azdır. Daha da evrimleşen orta kuşaktaki insanlar, işte gördüğün bu zekâ, bilgi ve merhamet düzeyine gelmişlerdir."[20]

Evrim teorisinin kurucusu sayılan Darwin (1809-1882)'den çok önce Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1772), müslümanların geliştirdiği bu evrim tezini ünlü *Marifetname*'sinde özetlemiştir. Vahdet-i vücud sistemini bilgilerine temel yapan mutasavvıf filozofların görüşüne göre varlık, Hakk'ın isim ve sı-

20 İbni Miskeveyh, *El-Fevzu'l-Asğar* (Beyrut, 1319), s. 87-91.

fatlarının inişinden ve evrimleşerek insan-ı kâmil mertebesine dönüp tekrar Hakk'a yükselişinden ibarettir. Bu esasa bağlı kalarak evrimi izah eden İbrahim Hakkı da özetle der ki:

> "Varın yok olması, yokun var olması mümkün değildir. Var daima var, yok daima yoktur. Fakat var, bir mertebeden diğer mertebeye, bir halden diğer hale geçebilir. Allah'ın emriyle felekler ve yıldızlar hareket edip dört unsur istihale ile birbirine karışmış, unsurların izdivacından önce madenler, ondan bitkiler, ondan hayvanlar vücuda gelmiş ve hayvan kemalini bulunca insan meydana gelmiştir. Madenlerle bitkiler arasında ara varlığı mercandır; bitkiler ile hayvanlar arasında ara varlığı hurmadır; hayvanlarla insanlar arasında ara varlığı maymundur. Zira cümle azası, kıl ve kuyruktan başka içi dışı insana benzer. Mevcud aracıların hikmeti şudur ki her biri kendi mertebesinin aşağısından en yükseğine vasıl olup varlıklar mertebesi bir düzenle sıralanıp insan mertebesinde son bulur. Gaye, devr-ü zamanın tetimmesi, cihanın özü olan insanın meydana gelmesidir."[21]
>
> "İşte bu mertebede ahlâken yükselip Tanrı huylariyle vasıflanan kişi, marifet kemaline erip küllî akla kavuşmuş ve bu mertebede varlık dairesi birleşip tamamlanmıştır. Onun iptidası akl-ı evvel, sonu da insan-ı kâmildir."[22]

İbrahim Hakkı, bu evrim aşamalarını şöyle bir daire ile göstermiştir: (139'ncu sayfadaki şekle bakınız)

وَاللّٰهُ اَنْبَتَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا : Allah sizi arzdan, bir bitki olarak bitirdi."[23] âyeti insanın, bitkisel hayattan gelişerek meydana geldiğini; " هُوَ اَنْشَاَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا : O sizi yerden yaratıp çıkardı ve orada yaşattı".[24]

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرٰى ; sizi ondan yarattık, tekrar ona iade edeceğiz ve sizi bir kez daha ondan çıkaracağız."[25] âyetleri ise insanın bu dünyada yaratıldığını açıklamaktadır. Zaten Âdem'in arzdan yaratıldığında ittifak vardır. Bir de şu âyete bakalım:

---

21 *Ma'rifetname* (İstanbul, 1330), s. 27-29.
22 *Ma'rifetname*, s. 29.
23 Nuh Suresi: 17.
24 Hud Suresi: 61.
25 Tahâ Suresi: 55.



(Bu daire, *Marifetnâme*'nin 30ncu sayfasındadır. Makalemiz için daireyi Doç. Dr. M. Hatiboğlu çizmiştir.)

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ.نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ جَعَلَ. كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ
وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ الَّذِي أَحْسَنَ مَا تَشْكُرُونَ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ
السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا

O ki yarattığı her şeyi güzel yarattı ve insanı yaratmağa çamurdan başladı. (ifadeye dikkat) Sonra da bir sülâleden, bir hakir sudan neslini yaptı. Sonra onu düzenleyip içine ruhundan üfledi. Ve size işitme, görme ve kalbler (düşünce yeteneği) verdi. Yine de çok az şükrediyorsunuz.[26]

26 Secde Suresi: 7-9.

Bu âyette insan yaratılışının üç safhası anatılmaktadır: 1) Anorganik safhası, 2) Tohum olup rahme aşılanma safhası, 3) Rahimde düzenlenip insan şekline konma safhası. Kur'ân, gayet ince bir tarzda hayattan önceki safhasında insanı, üçüncü şahıs olarak anmakta (neslehû, sevvâhu, fîhi: neslini, onu düzenledi, ona üfledi) fakat ruh üflendikten sonra akıl ve duyularına kavuştuğundan derhal ikinci şahıs olarak insana hitabetmektedir (ve caale lekum: Size verdi ...). Bu ifade de insanın tedricen bu dereceye yükseldiğini gösterir. Kullanılan "ثُمَّ"ler de geçen aşamaların hayli uzun süreçli olduğuna delâlet eder. Kur'ân'da Allah, "رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ: dereceleri, mertebeleri yükselten" diye tanımlanır. Yani yaratışını adım adım yükselten, olgunlaştıran demektir. Bu ve benzeri âyetler, organik evrimi ortaya koymaktadır. Âdem kelimesinden yerden çıkmış bir varlık anlaşılır. Aynı kökten gelen *Edim*, yeryüzü demektir. Âdem kelimesi Kur'an'da özel isimden ziyade insan nev'ini göstermektedir. İlk insanın yaratılışından bahseden âyetler, genellikle Âdem yerine insan kelimesini kullanır: "Biz, insanı yarttık" وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ :Biz sizi yarattık, sonra şekillendirdik, sonra meleklere: Âdem'e secde edin dedik." Âyet, insanın yaratıldığını, çeşitli merhalelerden geçip şekillendirildiğini, sonra Âdem adını alan ilk insana meleklerin boyun eğdirildiğini ifade ediyor.

Âyetten açıkça anlaşıldığı gibi Âdem, evrim sonunda akıl ve duyularına kavuşan ilk insanın adıdır. Melekler ilk yaratılışında değil, ancak insan biçimine geldikten sonra insana secde etmişlerdir.

Kur'ân-ı Kerim, Tanrı'nın, Âdem'e eşiyle beraber cennette durmasını, fakat bir ağaca yaklaşmamasını emrettiğini söyler: "Ey Âdem, sen ve eşin, cennette durun, orada dilediğiniz yerden bol bol yeyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın demiştik....." (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ)[27]

Acaba Âdem'in sakin olduğu cennet hangi cennettir? Ölümden sonra gidilecek ebedi cennet mi, yoksa dünya cenneti mi? Bazı müfessirlerin kanaatine göre buradaki cennet, ölümden sonra varılacak ebedî cennet değil, o zaman yeryüzündeki cennetlerden biridir. Zira Âdem'in dünyada yaratıldığı, âyetlerin kesin ifadesidir. Onun yaratıldığını söyliyen âyetlerde cennete yükseltilmesinden söz edilmemektedir. Eğer Âdem'in bulunduğu bu ilk cennet, huld (ebedî) cennet olsaydı orada zaten ebediyyet içinde bulunduğundan, Âdem'in ebediyyet aramasına lüzum yoktu. Halbuki Âdem, ebediyyet bulmak için yasak ağaçtan yemiştir. Onu ebediyyet ağacı sandığı için ondan yemiştir. Eğer bu cennet ebedî cennet olsaydı ondan çıkılmaz ve şeytan oraya giremezdi, orada günah işlenmezdi. Çünkü Kur'ân'da cennet, doğru hareket edenlerin; ne saçmalamaya, ne de günaha sokmıyan bir kadehten iştahla içe-

27 Bakara Suresi: 35.

cekleri yer olarak nitelendirilir: " [illegible] "[28]. Demek ki o cennette değil normal halde, içki içilse dahi günah işlenmiyecektir. Halbuki bu cennette günah işlenmiştir. Başka bir âyet ise Âdem'in bulunduğu ilk cenneti şöyle tavsif eder: " [illegible] Sen orada acıkmayacaksın, çıplak kalmayacaksın, ve sen orada susamıyacaksın, güneşte yanmıyacaksın"[29] Muhammed İkbal, bu âyetlerden şu sonuca varıyor: "Kur'ân'ın Âdem hikâyesindeki cennet, insanın pratik olarak çevresiyle münasebet kuramadığı, dolayısiyle ferdi ihtiyaçları hissetmediği bir durumu gösterir. İnsanın bu ihtiyaçları hissetmesi, insan kültürünün başlangıç noktasını işaretler. Demek ki Âdem'in cennetten inmesi hikâyesinin, insanın bu gezegende ilk kez görünmesiyle bir ilgisi yoktur. Bunun gayesi, insanın içgüdüye bağlı istekten, itaat ve isyana kabiliyetli, bilinçli isteğe, irade hürriyetine, yani insan benliğine kavuşmasını anlatmaktır."[30]. İşte bu irade hürriyetidir ki onu dağlar, taşlar, gökler ve yer kabul edememiş; ancak hayat eseri, âlemde sereyan eden ruh, insanda kemalini bulunca bu benliğe ulaşmıştır. Yüce Allah'ın: [illegible] : Biz emaneti göklere, yere re dağlara sunduk, ondan korkup almadılar, insan onu yüklendi."[31] âyetiyle anlatmak istediği emanet dc işte bu akıl gücü, irade hürriyetidir. Çünkü bununla insan bilinçlenir, kendine güveni olur, müstakil hareket kabiliyetini kazanır.

Kur'ân'ı Kerim'de cennet, bahçe anlamına da kullanılmıştır:

[illegible] : Bir tepe üstünde bulunup yağmur değince iki defa ürün veren Cennet (bahçe) gibi."[32]

[illegible]

Onlara şöyle bir misal ver: İki adam ki birine iki üzüm Cenneti (bahçesi) vermiştik, o iki (Cennetin) etrafını hurmalarla çevirmiş ve aralarında ekin bitirmiştik."[33]

İbn Abbas da "Cennetu'l-huldde değil, Adn cennetinde idiler" demiştir. *Adn* ikamet demektir. Madin kelimesi de bu kökten gelir. Buna göre Adn cenneti, yaratılış madeni ve esas ikamet yeri olan cennet anlamını ima eder. Bu ise Âdem'in ilk varlık nimetine mazhar olduğu hilkat bahçesi manasını taşır[34].

Âdem'in yemekten menedildiği ağaca gelince; bunun bir sembol olduğu muhakkaktır. Eski sembolizm hakkında önemli bilgi sahibi olan Madame Balvatski, *Secret Doctrine* adlı eserinde: sırlı ilimlerde ağacın, "gizli bilgi" sembolü

28 Tur Suresi: 23.
29 Tâhâ Suresi: 118-119.
30 M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 85.
31 Ahzâb Suresi: 72.
32 Bakara Suresi: 265
33 Kehf Suresi: 32.
34 *Hak Dini, Kur'ân Dili*, III, 2138

oluğunu söyleri[35]. Büyük mutasavvıf müfessir Sülemî ve Baklî de buna yakın bir görüş ileri sürerler: "Allah bu ağaçta, Âdem ve Havva için Tanrılık sırlarını gizledi, onları ona yaklaşmaktan menetti ki insanlık halindeki yaşayışları karışmasın. Bir yandan da onları ağaca yaklaşıp o sırları (bilgileri) almağa içten sevk eyledi. "Şeytan ona fısıldayıp: Ey Adem sana ebediyyet ağacını ve yok olmayan bir mülkü göstereyim mi? dedi." Allah, ğaybe ait bu sözü şeytanın diline koydu. Şeytan da böylece Âdem'i aldattığını, ebedî ayrılığa attığını sandı. Bilmedi ki o ağaç, gerçekte ebediyyet ağacı idi. Çünkü o, Tanrısal nurları, sırları taşımaktaydı."[36]

Kur'ân'ın kendi ifadesine göre bu ağaç, *şeceratu'l-huld*, yani *ebediyyet ağacı*dır. Bu ağaç, insanın, devamlı yaşayabilmek için başvurduğu cinsel üremenin sembolüdür, İkbal, Mustafa Mahmud ve Abdulvedud da bu görüştedirler.[37]

İnsanın aslı, ferdiyetinin sonlu olduğunu görmüş, bu kusurunu cinsel üreme ile telâfi edip, ferden olmasa da toplum halinde ebedî yaşamanın yolunu aramış, hayatını kendinden olan nesillerde sürdürmek istemiştir. Nitekim ağacın meyvasını, kadının erkeğe ikram etmesinde de bu anlam saklı olsa gerektir. Âdem'in yeryüzüne inmesi de biyolojik bir durumdan diğer duruma geçmesi demektir. Muhyi'd-dîn İbnü'l-Arabî, Âdem'in inişini, ruhun tabiata inip evrimleşerek insan şekline gelmesine işaret sayar.[38] İkbal ise bunu, insanın, içgüdüye bağlı bilinçsiz benlikten, bilinçli insan benliğine, irade hürriyetine geçişi seklinde anlar. İşte bu şuur haline erdikten sonradır ki tabiat kuvvetleri insana boyun eğmeğe başlamıştır.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا : Meleklere Âdem'e secde edin, demiştik, secde ettiler."[39] Secde boyun eğmek, tazim etmek anlamını taşır. Melekler çok çeşitlidir. İnsan göziyle görülmiyen yüce, ruhanî melekler olduğu gibi yağmurun yağdırılmasına, seslerin nakline, bulutların şevkine müvekkel melekler de vardır. İbn Abbas'a göre su buharı ile yüklü bulutları sevk eden, emredildiği yere götüren meleğin adı *Ra'd*'dır.[40] Ra'd şimşek demektir. Burada bulutları sevk eden melek, basınç değişikliğiyle meydana gelen rüzgârdan başka bir şey değildir. Bir hadîse göre de sesleri kulaktan kulağa nakleden bir melektir. Şüphesiz bu melek de seslerimizi titreşimiyle etrafa yayan atmosferdir. Demek ki tabiat kuvvetleri de birer melek olmaktadır. Zira melekler, Allah'a isyan edemiyen, yani hür irade yeteneğinden yoksun, emredildiği şeyi yapan güçlü varlıklardır. Tabiat kuvvetleri de aynı niteliğe sahip değil midir? Ateş yakar, ısıtır; su akar, sular; rüzgâr eser, yağmurun yağması için bulutları

35 *The Reconstruction of Rel. Thought in Islam*, s. 86
36 Baklî, *Araisu'l-Beyân* (Hind., 1301), I. 21, II. 39.
37 Bkz. *The Reconstruction.*, s. 87-88; *al-Kur'an*, s. 63 Beyrut 1973; *Phenomena of Nature in Quran.*
38 *İşârâtu'l-Kurân fi Âlemi'l-İnsan*, varak 3b.
39 Bakara Suresi: 34.
40 Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire 1358/1939), IX. 296.

nakleder, gerektiğinde fırtına olur, tahribeder; normal esintisiyle bitkileri aşılar. İbnu'l-Arabî, ruhu taşıyan bedenî uzuvları: elleri, ayakları da melek kabul eder[41]. İnsan bu tür meleklerden üstündür. Hz. Peygamber (s.a.v.) İbn Mace'de bulunan "[illegible]: Mü'min Allah indinde bazı meleklerden üstündür"[42] hadisleriyle bu tür meleklere işaret etmiş bulunmaktadır.

İşte Âdem'e secde eden melekler, irade yeteneğini, akıl gücünü kazanan insana boyun eğen tabiat kuvvetleridir. İnsan akıl gücünü kazanınca tabiat kuvvetlerini emri altına almış, onlardan yararlanmasını, onların korkunç etkilerini önlemesini bilmiştir.

III. Ruhânî Evrim:

Gökten yere inen ruh, maddî olarak insanı meydana getirmekle maddî evrimin son noktasına varmıştır. Fakat bununla evrim bitmemiştir. Gaye, sadece insanın şeklî güzelliği ve aklî yetenekleri kazanması değil, aklî yeteneklerini kullanarak kâinatın yaratıcısını tanımasıdır. Kâinatın yaratılmasından maksat, insanın yaratılmasıdır. İnsanın yaratılmasından maksad da Allah'ın bilinmesidir. Yüce Allah, bu gayesini açıkça belirtiyor:

"Ben cin ve insi ancak bana tapsınlar diye yarattım."

[illegible][43]

İnsanı Allah'ı tanımaya, O'na tapmaya yönelten nedir? Gözümüze çarpan her varlık, kulağımıza dokunan her ses, hasılı bütün tabiat olanları, insanı Allah'a yönelten işaretlerdir. Şu kuşa bakınız: Nasıl uçtu? Uçma enerjisini nereden aldı? Şu güneşe bakınız, nasıl durmadan hayat kaynağı saçıyor? Şu ağaçlara yeşil elbiseler giydiren, kırmızı sarı çiçekler açtıran, tatlı meyvalar verdiren nedir? Şu gül, bu gönül açan rengini ve kokusunu nereden aldı? Nasıl oluyor da kalbimiz yetmiş sene, yüz sene durmadan, dinlenmeden şalışıp vücudumuza kan pompalıyor? Vücudumuzdaki bu kılcal damarları bu kadar ustalıkla döşiyen kim? Neden canlı türler nesillerini koruyor? Kim yaptı bu genleri? Kim koydu bu tabiatın her zerresine bu ince nizamı? Kendinden mi oldu bu intizam? Tesadüfün eseri mi bu kanunlar? Tesadüfte kanun ve düzen olur mu?

İşte insan aklı ince düşününce derhal bütün bu tabiat olaylarının arkasında çok akıllı, bilgili, hikmetli bir yaratıcının elini, sonsuz gücünü görür. O halde bu tabiat varlıklarının hepsi, bizi Allah'ı bulmaya yönelten işaretlerdir. Kur'ân, bütün tabiat olaylarına âyet (işaret) adını vermiştir:

---

41 *İşârâtu'l-Kurân*, vrk 3b.
42 İbn Mâce, Fiten: 6.
43 Zâriyât Suresi: 56.

Ölü arz onlar için bir âyettir. Onu diriltik ve ondan taneler çıkardık, onlardan yiyorlar... Gece onlar için bir âyettir. Gündüzü ondan soyar alırız; hemen karanlıkta kalırlar. Güneş de kendi kararlaştırıldığı yer içinde akıp gitmektedir. Bütün bunlar güçlü ve bilgin Allah'ın takdiridir".[44]

(وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ...وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ)

Pratik akıl düzeyinden yükselip kâinatın yaratılışı hakkında fikir yoran akıl sahipleri için her zerre, her varlık dillenir, her tabiat olayı kendisine hitabeden bir âyet oluverir. Nasıl ki yola dikilen işaretlerin amacı, yolcunun dikkatini kendilerine değil, varacağı hedefe yöneltmek ise, kâinat varlıklarının amacı da insanı Allah'ı tanımağa ve O'na kul olmaya yöneltmektir.

Allah'ı tanımakla ne olur? Allah'ı tanımakla insan ruhunun evrimi başlar. Allah'a tapmak, O'na kulluk etmekle ruh yükselir. İbadet ne derece artarsa ruh da o derece gelişir, iyi yetenekler kazanır. O dereceye gelir ki ruh, kâinatın her zerresinde kendi kudretini gösteren Allah, insan ruhunda nuriyle görünmeğe başlar. Allah aşkı, insan ruhunu sarar. İnsan, beşerî varlığını Allah aşkında eritir, Allah'ı her zaman kendisiyle beraber görür, hattâ kendini görmez de yalnız O'nu görür. İşte tasavvufta buna fena fillah mertebesi denir. Buhârî ve Müslim'de bulunan bir kudsî hadise göre de İbadetlerle Allah'a yaklaşmağa devam eden kulun, nihayet Allah ile görüp Allah ile işitecek bir düzeye ulaşacağı ifade edilmiştir.

Allah'tan çıkarak evrime atılan akıl ve ruh, yetenekler kazanarak O'nunla birleşme kemaline erer. İşte Allah'ı tanımak ve O'na kulluk etmek, insan ruhunu kötü duygulardan arıtarak yükseltir. Bu suretle insan, ahlâkî tekâmülün zirvesine ulaşmış olur. Resulullah Efendimiz: "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"[45] buyurmuşlardır. Güzel ahlâk, ancak kullukla tamamlanacağından, Allah'a kullukla iftihar etmişlerdir. İslâm, Allah'ın iradesine teslim olarak nefsin bayağı isteklerini öldürmektir. Nefsinin kötü duygularını öldürüp onu müslüman eden kişi, iyilik kaynağı olmuştur. Artık kimse onun elinden dilinden zarar görmez. Onun gözü aç değildir. Yeterinden fazlasını istemez. Servetin üzerinde oturmaz, Allah için dağıtır. Kendisi fakir düşünceye kadar vermekten çekinmez. Ebu Abdirrahman as-Sulemî doğduğu zaman, babası, elinde nesi varsa fukaraya vermiş, çocuğuna bir şey bırakmadığını söyliyenlere: "Eğer çocuk salihlerden olursa Allah salihleri korur, eğer fasitlerden olursa ben eline fesat âleti vermemiş olurum" demek gibi bir âlicenaplık göstermiştir. İslâmın ruhuna eren, Hakk'ın rızasını her şeyden üs-

44 Yâsîn Suresi: 33, 37, 38.
45 *Buhârî*, Edeb; *Hakim*, *Mustedrek*; Beyhaki, *Şu'ab*; *Feyzu'l-Kadir*, II, 572.

tün gören insan, verdiğini de övülmek veya teşekkür edilmek için değil, sırf Allah'ı memnun etmek için verir.

İsmail İbn Nuceyd, çocuktu. Şeyhinin ihtiyacını kapatmak için gizlice verdiği bir kese altını, şeyhi Ebu Osman topluluğa açıklayınca geri istedi, tekrar gece yarısı götürüp verdi: "Bunu seninle Allah'tan başka kimse bilmesin" dedi.

Hakk'ın nuriyele aydınlanan bu insan, rahmeten li'l-âlemîn makamına yükselmiş, herkese sevgi kucağını açmıştır. Mutasavvıflara göre insanı kâmil, güneş gibi karşısında hiç karanlık görmez, her gördüğünde ruhunun aydınlığını görür. Nefsin esiri olan da gece gibi daima karşısında karanlık görür. İşte ruhu aydınlatıp insanı bu ahlâk evrimine ulaştıran şey, Allah'ı bilip O'na kulluk etmektir. Allah'a kul olan O'ndan başkasına kul olmaktan kurtulur, tam hürriyete kavuşur. Demek ki Allah'a kulluk, gerçek özgürlüğün ta kendisidir.

"Ol Dedi, O Halde Olur"[1]

(Elmalılı Hamdi Yazır)

[Elmalılı (1878-1942) yakın tarihimizin en önemli felsefe tarihi çalışmalarından olan *Metâlib ve Mezâhib*'in mütercimidir. En önemli *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsir eseri üzerine felsefecilerin kaleme aldığı çok sayıda tez vardır. . En önemli eserleri arasında *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri yer alır. Bu tefsir üzerine, felsefecilerin kaleme aldığı çok sayıda tez vardır.

Aşağıdaki metinde, Elmalılı, Tanrı'nın "Ol" emrinin, mutlaka bir anilik bildirmediğini, aynı zamanda bir süreç içinde oluşu da ifade edebileceğini vurgulamaktadır.]

(...)

"إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (Âli İmran: 59)

Meali Şerifi

Doğrusu Allah indinde İsa meseli Âdem meseli gibidir: Onu topraktan yarattı sonra da ona "ol!" dedi, o halde olur.

"خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ", Topraktan hayata doğru başlıyan ıstıfaya; "ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ", bir müddet sonra ruhı insanî nefhıyle insan olarak ıstıfaya; "فَيَكُونُ" da tevalii silsileye delâlet etmektedir ki "oldu ve olur" demektir. Âdemin topraktan halkı, evlâdı Âdemin sulbi pederdeki tavrı hılkatlerine muadildir denilebilir. Bugün bazı hayvanat ulemasının muhtarlarına göre nutfedeki yani büzurâtı maneviyyedeki hayat, hayatı nebatîdir. "وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا" [Hac/71: 17] medlulüne nazaran da Ademin, arzdan bir hayatı nebatî ile başlamış olması fehm olunabiliyor. Bundan sonra bunun hayatı hayvanî ve hayatı insanîye bir hatvede mi yoksa bir çok hatvelerle mi geçdiğini ilim denecek bir surette tayin edemeyiz, bunlar şüphelidir. Bunda muhkem olan nokta Ademin her halde ilk hılkati ne olursa olsun onun o hılkatte insan ve adem değil iken ilk olarak bir insan bir beşer olması ve ondan evvel nebat ve hayvan varsa da insan bulunmaması ve insanın bir "kün!" ile tekevvün etmesidir. Şu halde burada

---

1 Metnin alındığı yer: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1936), II, s. 1118-1119; IV, s. 3431-3435.

hem insan hem hayvan hem nebat noktai nazarından her birinin ilk tohumları kendi cinslerinden olmadığını, onların her birinin de bir halk-ı İlahî ile olduğunu ve bunların kadim ve ezelî olmadıklarını tasrih vardır. Binaenaleyh insan bir hayvan tohumundan olmuştur veya bir nebat tohumundan olmuştur diye şüphe etmek de meseleyi değiştirmez, ilk insan yine bizzat mahlûktur. Farz edelim ki Adem bir hayvandan doğmuş olsun, bir hayvan veya bir nebat insan oluversin, bu da bir "kün!"den başka bir şey midir? Bil'farz ilk insan nesnastan doğmuş demek "ilk insan, insan tohumuna muhtac olmamıştır, insan için insan tohumu zarurî değildir" demek değil midir? O halde bunlar da halk kanunu ve "kün!" emrinden başka ilmî ve yakînî bir mebdei kanunî yok iken şüphelere koşup da muhkemi bırakmanın manâsı nedir? Daha sonra Âdemin bir değil bir çok farzedilmesi de meseleyi değiştirmez. Bilakis emsali teksir eder. Lâkin akıl noktai nazarında bir Ademden fazlası da zarurî ve muhkem değildir. Maamafih ne garibdir ki babasız bir insan olmaz davasında bulunanlar bidayette bir değil bir çok babasız insanlar bulunduğuna hükmetmek istiyorlar. Bunun ise ilimde ve imanda muhkemi bırakıp şüpheye koşmaktır. Bakınız "خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" nazmı vecizindeki şümul-i maani ve tertib-i hılkat ve ıhkâm-ı ilim ne kadar şayanı hayrettir? Hılkat-ı insaniyye iki neş'et üzerine tertib olunmuş ve "kün!" emri ikincide verilmiştir.

(...)

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

(Mûminûn/23: 12-14)

Meali şerifi

Şanım hakkı için biz insanı çamurdan, bir sülâleden yarattık 12. Sonra onu oturaklı bir karargâhta bir nufte yaptık 13. Sonra o nufteyi bir aleka yarattık, derken o alakayı bir mudga yarattık derken o kemiklere bir et giydirdik, sonra ona diğer bir hılkat neş'eti verdik, bak ne şanlı o Allah, yaratanların en güzeli 14.

" مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ". Çamurdan bir sülaleden. *SÜLÂLE* kelimesi, *sell* masdarından me'huzdur. *Sell* bir şeyi bir şeyden rifk-u mülâyemetle sıyırıp çıkarmak demektir. Netekim lisanımızda da ma'ruf olduğu üzere kılıcı kınından sıyırıp çekmeğe "sell-i seyf" tabir olunur. Böyle "fuâle" veznindeki isimler, müştakkoldukları fi'le nazaran bazen gaye olurlar, *hulâsa* gibi ki *sülâle* bu kabîldendir.

Bazan da olmazlar *kulame, kün'ase* gibi. *Keşşaf*'ın beyanına göre bu vezin, bir *kıllet* manasiyle de alâkadardır. Lisanımızda bu veznin mukabili "*ntı*" lâhikasile yapılan kelimelerdir ki süzü*ntü*, kuru*ntu*, kırpı*ntı*, *süprü*ntü gibi. Lâkin *sell* fiilini bir kelime ile ifade edemediğimizden *sülâle* kelimesini bu suretle

terceme edememişizdir. Şu halde bir şeyin sülâlesi o şeyden sıyrılıp çıkarılan bir netice demek olur. Evlad ve zürriyyete de sülâle ıtlak olunması bu mana iledir. Bu münasebetle sülâle tabirinden bir silsile mefhumu tehayyül ederiz. Lâkin esasında bu mefhum şart değildir. Çünkü sülâle aslın değil, ondan çıkarılan hulâsanın ismidir.

İşte insan meratib-i hılkatinde evvelâ böyle çamurdan sıyrılıp çıkarılmış bir sülâleden yaradılmıştır ki bu mertebe ilk insan olan Âdemin halk olunduğu ve binaenaleyh insan cinsinin, insan uzviyyetinin ilk başladığı mertebe olmakla hiç bir insan tohumiyle mesbuk değildir. Bazıları burada "*tıyn*, Âdemin bir ismidir demiş, bazıları da sülâleden murad, Âdemdir" demiş ise de ikisi de hilâfi zâhirdir. Zira Âdem, insandır. "لقد خلقنا الإنسان" de dahildir. Âyetin zâhiri bu sülâlenin Âdemden evvel olmasıdır. Hattâ bir kısım müfessirîn İbni Abbas, İkrime, Katade ve mukatilden nakledildiği vechile burada "الإنسان"ı Âdem diye tefsir etmişler, "lâmı" ahde haml eylemişlerdir. Gerçi muhakkikînin muhtarı cins olmasıdır. Siyakı kelâm da bunu muktezıydir. Netekim Ebüssuud demiştir ki: el-insan ile murad, cinstir ve manâ şudur: "Billâhi insan cinsini Âdemin halkı zımnından tıynden bir sülâleden halk-ı icmalî ile halk ettik. ilh. Maamafih ahdolunduğu takdirde de zımnen bu manâ lâzım gelir.

Demek ki Hâlık Tealâ evvelâ çamurdan ıstıfa ile bir sülâle çıkarmış ve insanı ibtida o sülâleden halk eylemiştir. Sûrei Hicr'de (26) "حمإ مسنون" yoluna girmiş, *musavver balçık* denilmiş olan bu çamur sülâlesi Fahruddini Razî'nin de kaydettiği vechile bir takım müfessirînin iyzahına nazaran insanlara gıda olarak uzviyyeti insaniyyeye ilk temessül eden mevâdd ile kabili tesavvurdur ki bu mevad çamurdan sıyrılmış çıkmış mevâddı ma'deniyye veya nebatiyye veya hayvaniyyedir. Netekim sülâle, nuftenin tekevvün ettiği gıda mevaddı ile de tefsir edilmiştir ki bu ma'nâ ile âyet, sade Âdeme veya Âdem zımnında cinse müteallık olmakla kalmayıp her ferde de doğrudan doğru sadık olur. Zira mevâddı gıdaiyyeden her insanda uzviyyeti insaniyye halk edildiği ve bu suretle insanın hılkatine bu mevâddın bil'ıstıfa bir menşe' teşkil ettiği ma'lûmdur. Bu ise ledettenkıh ilk insanın madde-i hılkatini idrâk için bir delil olur. Ancak sonraki insanlarda bu mevad bir insan nutfesiyle mesbuk olan bir beden içinde hazm-ü temsil olunduğundan bunu insan bedenine daha evvel verilmiş olan kuvvei hayatiyyenin bir eseri olarak mülâhaza etmek ve binaenaleyh baba nutfesinin kuvvetine irca' eylemek karib görünür. Halbuki ilk insanın yaradılışında böyle bir mülâhazaya imkân yoktur. Çünkü bu mevâddı insana temsil etmek için henüz bir insan uzviyyeti yoktu.

Binaenaleyh, o Hâlık Tealânın ibtidai halkı olduğu zâhirdir. Âyetin ıhtar ettiği esas nokta da budur. Şu iyzahattan anlaşıldığına göre demek olur ki insan cinsinin ilk yaradıldığı çamur sülâlesi ilk insanın ve ilk insan huceyresinin halk olunduğu zamana kadar çamurdan ıstıfa edilmiş olan ve sonra insanın

erzakı, hizmetini iyfa ettiği mevâlîdi selâse hulâsasıdır. Allah Tealâ, çamurdan meadini, nebatatı, hayvanatı sıyırıp çıkardıktan sonra bunların bir hulâsasından da insanı hiç yokken yaratmış ve insan bunların âhiri olmuştur.

Âsârı vârideye nazaran insanın halkı, mevalîdi selâsenin halkından sonra olduğunda bir ihtilaf görülmüyor. Şu halde topraktan insana kadar mevâlîdi selâsenin bütün envâ ve ecnâsiyle hakıkî bir tasnifi tamamiyle malûm olabilse kuru toprağın ilk insan huceyresi haline gelinceye kadar geçirmiş olduğu hılkat ve ıstıfa mertebeleri mütalea olunabilecekti. Bundan dolayı ötedenberi meâdinin, nebatının, hayvanatın tasniflerine çok ehemmiyyet verilmiş ve zaman zaman muhtelif noktai nazarlardan muhtelif tasnifler yapılmış ve türlü mülâhazalar yürütülmüştür. Ezcümle İbni Türkete'l-Isfehanî *Fusus Şerhi*'nde demiştir ki: "Arzda evvelâ tekevvün eden meadin, sonra nebat, sonra hayvandır. Ve hak tealâ bu mevalid ecnasından her sınıfının âhirini onu velyedenin evveli kıldı da meadinin âhiri ve nebatın evvelini mantar, nebatın âhiri ve hayvanın evvelini hurma, hayvanın âhiri ve insanın evvelini maymun kıldı ki vahdeti ittisaliyye halel ve inhiraftan fasıla ve inkıta'dan mahfuz ve mazbut için.

2- "ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ". Sonra da onu bir kararı mekînde bir nutfe kıldık -yani o insan cinsini veya neslini mekânetli bir karargâh olan rahimde temekkün eder bir nutfe yaptık. Evvelâ bir çamurdan bir sülâleden yaradılmış olan insan bundan sonra "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ" (Secde/32: 8) mantukunca hakîr bir su sülâlesi olan nutfeden tenâsül tarıkıyle yaradılarak diğer bir sülâle oldu. Hem her nutfeden değil, rahimde karar eden nutfeden, her rahimde değil, sağlam, aldığını tutan mekânetli bir rahimde. Buradan anlaşılıyor ki Kur'anda nutfe yalnız meniynin ismi değil, daha ziyade meniy içindeki tohumunun ismidir. Zira rahimde istikrar eden odur. Bir de "من ادعى العرفان يفضحه الامتحان" zamirinin *meslûl* manâsile sülaleye ircaı da tecviz edilmiştir ki o çamur sülalesini nutfe yaptık demek olur.

İşte nutfe yapıldıktan sonra insan hılkati tabiî ve kanunî denilen mu'tad şeklini almış oldu. Yoksa ibtida çamurdan sülâlenin, sülâleden insan veya nutfesinin yaradılışı fevkattabiadır. Çünkü henüz bir insan ve tabiati yoktu. Demek ki insan yaratan kudreti halika insan tabiatinden başkadır. Her hangi bir şey'in tabiati ise o şey'in kendisinden haric olamaz. Onun için bir şey kendisinin gayri olamıyacağı gibi tabiatinin gayri olmak da muhaldir. Onun için tabiat ancak muttarıd velâyete gayyer olmak üzere mülâhaza edilebilir. Ve bir şey kendisi değişmedikçe tabiatinin değişmesine imkân tasavvur olunamaz. Bundan dolayı her hangi bir şeyin tabiatinde bir tehavvül görüldüğü zaman o şeyin kendisinde bir tegayyür vuku' bulduğu anlaşılır ve ona haricî bir te'sir aranır. Ulûmı tabiıyye namı verilen ilimlerin hiç biri yoktur ki mütalea ettiği bir tehavvülün ayrı bir sebebini aramasın da kendi kendine tabiatile oluvermiş diyebilsin.

Hattâ bu nokta, iyice mülâhaza edilince "Ulûmi tabiıyye" denilen ılimler, tabiatlerin kendi kendine tehavvülünü kabul etmeyip her tehavvülün sebebi haricîsini arayan ve bu suretle hiç bir hâdisenin tabiî olmadığını isbat eden ılimlerdir denmekte tereddüd edilmez. Çünkü bir tabiatin kendinden haric bir eşinden teessür almasile iyzah edilen hâdisâta tabiat demek tenakuz olur. Evet tabiatte tehavvül, ıstıfa, tekâmül yok değildir. Lâkin o ıstıfa ve tekâmülü yapan tabiat değil, tabiatler üzerinde hâkim olan halıktır. Eğer tabiat, hâkim olsaydı çamur tabiî çamur kalır, ondan bir sülâle çıkamaz, insan ve nutfe tekâmül ve ıstıfası olamazdı, Hatta nutfe yaratıldıktan sonra nutfe tabiatinden ileri geçemezdi. Şimdi bilinmek lâzım gelir ki insanın tabiî addedilen nutfeden tekevvünü mertebelerinde de insanı yaratan nutfe tabiati değil, nutfeyi ve rahime o hılkat tehavvülâtını ifaza eden Hâlık tealâdır.

İslam ve Biyolojik Evrim: Klasik Metinler ve Metodolojilerine Dönük Bir Araştırma[1]

(David Solomon Jalajel)

Metinsel delillerin anlamı, Adem'in doğrudan Tanrı tarafından topraktan yaratıldığı ve anne ya da babasının olmadığıdır. Bu, aynı zamanda, bu gün yeryüzünde yaşayan insanların hepsinin Adem ile karısı Havva'nın doğrudan evlatları oldukları anlamına gelmektedir.

Adem'in kökenine ilişkin bu geleneksel anlayışı kabul etmek, geleneksel İslami çerçeve içerisinde insan evriminin kabul edilebilirliği açısından nasıl sonuçlar doğurur? Özellikle de, eğer Müslümanlar evrim teorisini bir tür olarak *İnsan*'nın farklı türleri için de geçerli kabul ederlerse, bu durum Adem'in doğrudan yaratıldığı ya da onun biricikli̇k ve teklik statüsü inancı ile çatışır mı?

Tanrı'nın birçok hayvan ve bitki yaşamını tedrici aşamalar ile yarattığı iddiasının İslam ile uyuştuğu sonucuna varabiliriz. Genetik mutasyon ve doğal seçilim gibisinden bir mekanizmanın/düzeneğin açıkça görülebileceği bu süreçle, kendi yarattıklarını kendi iradesiyle nesilden nesile değiştirmektedir. Bu mekanizma kolaylıkla, Tanrı'nın yaratılışa yerleştirdiği bir neden-sonuç yapısı olarak görülebilir. Tanrı dilediğini yapabilir. Eğer Tanrı canlı yaratıklarını bu şekilde yaratmak isterse O, bunu yapabilir.

İnsan türünün diğer primatlardan ve özellikle de australopitek tür olarak bilinen bir grup primattan bu şekilde türediği şeklindeki bilimsel iddiaya ne demeli? Müslümanlar Tanrı'nın belli bir zamanda belli primatların torunlarından/evlatlarından dik yürüyen, alet kullanan, bir kısmı kabaca - ve hatta tamamen- modern insana benzeyen herhangi bir akıllı tür yarattığı düşünce-

1 Çeviri: Necmettin Tan. Metnin alındığı yer: David Solomon Jalajel, *Islam and Biological Evolution: Exploring Classical Sources and Methodologies* (Bellville: University of the Western Cape, 2009), s. 149-163 (XVI. Bölümün ve Sonuç kısmının çevirisi).

sini kabul edebilirler mi? Eğer kabul edebilirlerse, Adem'in kıssasını anlamak noktasında ne tür sonuçlar doğacaktır?

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bilim deneyseldir. Bilim sadece doğanın kuralları (norms) ile ilgilenir. Müslümanlar bu kuralları Tanrı'nın yaratmasındaki kalıplar olarak görüler.[2] Bu kalıplar Tanrı'nın iradesi doğrultusunda onun yaratmasında görülebilir. Bu bakış, *İnsan* türü ve diğer hominid cinsleri ile ilgili doğada gözlenen bütün evrimsel kalıplara ilişkin gözlemelere de uygulanacaktır.

Ancak bu, bu kuralları koyanın, onları istediği zaman ve istediği şekilde ihlal edebileceği anlamına gelmektedir. Klasik İslami söylemde bu kural ihlalleri mucize olarak adlandırılmaktadır.

Bilim deneysel olduğundan, yalnızca Tanrı'nın yarattığını gözleyebilir ve onda gördüğünü tespit edebilir. Bilim asla, tek bir insanın, Âdem'in (İslam'ın kutsal kaynaklarından açıkça anlaşıldığı üzere günümüzdeki yaşayan tüm insanların atasıdır) belirli bir biçimde yaratıldığı tarzı saptamak beklentisi içinde olamaz. "Dördüncü Bölüm"de tartışıldığı üzere, Âdem'in yaratılması, sadece vahiy ile bilinebilecek gaybi bir meseledir.

Kutsal metinlerin, Adem'in yaratılışı hakkında söyledikleri, klasik alimleri, onun yaratılışının biricik ve hatta mucizevi olduğu düşüncesine götürmüştür. Kuran, Tanrı, Adem'i kendi "iki eliyle" yarattı derken, Adem'in yaratılışındaki eşsizliği ve özel statüyü vurgulamaktadır:

> Allah: "Ey İblis, iki elimle (kudretimle) yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Böbürlendin mi? Yoksa gururlananlardan mısın?" dedi. İblis, "Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın" dedi. (38/Sad 75-76)

Bu ayetteki Tanrı'nın "iki eli" tabirini yorumlarken alimlerin nasıl ihtilaf ettiği tartışmasını bir kenara bırakırsak, ayetin bağlamından da açıkça anlaşılacağı gibi, bu ayetin Adem'in yaratılışını bir şekilde özel, diğer şeylerin yaratılışından farklı, olduğunu gösterdiği noktasında genel bir uzlaşı vardır.

İbni Teymiye Müslümanların "iki el"i yorumlaması ile ilgili farklı görüşlere değindikten sonra şöyle demektedir:

> Her hâlükârda, Tanrı'nın onu kendi iki eliyle yaratmış olmasından hareketle hepsi, Âdem'in, diğerlerinin hiçbirinde olmayan bir ayrıcalık ve üstünlüğe sahip olduğunda ittifak etmişlerdir.[3]

Beyhaki, benzer şekilde, "iki el" hakkındaki çeşitli yorumlamaları tartışmakta ve onun Yasin 71'de[4] geçen "eller" ile aynı anlama geldiği sonucuna

2 Nedensellik ve mucize üzerine bir tartışma için 12. Bölüme bakabilirsiniz.
3 İbn Teymiye, *Mecmûatü'l-fetevâ* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 4/366.
4 "Gömediler mi ellerimizin yaptıklarından kendilerine nice hayvanlar yarattık da kendileri onlara malik olmaktadırlar?" Beyhaki bu ayetlerdeki "eller" ifadesini, özneye dönük vurgulu bir ilişkiyi

varmaktadır.[5] Onu, bu sonuca götüren şey, aksi durumda ayetin açıkça ifade ettiği Adem'in, Şeytana karşı ayrıcalık ve üstünlüğünün çürütülmüş olacağı düşüncesidir.

> Bu ayetler, (Tanrı'nın) gücü, hâkimiyeti, takdiri veya özneye ilişkin vurgulu bir atıf olarak yorumlanamaz. Çünkü bu, Tanrı'nın, Âdem'e ve düşmanı Şeytan'a dönük hayranlığı için eşit şekilde geçerli olacaktır. Ayırt edici herhangi bir anlam kalmayacağından bu, Adem'in Şeytan'a olan üstünlüğünü de çürütmüş olacaktır. Onları Şeytan'ın yaratılışında yer almayan, Adem'in yaratılışı ile ilgili-onu yüceltmeye yönelik- iki nitelik olarak yorumlamaktan başka çare yoktur.

el-Beydavi ise şöyle der:

> "İki elimle yarattım" ifadesinin anlamı şudur: "Onu bir anne ve babanın aracılığıyla değil, doğrudan kendim yarattım." İki elden söz edilmesi ise onun yaratılışındaki ek çabayı ve benzersizliği ifade etmek içindir.[6]

İbni Teymiye bu konudaki tartışmayı sürdürürken, Adem'in yaratılış biçiminin, diğer yaratılmış şeylere olan ayrıcalığını ifade ettiğini beyan eden bazı hadislere atıf yapıyor.[7]

Sünne'de, Musa Peygamber Adem'in benzersiz niteliklerini sayarken onun yaratılış biçimi zikrediyor.[8]

> "Adem, Musa ile girdiği tartışmayı kazandı. Musa ona şöyle demıştı: Sen ki, Ademsin, Allah seni kendi eliyle yarattı ve sana kendi ruhundan üfledi ve melekleri sana secde ettirdi ve Cennete soktu. Sen ise yaptığın yanlış ile insanlığı dünyaya indirdin..."

İbni Teymiye'nin zikrettiği bir başka hadiste, müminler Adem'e kendilerine Kıyamet Gününde şefaatçi olsun diye rica ettiklerinde, onun benzersiz niteliklerini ifade edeceklerini söylüyor:[9]

> Müminler Kıyamet Gününde bir araya gelip şöyle diyecekler: "Rabbimiz katında bize şefaat edecek birini bulsak ya" Adem'e gidip şöyle diyecekler: "Sen insanlığın babasısın. Allah seni ken-

gösterdiği, yani "bizzat kendi şekil verdiğimiz"ı kastettiği şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. Beyhaki, *Kitabü'l Esma ve's-Sıfât* (2/49). İbn Teymiye'nin bu ayet ile Sad 75 ayeti arasındaki fark hakkındaki tartışması için bkz. *Mecmûatü'l-fetevâ*, 3/45-46, veya müstakil olarak *el Akide el-Tedmuriye*, 73-75. Ayrıca bkz. *Mecmûatü'l-fetevâ*, 6/370-372.

5 Beyhaki, *Kitabü'l-Esma ve's-Sıfât*, 2/49.

6 Beydavi, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, ed. Muhammad 'Abdurrahman el-Mar'ashli (Beyrut: Dar İhya Turas el-Arabi, 1998), 5/35.

7 İbni Teymiye, *Mecmûatü'l-fetevâ*, 4/366.

8 *Sahih-i Muslim*, 2652

9 *Sahih-i Buhari*, 4476, 6565, ve *Sahih-i Muslim*, 193-195.

di elleriyle yarattı ve melekleri sana secde ettirdi ve bütün isimleri sana öğretti. Rabbine bizim için şefaatçi ol da, belki bizi buradan çıkarır."

İbni Teymiye bu iki hadisi şu şekilde yorumlamaktadır:[10]

> Musa ona (Adem'e) "Allah seni kendi iki eliyle yarattı.. " derken, Allah'ın Adem'e yaptığı lütfu ifade etmektedir. Aynı şeyler ona Kıyamet Günü de söylenecektir. Bu, Allah'ın ona, ayrıcalıklı bir şekilde lütfettiği ve diğer yaratıklarda olmayan nimetler arasında sayılmaktadır. Bu, onun tüm diğer canlılar arasındaki ayrıcalıklı statüsünün açık bir işaretidir

Adem'in yaratılışının istisnai yapısının diğer bir işareti Kuran'ın onu İsa'nın yaratılışı ile karşılaştırmış olmasıdır.

> Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona "ol" dedi. O da hemen oluverdi. (Ali İmran, 59)

Nesefi, ayeti yorumlarken, bu karşılaştırmayı şu şekilde açıklar:[11]

> O, Adem'i topraktan, herhangi bir ana babanın aracılığı olmaksızın yarattı. İsa'da da durum böyledir. Hem ana hem de baba olmaksızın dünyaya gelmek, bir baba olmadan dünyaya gelmekten daha garip ve mucizevidir. Dolayısıyla, O, garip bir şeyi daha garip bir şeyle kıyaslamaktadır..."

Allah'ın, Adem'ı "iki elle" yaratmış olmasından hareketle Adem'i diğer yaratıklardan tam anlamda ayrıcalıklı kılan doğası, metinden çıkarılamaz. Başka yaşam formlarının ana babanın aracılığı olmaksızın, doğrudan yaratılmadığının kesin bir delili olarak bu ayeti göstermek, ayetin anlamını aşırı şekilde genişletmek etmek olacaktır. Fakat bu ayetler Adem'in yaratılışının bir şekilde eşsiz olduğunu da yeteri kadar göstermektedir. Dolayısıyla, Adem'in yaratılışının diğer yaşam formlarının yaratılışı gibi olduğunu varsaymak için herhangi bir neden yoktur.

Alusî, *"Ey insanlar sizi tek bir nefisten ve ondan da eşini yaratan Rabbinizden korkun..."* ayetini tartışırken, Allah'ın binlerce çeşit eşsiz Adem'i ve her birinin kendi neslini peş peşe yarattığını[12] öne süren İmamiye Şiası'nın iddialarını[13]

---

10 İbni Teymiye, *Mecmûatü'l-fetevâ*, 4/366.

11 Nesefi, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü t-te'vîl*, ed. Marwan Muhammad (Beyrut: Dar el-Nafâ'is, 1996), 1/242.

12 Alusı, *Ruhu'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi), 4/532, Nisa Suresi'nin tefsiri: 1.

13 İbni Babeveyh *Tevhid* adlı eserinde Cafer Sadık'tan şu şekilde nakleder: Allah'ın sizin dışınızda insanlar yaratmadığını düşünebilirsiniz. Fakat hayır, Allah milyonlarca Adem yarattı ve siz o Ademlerin sonuncususunuz. Meysem el-Bahrani, *Şerhu'l-Kebir Ala Nechu'l-Balağa*'da İmam Bakır'dan şöyle rivate eder: "Bizim atamız olan Adem'den önce milyonlarca Adem varlık alanından gelip geçti."

küfür olarak görecek kadar ileri giden Zeyn el-Arab'dan alıntı yapar. Alusi, Zeyn Arab'ın küfür ithamına katılmasa da şüphelerine hak verir:[14]

> Bizim Ademimiz'in yaratılışı melekler, Cin, sayısız hayvanlar ve yalnızca Allah'ın bildiği diğer şeylerden öncedir, fakat kendi benzerlerinden önce değildir.[15]

Adem'in yaratılışının böylesine istisnai bir yapıda olmasının nedeni nedir? Bir Müslüman için bunun basit cevabı, kuşkusuz, Allah'ın bunu öyle istemiş olduğudur. Bir Müslüman, Allah'ın, ne isterse onu yapabileceğine ve metin açıklama sunmadığı sürece bunun neden böyle olduğunu bilmenin gerekmediğine inanmalıdır. Fakat yine de burada metin, en azından Adem'in eşsiz yaratılışının anlamını açıklamaktadır. Bu, onun ve dolayısıyla insanlığın şeref ve ayrıcalığının bir işaretidir. Bu durum, "Ey Şeytan, kendi iki elimle yarattığım birine secde etmekten seni alıkoyan nedir?" ayetinin bağlamında, Allah'ın Şeytan'a yönelttiği sorudan da anlaşılmaktadır. Musa'nın ve Kıyamet Günü insanlarının ifadelerinden anlaşılan şey şereftir.

Bu metinlerde ifade edilen şekliyle, Adem'in yaratılışının eşsizliği, insanın evrimi konusuyla ilişkilidir. Şöyle ki, böylesine mucizevi bir olay olmakla, doğal olarak, bilimsel araştırma alanının dışında kalmıştır. Bilim, dünyadaki yaşamın gelişimi hakkında gözlem ve deneyimle ne keşfederse etsin, Tanrı'nın tek bir insanı yaratırken sergilediği böylesine eşsiz ve tekil bir eylemi soruşturamayacaktır.

Aynı şekilde, bilimin doğrudan yaratılan Adem'in Dünya sahnesine ne zaman çıktığını ve çıktığı zaman ne tür yaratıklarla karşılaştığını belirlemesi de beklenemez. Kutsal metinler de bu konuda sessizdir. Dolayısıyla bu konu cevabı verilemeyecek gaybi bir meseledir.

Bir Müslümanın kutsal metinlerin otoritesine dayanarak söyleyebileceği şey, Adem'in çok özel olduğu, o ve onun çocuklarının da tam anlamıyla insan olduğudur. Dinsel bakış açısından denebilir ki, Adem ve onun torunlarının durumu, insan olmanın ne demeye geldiğini tanımlamaktadır.

Böylesi bir tanım biyoloji ya da fizyolojinin değerlendirmelerine dayalı değildir. Aslında Razi de –en azından teolojik ve felsefi konularla bağlantılı ola-

[Alusi, 4/531-532'den alıntı] Hadis alimlerinin koyduğu koşullara göre bu bu rivayetlerin herhangi bir hükmü yoktur.

14 Alusi, 4/532, Nisa Suresi'nin tefsiri: 1.

15 Alusi, sözlerine şöyle devam eder: "Bir tür ve birey olarak insan, onu ebedi (sonsuz) sayan filozofların aksine olumsaldır/kontenjandır." Adem ve insan türünün olumsal olması, onların daha önce yokken, sonradan var olduğu anlamına geliyor. Alusi burada bir başka şeyden söz etmekle, antik çağda, hem dünyanın hem de insan türünün sonsuz olduğunu düşünen Peripatoscu (Aristocu) filozofların iddialarını reddetmektedir. Bu, Allah'ın tarih boyunca peş peşe, binlerce eşsiz Adem yarattığı şeklindeki Şii iddiasını reddetmesi ile de ilgisizdir. İnsanın olumsallığı son derece açıktır. Aslında bu, evrenin kendisinin olumsal olduğu ve geçmişe doğru sonsuza kadar gitmediği inancının zorunlu bir sonucudur.

rak- bir insanı fiziki ve biyolojik terimlerle tanımlamanın doğru olmayacağını söylemektedir. Çünkü o, insanlığın anlamını, insanlığın fiziksel görünüşünden bağımsız görmektedir. Bu konuda şöyle demektedir:[16]

> Üçüncü görüşe göre insan, yaşama, bilgiye ve fiziksel biçimleriyle ve organlarının yapısıyla diğer canlılardan ayrılan yeteneklere sahip olan fiziksel organların bir ifadesidir. Ancak bu tanımlama sorunludur, çünkü melekler de bu şekildeki insana benzeyen bir şekilde olabilirler ve bu durumda insanlığı olmayan insan biçimleriyle karşı karşıya kalırız. Buna karşılık, dönüşmüş insan biçimlerinde insanlık gerçekleştiği halde insan biçimi gerçekleşmemektedir. Bu nedenle, insanı tanımlamada fiziksel biçimlerin hesaba katılması her iki açıdan da yanlıştır.

Razi, sonrasında insanın ne fiziksel beden ne de fiziksel bir tabiat olduğu iddiasını ileri sürer ve bu görüşü İsfahani ve Gazali de dâhil, ilahiyatçıların çoğuna atfeder.[17]

Biyolojik sınıflandırma konusu ise tamamen ayrı bir konudur ve insan evrimi konusunda biyolojik terimler özellikle önemlidir. Eğer Adem'in bugün dünyada bulunan tüm insanların ilk atası olduğu kabul edilirse, bu durumda Adem'in torunlarının dünyaya yayıldıkça renk, yapı ve fiziksel görünüş açısından değişikliğe uğradıkları konusunda şüpheye yer kalmaz. Adem'in ilk torunlarını ayrıntılı bir şekilde tarif eden tartışmasız metinsel deliller olmadıkça, Adem'den sonraki nesillerde gerçekleşen genetik ve soytürel/fenotipik değişimin boyut ya da oranını ölçmeye imkan yoktur. Dolayısıyla, metinsel deliller Adem'in ilk torunlarının biyolojik anlamda *Homo sapiens* veya muhtemel bir erken dönem insan türü olarak sınıflandırılıp sınıflandırılamayacağını belirtmemektedir.

Bu durumda, Homo neanderthalis'in Âdem'in torunlarından gelip gelmediği ya da bilim adamlarının biyolojik olarak *Homo sapiens* olarak sınıflandırdıkları yaratıkların Adem gelmeden önce dünyada evrimleşip evrimleşmediği sorusuna cevap verilemez. (Geleneksel İslami yaklaşımla uyumlu birkaç ihtimali gösteren bir tablo için tablo 15.1'e bakınız.)

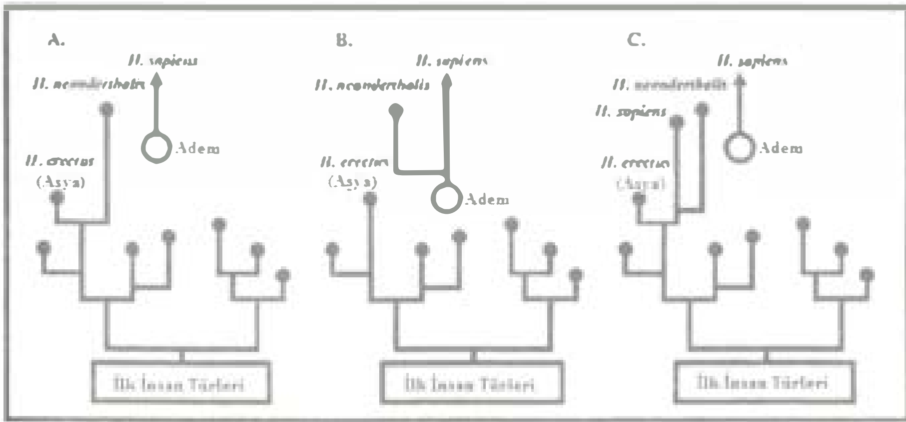
Bununla birlikte bu tür sorular ne bilimsel ne de teolojik öneme sahiptir. Kutsal metinler bu tür soruları tartışmadığı gibi bilim de Adem'in yaratılışı gibi benzersiz ve olağanüstü olaylarla ilgilenmez.

Asıl önemli olan ise, Adem'in eşsizliği ve onun özel ve doğrudan yaratılmışlığı inancı Müslümanların, insanlığı daha geniş bir evrimci bakış açısının çerçevesi içinde gören inanca sahip olmasını engellemez. Nasıl ki İsa'nın bir bakireden doğması-biyolojik ve başka anlamda- onu daha az insan yapmıyor-

16 Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, 21/37-38.
17 Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, 21/28.

sa, Adem'in doğrudan yaratılmış olması onun torunlarını, genetik olarak bir parçası oldukları daha geniş biyolojik insan ailesinin daha az bir üyesi yapmaz. Şurası gerçek ki, İsa'nın mucizevi doğumunun onun tarihsel kökeni konusunda doğrudan bazı sonuçları olmuştur. –O herhangi bir insan ailesine nispet edilmemiş, "Meryem'in oğlu" olarak çağrılmıştır.- Fakat onun daha geniş insan ailesinin üyesi oluşu asla tartışılmamıştır.

Resim 15.1



Resim 15.1: Farazi filogenetik tablolar, Adem ile kendi torunları arasındaki pek çok ihtimalden üçünü göstermektedir. Bu anlayışlar, klasik Müslüman âlimlerin Kuran ve Sünnet'in zahiri anlamından anladıkları şekliyle, Adem'in özel yaratılışı ve onun yaşayan tüm insanların babası olarak özel statüsü ile uyumludur.

A. İnsan cinsinin-Homo neanderthalis'in en az bir üyesi dünya üzerinde yaşarken, Adem dünyaya varmıştır fakat Homo sapiens olarak sınıflandırılabilecek herhangi bir varlık nüfusu yoktur. Homo Sapiens'in tüm üyeleri Adem'in torunlarıdır.

B. Adem dünyaya vardığında İnsan cinsinin daha erken türleri dünyada kitle(population) olarak mevcuttur, fakat Homo sapiens ve Homo neanderthalis'in modern türleri henüz bir kitle değildir. Onun torunları dünyaya yayılırken, kendi torunlarından gelen iki türün tüm üyeleriyle karışarak Homo sapiens ve Homo neanderthalis'e dönüştüler. Homo neanderthalis'in sonradan soyu tükenirken, Homo sapiens varlığını sürdürmüştür.

C. Adem dünyaya vardığında dünyada bir Homo neanderthalis ve Homo Sapiens nüfusu vardır. Ancak tüm türlerin tüm nüfusunun soyu tükenmiş ve yalnızca Adem'in torunları varlığını sürdürmüştür.

Kutsal metinler, eğer varsa, bunlardan hangisinin tarihsel olarak doğru olduğunu söylemiyor. Dolayısıyla bu mesele çözümsüz kalacak gaybi bir konudur. Bu senaryolardan birinin Müslümanlar tarafından daha kabul edilebilir olduğu da söylenemez. Önemli olan, bu senaryoların Adem'in özel yaratılışının geleneksel anlayışı ile uyum içinde olması ve insansı evrimin daha geniş bir kabulünü kolayca sağlayacak muhtemel bir geleneksel anlayışı göstermiş olmasıdır.

Kuran, İsa'nın, temel fiziksel ihtiyaçlarına varıncaya kadar, her anlamda tamamen insan olduğunu vurguluyor:

> Meryem oğlu Mesih, sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilâh olabilirler?) İkisi de yemek yerlerdi. Bak, onlara âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak ki, nasıl da (haktan) çevriliyorlar. (Maide 75).

Ayetin amacı İsa'nın Tanrı olduğu iddiasını reddetmektir.[18] İslam, İsa'nın bir bakireden doğmuş olmasını onun bir şekilde tam anlamda insan olmadığına bir kanıt saymayı vahim bir hata olarak görüyor. Çünkü bu anlayış, Hristiyan öğretisindeki- hem ilahi hem de insani iki tabiata sahip olmak veya tamamen ilahi tabiata sahip olmak anlamında- İsa'nın tanrılığına götürür. Bu ayette İsa'nın biyolojik doğası, kendisinin ve Anasının yemek yiyişleri üzerinden, diğer insanlarla kıyaslanıyor.[19] İsa'nın tanrılığı düşüncesi de, daha önce gördüğümüz gibi, İsa'nın yaratılışı Adem'in yaratılışına benzetilerek reddedilmektedir.

Kabul etmek gerekir ki, Adem'in durumu, İsa'nın durumundan çok daha uçtur. Çünkü doğrudan yaratılan Adem'in herhangi bir varlıkla doğrudan fiziksel bir yakınlığı yokken, İsa'nın, Annesiyle doğrudan biyolojik bir yakınlığı vardır. Nasıl ki, İsa kendisinden önceki hiçbir adama/erkeğe dayandırılamıyorsa, doğrudan yaratılan Adem ve Havva da, kendilerinden önce yaşamış olan veya onlarla çağdaş olan -Homo sapiens veya bir başkası- herhangi bir bireye dayandırılamaz. Bu tarihsel ve kalıtımsal yaklaşımı benimseyen Müslümanlar, onu ancak imana dayalı kabul edebilirler. İsa nasıl ki insan ailesinin tam bir üyesidir-ve tam bir insandır- Adem'in torunları da, kendileriyle tartışılamaz bir genetik yakınlığa sahip oldukları, daha geniş insan ailesinin ve hayvanlar dünyasının ve yaşamın kendisinin tam bir parçasıdırlar.

18 İbni Hatir, 2/583; Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, 12/52.
19 Kurtubi, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, ed. Abd Razzaq al-Mehdi (Beyrut: Dar el-Kitab el-'Arabi, 2001), 6/235.

Sonuç

Bir Müslüman, inancından dolayı, Tanrı'nın her şeyi yarattığını kabul edecektir. Bir Müslüman, inançlı biri olarak, yaratılmış âlemdeki her şeyin onun eseri olduğunu bilerek bunu gerçek sayar. Doğal dünyayı araştıran bir Müslüman bu bakışı terk etmeyecek ve bilimin işini, Tanrı'nın yarattığı şeylerdeki doğal yapıların ve bağlantıların bir araştırması olarak görecektir. Tanrı'nın Yaratılmış olana doğal yapılar ve nedensel bağlantılar yerleştirdiği- evrenin fiziksel kökenlerinden dünyadaki yaşamın köken ve çeşitliliğine kadar- ve bilim adamının keşfetmeye çalıştığı şeyin bu olduğu düşüncesi, Müslümanın güveninden kaynaklanan, onun imanının bir parçasıdır.

Tanrı'nın evreni geniş olduğundan ve insan bilgisi onu asla kuşatamayacağından, her zaman, cevaplanan sorudan daha fazla cevaplanmamış soru olacaktır. Müslümanlar olağanüstü olayları, doğada gözlemledikleri şeylerin olağan (default) varsayımları saymadığından, Müslüman bilim adamının bilimsel bilginin yokluğunda; "bu, Tanrı'nın iradesidir" veya "bunun arkasında akıllı bir tasarımcı olduğunu gösterir" demesi beklenemez. Bu tür inançlar, bilimsel araştırmanın sonucu değil, ancak araştırmacının başlangıç noktasındaki inancı olabilir.

Bilim, mucizeleri araştırmaz. Bir Müslüman bilim adamı için bu, mucizelerin inkarı anlamına gelmez, çünkü Müslümanları mucizelerin gerçekleştiğini bilirler. Ancak gerçek şu ki, mucizeler bilimsel araştırmanın konusu olmazlar. Bir Müslümanın, bazı doğal fenomenleri açıklama başarısızlığına, bazı mucizelerin gerçekleşmesi gerektiği şeklindeki bulanık iddiaları gerekçe yapmasına gerek yoktur. Nedenlerin ne olduğu bilindiğinde doğal nedenlere bir açıklama olarak başvurmak, bu nedenler bilinmediğinde ise Tanrı'nın adını ortaya atmaları beklenemez. Tanrı'nın yaratıcı rolünün her zaman farkındalar. Doğal nedenlere dair insan bilgisi bu farkındalığı azaltmadığı gibi, bu nedenlere dair insan cehaleti de bu farkındalığı azaltmaz.

Öyleyse, bir yandan İslam ile diğer öğretiler arasında bir yandan da İslam ile biyolojik evrim arasında herhangi bir uyuşmazlık görülemez. İslam evrimi savunmadığı gibi, onu eleştirmez de. Kutsal kitapta, evrim veya onunla çatışacak alternatif bir süreç için açık bir değini yoktur. Aynı şekilde, evrimsel biyoloji de İslami inançları doğrulayan ya da onlarla çatışan bir şey ortaya koymaz veya Müslümanları çetrefilli teolojik sorunlara sevk etmez. Evrimin bilimsel olarak doğru olup olmamasının-veya evrim hakkındaki bir teorinin geçerli olup olmamasının- şu veya bu şekilde Müslümanın inancıyla ilgisi yoktur.

Dördüncü bölümde gördük ki, genel/Ortodoks Müslümanın kutsal kitap anlayışı, Adem'in doğrudan yaratıldığı ve dahası sonraki tüm insan nesillerinin ortak ilk atası olduğu inancını gerektirmektedir. Bu da bize, Müslümanların insan evrimini kabul etmekte, genel anlamda biyolojik evrimi kabul etmek-

ten daha fazla zorlanacakları öngörüsü sağlar. Fakat 16. bölümde bu sorunun teolojik boyutlularının incelenmesi, özel olarak yaratılmış Adem öğretisinin, daha geniş anlamdaki bir insan-veya insansı- evrimi kabulüyle tamamen çatışmadığını göstermektedir.

Müslüman zihniyetinde, Tanrı'nın varlığı doğal dünyadaki fenomenler için doğal nedenler bulunamayışına dayanmadığı halde, neden bazı Müslümanlar yaratılışçılığa bu kadar sıkı bir şekilde sarılmaktadır?

Bunun cevabı sanırım, farklı Müslümanların batılı etkilere dönük tepkilerinde yatmaktadır. İslam dünyası Batılı değerler ve düşünme biçimlerinin taarruzuna artarak maruz kaldı. Sonuçta Müslümanlar nerdeyse hiç sorgulamadan, batı kültürünün pek çok yönünü benimsediler ve onların çoğu düşünsel varsayımlarını kabul ettiler. Yaratılışçılığın Batılı etkinin bir sonucu olarak görmek şaşırtıcı gelebilir. Ancak gördüğümüz gibi, neredeyse tüm Müslüman Yaratılışçılar bugün evrime karşı kendi argümanlarını doğrudan Batılı Hristiyan Yaratılışçılarınkinden özellikle de ABD'den almaktadırlar.

Müslümanların evrim eleştirisine baktığımızda onların iki kaynaktan geldiğini görürüz. İlk evrim karşıtları, kendi kültürel alanlarına dönük sosyalist ve ateist istilalara tepki gösteren geleneksel alimler sınıfından geliyorlardı. Onlar biyolojik evrim anlayışını sosyalizm ve ateizm ile ilişkilendiriyorlardı, çünkü ilk defa onlar vasıtasıyla tanışmışlardı. Bu alimler için evrimin din-karşıtı olması, kuşku götürmez bir şeydi ve bu nedenle de evrim eleştirileri teolojik nitelikteydi. Onların çabası temelde, bir düşünce olarak evrimin temelsizliğini göstermeye odaklanmıştı. Ancak evrimi reddetme yaklaşımları deneysel değildi, daha çok polemiğe dayalıydı. Onlar genelde, geleneksel skolastik teolojiye özgü a priori akıl yürütmelere ve rasyonel argümanlara başvuruyorlardı. Doğal olarak, onların argümanlarının çoğu, evrimsel ilkelere dair zayıf bir kavrayışı sergilemektedir.

Bu yaklaşımın tipik bir örneği Ramazan el-But'inin evrim karşıtı görüşleridir. Büyük oranda, Eşari itikadının mükemmel bir çağdaş sunumu olan, *Kübra el-Yakiniyye el-Kevniyye* adlı eserinde, mesela şu iddiada bulunmaktadır:[20]

> Gözlemlediğimiz gerçeklik, Darwin'nin doğal seçilim veya güçlü olan yaşar yasası ile keskin bir karşıtlık içindedir. –Geçirdiği çok çok uzun yıllara rağmen- Dünya, Denizanasından Maymuna ve insana kadar tüm canlılardan en güçlü, güçlü ve güçsüz olanlarıyla hala dolup taşmaktadır.
>
> Eğer bu yasa doğru olsaydı onun en basit ve en açık muhtemel sonucu şu olurdu: evrim süreci ve seçilimin ne kadar yavaş

20 Muhammed Saîd Ramazan Buti, *Kübra'l-yakiniyyati'l-kevniyye vücudü'l-halik ve vazife* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2001), s. 260.

> olduğuna bakmaksızın, canlıların tekâmülü en azından başlangıç noktasından biraz ileride olurdu. Oysaki bu başlangıç noktası çeşitli zayıf canlılarla kaynamakta ve hala kendilerine has yaşam biçimini, tıpkı atalarının yaptığı gibi, sürdürmektedirler.

Buti'nin "en düşük" organizmalardan başlayıp "en karmaşık" olanlarına doğru giden büyük süreci, evrim fikrine karşıt olarak göstermeye çalıştığını görüyoruz. O, denizanalarının bir şekilde maymun ve insandan daha ilkel olduğunu düşünüyor. Eleştirmeye çalıştığı teorinin bugün tüm canlıları modern saydığını ve onların evrimsel kalıtımının, en iyi şekilde, amaçsız, aşamasız veya istikametsiz olan, dallara ayrılmış bir ağaç olarak tasavvur edildiğini anlayamıyor. O, evrimi belli bir başlangıcı olan ve istikameti olan, belli hedefe yönelmiş olarak görmektedir. Her nedense o, denizanasını maymunlardan daha az gelişmiş sayıyor. Oysa evrim teorisi tüm yaşayan türleri kendi bireysel çevrelerine iyice uyum sağladığını düşünmektedir.

Bir başka yerde, evrimin ön-tasarlanmış veya istikameti olan bir şey olmadığını unutarak şu iddiada bulunmaktadır. Eğer yaşayan şeylerin evriminin itici gücü doğal seçilim olsaydı ve eğer evrim sürekli en güçlü olana doğru olsaydı, sürekli büyüyen hayvanları ve daha gelişmiş zihinsel yetenekleri görmemiz gerekirdi, çünkü bunlar faydalıdır. "Neden büyük maymunlar, insanların sahip olduğu ölçüde zihinsel yeteneklere sahip değiller?" diye soruyor.[21]

Bu argümanda şunu görüyoruz: o, insani zekanın her zaman hayvanlar için faydalı olduğunu a priori bir varsayım olarak kabul ediyor. Ancak meselenin neden böyle olduğunu açıklamıyor.

Skolostik teolojinin eğitiminden geçen geleneksel alimler, Yunan biçimsel mantığının onların çalışma alanları üzerindeki etkisi nedeniyle, evrim teorisini kabul etmede zorlanabilirler. Aristocu metafizik Ehlisünnet kelamcılarınca sapma olarak görülüp suçlandıysa da, -Gazali kendi *Tehafüt*'ünde onlar için temel reddediş gerekçelerini yazmıştır.- pek çoğu Yunan mantığını ve onların doğa bilimlerini sıcak karşılamıştır. Hatta o günkü temel İslam tartışmalarına Yunan mantığını sokan en etkili kişi bizzat Gazali'dir. O, mantığı faydalı bir ilim olarak görmüş[22] ve *Mi'yâru'l-İlm* adını verdiği, mantık üzerine önemli bir eser yazmıştır. Gazali'nin önemli ölçüde etkilediği Razi, İci, ve Taftazani gibi geç dönem skolastik kelamcılarının eserlerinde biçimsel mantık gittikçe daha etkili olmuştur.

Yunan mantığı, beraberinde özcü anlayışı getirmiştir. Buna göre tüm türler, değişmez sınıflara yerleştirilebilir ve bu çeşitler değişmez ve açıkça tanımlanabilir bir öze sahiptirler. Özcülüğe göre gerçek olan şey soyut özdür. Somut bireyler arasındaki farklılıklar, arızi olup önemsizdir. Yunan mantığı

21 Buti, s. 262.
22 Gazali, *el-Müstesfa fi ilmi'l-usul* (Beyrut: Dâru Kütüb İlmiyye, 2000), s. 10.

bu asli türleri, bağlı bulundukları sınıflar ve ayırt edici tanımlarına dayanarak özenle tanımlamaya çalışmıştır. Pek çok Müslüman alim pratikte, bu tür özcü tanımlamaların doğal özneler için neredeyse imkansız olduğunu kabul etmiştir.[23] Genelde aslanı "yırtıcı hayvan" ve atı "kişneyen hayvan" olarak tanımlamaktan öteye geçememişlerdir.

Ancak bu tür mantıksal araştırmaların gaybi konulara dair imanın asli yapısı üzerindeki doğrudan etkisi muhtemelen düşüktür. Çoğu geleneksel âlimin dahil olduğu tipolojik/sınıfsal düşünme biçimi –bilinçli ya da bilinçsiz-onlara evrimci düşünceleri daha az makbul hale getirmiştir. Evrim bireyleri, değişken olarak katkıda bulundukları topluluklara ait olan, özsel olarak benzersiz kabul etmektedir. Bir tür, bu toplulukların bir kaçından oluşur ve bu topluluklar sabit olmayıp değişmektedir, kendi üyeleri arasındaki değişim ise sürekli devam etmektedir. Evrimin ortaya attığı "topluluksal düşünme" (population thinking)nin, "sınıfsal düşünme" (typological thinking) geleneği içinde yetişen, alimler için ciddi bir bakış açısı değişikliği (paradigm shift) sağladığını görmek zor değildir.

Bu durum geleneksel yaklaşıma sahip tüm alimlerin, evrime karşıt olduğu anlamına gelmiyor. Onlardan bir kaçı, şu veya bu şekilde, İslam inançlarının evrim ile uyuştuğunu kabul etmişlerdir.

Nuh Keller, evrimin doğruluğundan şüphe etse de, rasyonel olasılık hakkındaki geleneksel Eşari öğretisi açısından evrimin İslam kelamı ile uyumlu olduğu sonucunu çıkarmaktadır. O, *Haşiye ed-Dusuki* gibi temel Eşari eserlerinde işlendiği şekliyle rasyonel olasılık kavramını şu şekilde değerlendirmektedir:[24]

> Allah açısından caiz olan ise, O'nun mümkün olan herhangi bir şeyi yapması ya da yapmamasıdır. Yani, aklın ilkelerinin mümkün gördüğü her şeyin mümkün olması, dolayısıyla varlığının veya yokluğunun aynı olmasıdır.

Özetle bu, akli olarak mümkün görülen herhangi bir şeyi, zorunlu olarak, Tanrı'nın yaratma gücüne sahip olmasıdır. Bu noktadan hareketle, Keller şu sonuca varmaktadır:[25]

> ...Allah'ın bir şeyi başka bir şeye dönüştürmesi (insanın kökeni konusu dışında) geleneksel olarak, İslam'ın öğretilerine karşıt olarak görülmemiştir. Gerçekten de günlük beslenme mucizesi,[26] bir yaratığın yenilerek başka bir yaratığa dönüşmesi şeklinde iş-

23 Gazali, *el-Mustasfa*, s. 14.
24 Desuki, *Hâşiyetü'd-Desuki ala Ümmi'l-berahin* (Beyrut: Mektebe Arşiyye, 2003), s. 227-228.
25 Nuh Ha Mim Keller, "Islam and Evolution: a letter to Suleman Ali", 19 Nov, 2003. <http://65.39.144.73/ISLAM/nuh/evolve.htm.
26 Keller'in buradaki "mucize" kelimesini kullanışı günlük anlamdadır. İslami teolojik sözylemin terminolojisine uygun bir kullanım değildir. Beslenme, doğa kanunlarına uygun bir şekilde olur. Doğal düzeni ihlal edecek bir şey yapmaz.

> leyen, Allah'ın yaratıklarını rızıklandırması, kendi varlık tabakamız kadar doğal dünyamızın da idaresini düzenleyen besin zincirinde görülebilir.
>
> Evrim teorisinde olduğu gibi, eğer biz nedensellik, tedricilik, mutasyon ve adaptasyonu bu imkan ile birleştirecek olursak, bu değişim biçimine yeni bir şey eklemiş olmayız diye düşünüyorum. Çünkü İslami iman biçimi bu türden bir nedensel ilişkiyi inkar etmez, daha çok bu nedenlerin kendi kendine işleyişini inkar etmektedir...

O, metinsel delillere karşıt olduğunu düşündüğünden bu imkanı, insan evrimine genişletmiyor:[27]

> İnsanın insan-olmayan bir türden evrimleştiğine gelince; bu, inançsızlık (küfr)tır. Süreci Allah'a ya da "doğa"ya atfetmenin bir önemi yoktur. Çünkü bu, Allah'ın Kuran'da vahyettiği, Adem'in özel yaratılış gerçeğini yalanlamaktadır.

Nedim el-Cisr- kendi üstadı H. el-Cisr'i izlemektedir. İkisi de evrim konusuna geleneksel bakış açısından yaklaşmaktadır.- evrimin muhtemel sonuçlarını insanlık için bile geçerli sayacak şekilde, daha ileriye giderek evrim teorisini benimsemektedir. Söze şöyle başlamaktadır:[28]

> Önemli ve gerekli olan, Tanrı'nın dünya ve onun içindeki bütün türlerin yaratıcısı olduğu inancıdır. Bu inancın ötesinde, Yaratılış ile Evrimin ilkeleri arasında bir fark yoktur. Allah kendi yarattığı ilk maddeden, evrene kendi koyduğu yasalara uygun bir şekilde, evrim süreciyle tüm türleri yarattı.

Ardından kutsal metinlerin bu konuda tarafsız kaldığına işaret etmektedir:[29]

> Şeylerin yaratılışı ve türlerin çeşitliliği konusunda, mütevatir ve meşhur rivayetlere dayanan Hz. Muhammed'in sünnetinden anlaşıldığı kadarıyla, bu metinler yaratılışın ince ayrıntıları veya yaratılışın izlediği süreç hakkında apaçık bir şey söylememektedir.

Ardından Adem'in müstesna yaratılışından söz eden ayetlere dikkat çekmektedir:[30]

---

27 Keller, "Islam and Evolution" (- online).
28 Nedim Cisr, *Kıssatü'l-iman: beyne'l-felsefe ve'l-ilm ve'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1969), s. 208.
29 Cisr, s. 211.
30 Cisr, s. 215.

> Bu ayetler Allah'ın ilk insanı, çamurdan bir anda veya aşamalı bir süreçle yarattığı konusunda apaçık değildir. Öyleyse bu noktadaki yaklaşımımız bu iki ihtimal konusundaki yargımızı askıya almaktır... Ancak, ayetlerin aşikar anlamı benzersiz bir yaratılışa işaret etmektedir ve mutlak anlamda kesin (kati) rasyonel deliller evrimi kanıtlamadığı sürece bu ayetleri yorumlamak ve aşikar anlamlarını değiştirmek caiz değildir. Bu türden rasyonel deliller insan varoluşunun evrim yoluyla olduğunu kanıtladığında bu ayetleri yeniden yorumlamak ve onları kesin deliller ile uzlaştırmak mümkün olur. Temel ilkeler, her şekilde, Allah'ın insanın yaratıcısı olduğunu gösterdiği sürece bu yaklaşım Müslümanların inançları ile çatışmaz.

Müslüman Yaratılışçılar için bir diğer kaynak, Kuran ve Sünnetteki muhtemel bilimsel mucizeleri araştırmakla uğraşan çağdaş Müslüman düşünürlerdir. Bunların arasında, hiç de aşikar olmamalarına, rağmen bilimsel tartışmaları Kuran'dan çıkarmaya çalışanlar da vardır. Açıkça ifade edilmemiş şeyleri Kuran'dan çıkarma eğilimi, muhtemelen, bu insanlardan bazılarının evrimle aralarının iyi olmamasına neden olmaktadır.

Onların çoğu, teoloji üzerine daha az odaklanmakta, daha çok evrimin bilimsel güvenilirliğine saldırmakla uğraşmaktadırlar. Bunu yaparken kendi argumanlarını ICR ve diğer Amerikalı Yaratılışçı kuruluşlardan ödünç almaktadırlar. Bu durum, yaratılışçı kaynaklardan aşırılmış olan, evrim hakkındaki kendi yazılarında bulunan pek çok hatalı ifadede açıkça görülmektedir. Örneğin, fosil kayıtlarında geçişken formlar bulunmadığı,[31] bütün mutasyonların zararlı olduğu,[32] evrimin bir şekilde Termodinamiğin ikinci yasasını ihlal ettiği,[33] gibisinden düşünceleri ödünç almışlardır. Bu grup tıpkı birincisi gibi temelde, evrimin ateizm ve Tanrı'nın evrendeki yaratıcı rolünü inkar ile aynı görüldüğü düşüncesinden hareket ediyor görünmektedir.[34]

Ayrıca, klasik eğitim sisteminden geçmiş olan alimlerde olduğu gibi, "bilimsel mucize hareketi" (*scientific miracles movement*) içinde yer alan tüm Müslüman düşünürlerin evrimin İslam inançları ile uyuştuğu ihtimalini reddettikleri söylenemez. Bu araştırmalarda yer alan önemli kişilerden biri olan El-Zindani, evrimi eleştirmekte ve çoğunlukla, diğerlerinin yaptığı itirazların aynısını o da yapmaktadır. Ancak iş, evrimi İslam inançları açısından tartışmaya gelin-

31 Harun Yahya, *Evolution Deceit: The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological background* (Istanbul: Vural Publishing, 1999), s. 27. James Perloff, *Tornado in a Junkyard: The Relentless Myth of Darwinism* (Arlington, MA: Refuge Books, 2001), s 9. Henry M. Morris, *Scientific Creationism* (Green Forest, AR: Master Books, 1974), s. 78-79.

32 Yahya, *Evolution Deceit*, s. 26. Karş. Perloff, s. 25 ve Morris, s. 55-57

33 Yahya, *Evolution Deceit*, s. 114. Karş. Morris, s. 38-46.

34 Yahya, *Evolution Deceit*, s. 2.

ce iki anlayışı caiz görmektedir. Birincisi yukarıda tartıştığımız H. el-Cisr'in görüşü ve evrimin insan dışındaki tüm canlı varlıklar için kabul edilebilir olduğunu savunan ikincisi.[35]

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, hem klasik hem de modern anlayışlara sahip Müslüman alim ve entelektüellerde evrim karşıtı bir direnç bulunsa da bu direnç, öncelikle evrimin "tanrısızlık ile işbirliği yaptığı varsayımı ve evrimsel ilkelerin iyi anlaşılmamasından kaynaklanmakta, ve tamamıyla teolojik ya da nassa dayalı düşüncelerden kaynaklanmamaktadır.

35 Abdülmecid Aziz Zindani, *Kitâb tevhîd hâlik* (Beyrut: Mektebe Asriyye, 2003), s. 93-94.

B. FELSEFİ VE BİLİMSEL BAĞLAM

Giriş

Darwin, *Türlerin Kökeni*'nin hemen başında, Aristo'dan başlayarak, kendisinden önce bu konuda yazmış isimlerin tarihçesini verir. Öyle zannediyoruz ki, İslam din felsefesi geleneğinde yapılacak bir tarihçe, evrim teorisi için yakınlık oluşturabilecek kaynaklar bulmakta zorlanmayacaktır. Bölümdeki yazılardan da görüleceği gibi, İslam düşüncesinde adına *tekâmül* diyebileceğimiz bir felsefi kavrayış vardır. (Bir önceki kısımda da ifade edildiği üzere, evrim kavramını İslam düşüncesinde tanımlayan terim *tekamül*dür.) Bu kavrayışta, canlılar iç içe düşünülür: Canlılık, önce bitkilerde, sonra hayvanlarda en sonra da insanda gözlemlenir. Biyolojik bakımından, bu üçü arasında bir fark görülmez. Başka bir deyişle, bunlar arasında *geçişler* ve *dönüşümler* en azından mümkün olarak düşünülmüştür.

Örneğin, Nazzam'ın kümûn nazariyesi ve Cahız'ın, *mish* (*mutasyon*) hakkındaki düşünceleri son derece dikkate değerdir. Ayrıca bu düşüncelerin ifade edildiği tarihsel kesit de önemlidir. Yani, daha İslam dininin başlangıcından iki asır sonra (Miladi dokuzuncu asırda). Değişim ve oluşuma bu bakış açısı daha sonraları, Biruni, İbn Miskeveyh, İbn Tufeyl, İbnü'n- Nefs, İbn Haldun vb. gibi felsefecilerce de devam ettirilecektir. Açıkçası bu teorilerin varlığı, İslam düşüncesinin esnekliğini ve oluşa ilişkin kuşatıcı bir kavrayış arzusunu temsil etmektedir. Bu gelen-eksel tutumun çağdaş dönemdeki haleflerince de devam ettirildiğini söylemek mümkündür.

Burada şöyle bir hatırlatma yapmayı gerekli görüyoruz. Bu kısımda yer alan metinlere, basitçe "evrim teorisi zaten bizde vardı!" şeklindeki bir düşünceyle yer verilmiş değildir. Böylesi bir yaklaşım, kendine güvensiz ve özür dileyici bir söylem olacağı gibi, söz konusu kısa metinlerin genel bağlamını göz ardı eden anakronik bir tutum olurdu. Vakıa, bu metinler bütünü kendine güvenen Müslüman düşünürlerin evreni gözlemlemesinden ve sonrasında onu anlamaya, anlamlandırmaya çalışmasından ortaya çıkmıştır. Ve yine onlar, bugünden bakıldığında, çağdaş dönemdeki Müslümanlar için benzer bir yaklaşımı mümkün kılacak bir teşebbüsü desteklerler. Felsefi ve bilimsel olarak hesabı verildiği takdirde, onlar bugünkü güncel bağlamlarda da pekala kullanılabilirler.

Darwin Öncesi Müslümanlar ve Evrim Teorisi[1]

(T. O. Shanavas)

Evrenin Yaşı: Ayniyetçilik (*Uniformitarianism*), Fosiller ve Müslümanlar

Bilim ve yaratılış tartışmalarında insanlar genellikle, Yahudiler ile Müslümanların, Hıristiyan köktendincilerle aynı görüşü paylaştığını zannederler. Batılı bilim adamlarının İslam konusundaki cehaleti, "bilimsel gerçekleri", Müslümanlar dahil tüm inançlı insanlara vaaz etmeye kadar götürmektedir. Mesela, *Time-Life Books*'un baş editörü Maitland A. Edey ve Donald C. Johanson, Kaliforniya, Berkeley'deki Institute of Human Origins (*İnsanın Kökenleri Enstitüsü*)'in yöneticisi, şunu öneriyor:

> Biz bugün "İncil'in hakikatinden, hakikatin en doğrusu, çok güvendiğimiz, iliklerimize kadar doğruluğundan emin olduğumuz, vazgeçebileceğimiz son hakikat olarak bahsediyoruz. Tüm bu gelenekler, dogmalar ve inançlar tarafından paylaşılan evrensel bir akideydi; böyle bir hakikatti ve bugün çözüldü ve yeniden ifade edildi ... Gerçekten de, eğer hakkıyla Tanrı'ya inanıyorsak, onun bize bilimsel araştırmalar yapmak için beyin verdiğini kabul etmemiz gerekir. Bunu yapmamak –O'nun bize ihsan ettiği muhteşem zekâ hediyesini kullanmamak- Tanrı'ya saygısızlık etmek olacaktır.[2]

Eğer zamanımızın Müslümanları, Kur'an'ın ve Hazreti Muhammed'in emirlerini takip etselerdi, zikredilen yazarlar, bu nasihatlerini Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki zahiri İncil okuması yapanlarla sınırlamak zorunda kalacaklardı. Efendimiz şöyle buyuruyor:

---

1 Çev. Metin Demir. Metnin alındığı yer: T. O. Shanavas, "Pre-Darwinian Muslims and the Theory of Evolution", *Creation and/or Evolution: An Islamic Perspective* (Philadelphia: Xlibris Corp., 2005). [Yeni Baskı: T. O. Shanavas, *Islamic Theory of Evolution: The Missing Link Between Darwin and and the Origin of Species* (Brainbow Press, 2nd Revised edition, 2010)].

2 Maitland A. Edey- Donald C. Johanson, *Blue Print* (Boston-Londons: Little, Brown and Company, 1989), s. 34, 291.

> İlmi talep edin çünkü ilm kesbetmek Allah korkusuna götürür, ilmî talep etmek ibadettir, tartışması tesbihtir, onu aramak cihattır, yaymak ihsandır, öğretmek takvadır. Hak ve batılın göstergesi olduğundan cennet yolunun feneridir. Yalnızlıkta teselli olur, yabancılıkta dost olur, iyi günde de kötü günde de vefalıdır, düşmanlara karşı koruyucu kalkandır, yabancılara yaklaşma vesilesidir, dostlar arasında süstür ve ilim üzerinden Allah'a taat ve tazim edilir. Hayır ancak ilimde sevilir, idrak edilir ve tatbik edilir, çünkü o tüm amellerin ilk ilkesi ve tüm hayırlı işlerin ilk ilkesidir. [3]

Çok az batılı tarihçi, erken dönem Müslümanların inancının mütemmim cüzü olan yukarıdaki inançtan haberdardır. J. Bronowski, "Muhammed, İslam'ın bir mucizeler dini olmadığının şiddetle altını çiziyordu. O, entelektüel muhtevası içinde bir analiz ve derin düşünme modeli haline geldi" demiştir.[4] İslam akidesi Batı Rönesans'ının ve modern bilimin gelişimine giden yolu hazırladı. Bilimsel düşüncenin Batıda ortaya çıktığına dair genel Batılı inanç, tarihsel gerçekliklerin çarpıtılması üzerine kuruludur. İngiliz bir tarihçi olan Dr. Robert Briffault bunu tasdik ediyor:

> Roger Bacon Arapçayı ve Arap bilimini öğrendi. Ne Roger Bacon ne de onun gibileri, deneysel metodu bulma unvanına sahip olmakla nitelenebilir. Roger Bacon, Müslüman bilim ve metodunu Hıristiyan Batıya getiren elçilerden biri olmaktan öte biri değildi ve kendisi de hiç bir zaman Arapça ve Arap biliminin, kendi çağdaşları için gerçek bilgiye ulaşmanın tek yolu olduğunu ilan etmekten imtina etmezdi.[5]

Batılı bilim tarihçileri Lyell ve Hutton'u ayniyetçilik (*uniformitarianism*) teorisinin, Leonardo da Vinci'yi de fosillerin geçmişinin mucidi olarak anlatırlar, Darwin'i ise insanlığın kökeninin maymunlardan geldiğini ve doğal seçilim kavramını bulan adam olarak tanıtırlar. Batılı tarihçiler tarihlendirme konusunda Biruni, İbni Arabî, İbni Haldun, Cahız, İbni Sina, İhvanı Safa, İbni Heysem gibi muazzam Müslüman âlimlere pek itibar etmezler. Bilakis, Yahudi-Hristiyan ve Müslüman kutsal kitaplarının, istisnasız hepsinin dünyanın ve evrenin çok yeni olduğunu öğrettiğini iddia ederler. Yani onlar, yukarıda zikredilen teorilerin Batılı bilimcilerle başladığını ilan ederler.

Batılı tarihçiler evrenin yaşına dair iki görüş ileri sürerler: Yahudi-Hristiyan görüşü ve bilimsel görüş. 19. Yüzyılın ortalarına kadar Batı sadece Kitabı Mukaddes'de vahyolunanları biliyordu. Çıkış Kitabı'nın 4.11, 21 ve 25. bölümleri soy kütüğü bilgisini sağlıyordu. Üstelik Eski Ahit, bu değişkenlere, belli bir padişahın ne kadar hüküm sürdüğü, bir adamın çocuğu doğduğun-

3 İsmail R. el-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (London: The Macmillan Co., 1986), s. 313.
4 Jacob Bronowski, *The Ascent of Man* (London: The British Broadcasting Co., 1981), s. 166.
5 Robert Briffault, *The Making of Mankind* (Lahore: Islamic Book Found,1980), s. 200-201.

daki yaşı, ve bir olaydan diğerine kaç yıl geçtiği gibi belirli süreler veriyordu. Kitabı Mukaddes'in soy kütüğüne göre İbrahim, Adem'in yaratılışından 1948 yıl sonra doğdu. (Tablo 4-1.)[6] ve [7]

Aşağıdaki soy kütüğüne ek olarak, Kitabı Mukaddes pasajları, bazı batılı tarihçilerin kesin tarihlendirmelerle tayin ettiği vakaları da tanımlar. Bunun şu anlam şudur: Geçmişe doğru izimizi takip edebilir ve muhtemelen Eski Ahit'in başladığı yılı hesaplayabiliriz.

Bunu çok önceleri İrlanda doğumlu Anglikan papazı James Ussher (1581-1656) yaptı ve Adem ve Havva'nın, İsa'dan önce 4004 yılında yaratıldığı sonucunu çıkardı.[8] Diğerleri işi daha da ileriye götürdüler, ve, 23 Ekim Pazar sabah saat 9'u insanın yaratılışının tam saati olarak belirlediler.[9] Katı yaratılışçılar, Adem'in yaratılışı ve İsa'nın doğumu arasındaki yılları (4004 yıl), İsa'nın doğumundan bizim zamanımıza kadarki yıllara eklemek suretiyle; dünyanın kabaca 6 bin yıl evvel yaratıldığını tahmininde bulunurlar. Bunlardan bazıları ise evrenin yaşı için on bin veya 20 bin yıla kadar cevaz verirler.[10]

İsim	Adem'in Yaratılışından sonra Doğum Tarihi	Adem'in Yaratılışından sonra Yaşam Süresi	Adem'in Yaratılışından sonraki Ölüm Tarihi	Tekvin'deki Kaynak
Adem	930	930		5:3-4
Şit	130	912	1042	5:08
Enoş	235	905	1140	5:11
Kabil	325	910	1235	5:14
Mahalalel	395	895	1290	5:17
Yaret	460	962	1422	5:20
Hanok	622	365	987	5:23
Metuşaleh	687	969	1656	5:27
Lamek	874	777	1651	5:31
Nuh	1056	950	2006	9:29
Sam	1556	600	2156	11:-10,11
Erfahaşd	1658	438	1096	11:14,15
Eber	1723	464	2187	11:16,17

6 Biruni, *The Chronology of Ancient Nations an English Version of the Arabic text of the Athar-al-bakıya of Albiruni or Vestiges of the Past*, trans. C. Eduard Sachau (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1998), s. 85.

7 Gerald L. Schroeder, *Genesis and the Big Bang* (New York: Bantam Books, 1990), s. 31.

8 Isaac Asimov, *Beginnings: The Story of the Origins—Of Mankind, Life, the Earth, the Universe* (New York: Walker, 1984), s. 22-23.

9 Maitland, *Blue Print*, s. 8.

10 Raymond A. Eve and Francis B. Harroid, *The Creationist Movement in Modern America* (Boston: Twayne Publishers, 1990), s. 46.

Peleg	1757	239	1996	11:18,19
Reu	1787	239	2026	11:20,21
Serug	1819	230	2049	11:22,23
Nahor	1849	148	1997	11:24,25
Torah	1878	205	2083	11:32
İbrahim	1948	175	223	25:7

Tablo 4- 1. Adem'den İbrahim'e, Kitabı Mukaddes'in Soy Kütüğü

Rönesans'tan önceki Yahudi alimlerin hesaplarında da dünyanın yaşı farklı değildi. Kitabı Mukaddes'in en erken bölümleri, Yahudiler Babil'de sürgündeyken derlenmişti (586-539 İ.Ö). Bunlar Nuh Tufanını da içine alan İlkçağ tarihinin Babil versiyonunda derlendi. Tufandan önceki resullerinin ve oğullarının uzun yaşam süreçlerini takip eden biri, Adem ve Havva'nın yaratılış yılını hesaplayabilir. Yahudi alimlerine göre Tanrı, evreni İ. Ö. 3760 yılında yarattı.[11]

Yahudilerin ve Hıristiyanların yaratılış yılını hesaplamak için kullandıkları metotları onlardan tam bin yıl evvel, M. S. 1000 yılında Müslüman alim Ebu Reyhan el-Biruni bulmuştu. Biz yukarda hesaplama yönteminin birini açıkladık. Yahudi ve Hristiyan alimler, Ademden Büyük İskender'e kadar geçen zamanı hesaplamak için; sırasıyla Kitabı Mukaddes'de ve İncil'in Süryani versiyonlarında geçen belli kelimelerin ebcedini kullanırken, Biruni bir başka metot tarif eder. Şöyle der: "Yahudiler ve Hristiyanlar bu konuda ihtilaf ederler; Yahudilerin akidesine göre, Adem ile İskender'e kadar geçen süre 3448 yıl, buna mukabil, Hristiyanlara göreyse 5180 yıldır".[12] Şöyle hesap edebiliriz öyleyse, Adem'den İskender'e kadar geçen zamanı, İskender'den MS. 2000'e kadar olan zamana eklersek, evrenin yaradılışının yılı Yahudilerinkinden 5,771 ve Hristiyanlarınkinden 7506 sene evvel olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Birçok post-Rönesans Yahudisi ve Hristiyanı, dünyanın yaşını Kutsal Kitab'ın soy kütüğüne göre hesaplamayı reddederler. Böyle bir hesaplamanın, soy kütüğünün tamamlanmamış ve sadece önemli kişileri kaydettiği gerekçesiyle güvenilir olmadığını iddia ederler. Lakin argümanlarını desteklemek için antikiteden herhangi bir kaynak göstermezler. Eğer bir kaynakları varsa da bu kesin Müslümanlar arasında yaşamış Yahudi alimlerin kaynaklarıdır.

Bizim şu teknoloji çağımızda bile, Amerika'da geniş kitleler hâlâ dünyanın çok yakın bir tarihte yaratıldığına inanırlar. 70'lerin sonunda yapılan Gallup anketi, halkın % 42'sinin Kutsal Kitab'ın zahiri anlamda doğru olduğuna inandıklarını ortaya koydu. *New York Times*'ın haberine göre 1982'deki bir diğer ulusal ankette, Amerikalıların % 44'ü, Tanrı'nın insanı son on bin yıl içe-

11 Asimov, *Beginnings*, s. 26.
12 Biruni, *Asâru'l-Bakiye*, s. 16-22.

risinde ve aşağı yukarı şimdiki formunda yarattığı konusunda mutabıktır. Bu anketler gösteriyor ki, yaratılışçı inançlar öyle marjinal görüşler değil, Amerika halkının neredeyse yarısı buna inanıyor.[13]

Dünyanın kıdemi (*ancientness*), evrim ve ayniyetçilik ilkesi (*uniformitarianism*) (aşağıda tartışılacak) ile ilgili bilimsel bilgiler, Yahudi-Hristiyan Batıda yayılmaya başlayınca, bilime ayak uydurmak için yeni teolojik öğretiler ortaya çıkmaya başladı. (Bunlar önceki bölümde incelenen yoktan var olma teorisi (*gap-creationsim*) 6 günlük yaratılış teorisi (*day-age*), şiirsellik alegorik okumalar ve vahyi teori gibi teorileri kapsar). Bilimsel ilerlemeyi gördükten sonra çağdaş Hıristiyan liderler, her ne kadar inançlarını modern bilimle uzlaştırmaya çabalasalar da, tüm bu yeni şerhlere rağmen, modern zamanlarda, Amerikalıların neredeyse yarısı, evrenin kısa zaman önce yaratıldığında ısrar ederler. Papa John Paul II dahil bir çok Hristiyan lider, Ussher'ın yaklaşımındaki gibi katı bir zahiri okumanın dini inancın zorunlu bir sonucu olduğunu reddetmiştir.[14]

Çağdaş Hıristiyanlar, altı veya yedi bin yıllık bir Dünya düşüncesine bir çok yadsınamayacak sebepten ötürü taraftar olmazlar. Örneğin, bir ağacın enine kesitinin gözlemlenmesinde, iç içe geçmiş halkalar dizisi, ağacın her bir senesi için geçirdiği yıllık değişimleri gösterir. Enine kesitteki halkaların sayısı ağacın yaşını verir. (Şekil 4-1). Bilinen en yaşlı ağaç Bristlecone çamıdır. Bu çamlar ve iç içe geçmiş halkaları, bunlardan bazılarının yaklaşık sekiz bin yıllık olduklarını gösterir. Eğer Piskopos Usshur'ın hesaplamalarını kabul edersek, bu ağaçların yeryüzünden çok daha yaşlı olması gerekir.[15]

Işık hızı saniyede 300.000 km'dir. Işığın bir yılda aldığı mesafeye bir *ışık yılı* denir. Güneşten çıkan bir ışının Dünyaya ulaşması 8 dakika alır. *Voyager*'ın Satürn'den gelen sinyalleri aktarıldıktan bir buçuk saat sonra Dünyaya ulaştı. Bugün gördüğümüz yıldızlar ise bize on binlerce ışık yılı uzaktadır.

Aslında gerçekte biz, ışığın bu yıldızlardan ayrılıp bize doğru gelmek için yola çıktığı milyonlarca yıl önceki halini görüyoruz. O halde itiraf etmeliyiz ki, bu yıldızlar, sekiz bin yıllık evrenden milyonlarca yıl daha eskidir. Kaliforniya Üniversitesi Astronomi Profesörü George O. Abell şunu sorar, "Tanrı'nın, bu uzaktaki yıldızları 6 bin yıldan daha kısa zamanda yarattığını ve aynı zamanda bunlardan bize gelmekte olan ışığın hâlâ yolda olduğunu varsaymadıkça. Tanrı bunu neden yapsın?"[16]

---

13 Eve and Harroid, *The Creationist Movement in Modern America*, s. 4.

14 James Trefil, *Reading of the Mind of God: In Search of the Principle of Universality* (New York: Anchor Books, 1990), s. 135.

15 George O. Abell, "The Age of the Earth and the Universe," in *Scientists Confront Creationism*, Laurie Godfrey, ed., (New York: W.W. Norton, 1983), s. 35.

16 A.g.e., s. 43.

Altı bin yıllık evren inancı ile ilgili bir başka çelişki karaların kaymasıdır. Bu, geniş yatay düzlemde kıtaların yer değiştirmesidir.[17] Bir zamanlar tüm kıtalar bütünleşik bir tek kara parçasıydı, fakat zamanla Afrika'dan kopup ayrıldılar (Şekil 4-2). Bilim adamı Geoerge O. Abell'in izah ettiği üzere:

> Bugün kıtaların hareketini net olarak ölçebiliyoruz. Lazer uydu deneyleri, Kuzey Amerika ve Avrupa'nın senede iki santim uzaklaştıklarını [ve] Atlantik boyunca 400 km kıyı şeridinin bu şekilde ayrılmasının (senede 1 inçten daha kısa bir mesafe) tahmini olarak 200 milyon yıl alacağını gösterir.[18]

Eğer, köktenci Hristiyan ve Rönesans öncesi Yahudilerin 6 bin yıllık evren iddiasını gerçeklik olarak sahip çıkarsak, NASA'nın bilimsel başarılarını ve bu başarıların temeli olan fiziği inkar etmemiz gerekecek. Bilimsel ilerleme aniden duracak ve Batı Karanlık Çağlarına geri dönecektir.

Artık dünyanın 6 bin yıldan daha yaşlı olduğunu saptadık. Bununla birlikte, Hristiyan ve Yahudi görüşlerinde değişimler olduğunu da görmekteyiz. Buna mukabil, Çağdaş Müslümanlar bu meselelerin olası yorumlarıyla uğraşmazlar. Bunda şaşılacak bir şey yok, Karanlık Çağın başlangıcından beri Müslümanların kendi başlarına düşünmelerine izin verilmiyordu. Sadece ulemanın bunu yapmaya icazeti vardı. Müslümanların ekseriyeti Kur'an'ı yorumlama ve dünyayı hakikatle donatma yetisinin yalnızca alimlere has olduğunu düşünürler. Ulemanın görüşlerine uymayan maddi veya manevi herhangi bir konudaki bir görüş yahut Kur'an'ı yorumlamaya dönük bireysel bir girişim, sapkınlık (*heresy*) olarak görülür. Müslümanların evrenin yaşına dair bilgisizliğinin bir diğer sebebi, Müslümanlar arasındaki yaygın cehalet ve okur yazar olmama halidir.

Üçüncü saik, çağdaş Müslüman dünyada ifade özgürlüğünün eksik olmasıdır. Ne yazık ki, Müslüman yöneticiler Müslümanların zihinlerini kalıplara sıkıştırmışlardır. Bugün Batı bu kalıplanmış zihinleri kitaplarında, dergilerinde, gazetelerinde yeniden tanımlar ve onlara dair tahayyüller oluşturur, buna rağmen Müslümanlar genellikle bu kalıplar içinde kendilerine ait bir sesleri olmadan kalmaya devam ederler. Bizim gibi evren hakkında tefekkür etme özgürlüğüne sahip kişiler şu soruyu sormalı: Kur'an'ın zahiri okumasını ve on dördüncü yüzyılın başlarından evvelki tarihlerde yaşamış Müslümanları nazar-ı itibara alırsak evrenin yaşı nedir?

Kur'an evrenin 6 günde (*fi sitteti eyyâm*) yaratıldığını belirtiyor: "Rabbiniz O Allah'tır ki gökleri ve yeri altı günde yaratmıştır" (7:54).[19] Ayet dünyanın

17 Ursula B. Marvin, "Continental Drift", *Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia, (15th ed.) Vol. 5. S. 108.
18 Abell, "The Age of the Earth and the Universe", s. 36.
19 Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*

ve güneşin yaratılmasından önceki bir sürece işaret ediyor. Evrenin yaratılışını bir zaman skalasına yerleştiriyor. İkinci bölümde tartıştığımız gibi, zikredilen altı gün, bizim bildiğimiz altı güne eşit değil: "Saymakta olduğunuz bin yıl Allah katında bir gün gibidir" (22-47).[20] Ayette geçen bin yıl bizim dünyevi zamanımızla bin yıla eşit değildir. Yaratılışın altı günü, altı uzun zaman dilimi demektir. Her ne kadar mezkur ayetten evrenin tam yaşını saptayamasak ta, buradan evrenin çok uzun bir zaman önce yaratıldığı sonucunu çıkarmak akla yatkındır. Peki, bu çıkarım erken dönem Müslüman bilim adamlarının görüşleriyle uyumlu mudur?

James Hutton'dan (1722-1799) yedi yüzyıl önce, ki ayniyetçiliğin en eski batılı yazarıdır, Biruni Hive'de (Özbekistan) doğdu. Biruni, zamanının en büyük alim ve en kültürlü insanları arasındaydı, ansiklopedik ölçekte dahiyane bir zekası vardı.[21] Kendi metinlerini de yazdığı Arapça lisanındaki üstatlığının yanı sıra, Biruni Türkçe, Farsça, Hintçe, İbranice ve Süryaniceye de hakimdi. Bir çok alanda yetkindi ama özellikle astronomi, nesep ilmi, matematik, fizik, tıp ve tarih alanında uzmandı. Kazan'da (Afganistan) vefat etmiştir.

Biruni evrenin ve dünyanın yaşının tahmin edemeyeceğimiz kadar büyük olduğuna görüşünde idi. O, Yahudi ve Hıristiyanların Tekvin'deki her bir günü bizim yirmi dört saatlik günlerimize denk düşen altı günlük yatırılış öğretisini eleştirmiştir. *Kitab Tahdid Nihâyetü'l Emâkin* adlı eserinde şöyle diyor:

> Akıl yürütme ve mantıki tahlil yöntemini kullanarak, dünyanın sonradan oluşu (*hâdis*) konusunda karar kıldık. Dünya sonradan oluştuğuna göre içinde meydana geldiği periyodun bir başlangıcı vardır. Dünyanın bir başlangıcının olması ile bu tür var olma hadiseleri bize, dünyanın yaratılış tarihini anlamamıza yarayacak olan varoluş devrelerinin uzunlukları konusunda bir bilgi vermemektedir.[22]

Biruni, Hıristiyanların, Yahudilerin, Sabiilerin ve Mecusilerin ve diğerlerinin olayları İnsanoğlunun yaratıldığı dönemle ilişki içerisinde ölçmek konusunda mutabık olduklarını, fakat bu dönemin süresi ile ilgili tahminlerde ihtilaf içerisinde olduklarını ortaya koyuyor. Onlar, Tekvin 1:1, 2'de yaratılış gününü dünyanın yaratıldığı haftanın ilk günü olarak kabul ederken, Biruni yaratılış günlerinin bir gün ve geceye ile ölçülemeyeceğine inanır. Bu inancı reddetmesinin nedeni, gündüzün ve gecenin sebebi güneşin doğup batmasıdır, oysa güneş ve ay haftanın dördüncü gününde yaratılmıştır. "O halde bu günlerin bizim düşündüğümüz günler gibi olduğunu nasıl tahayyül edebiliriz?" diye sorar. Ardından Kur'an'ın şu ayetlerini okuyarak Yahudi-Hıristiyan

---

20 A.g.e.

21 *Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia, (15th ed.) "Al-Biruni", Vol. II. s. 42.

22 Biruni, *Kitab Tahdîd el-Emâkin Li-teshîeh Mesâfât el-Mesâkin* (*The Determination of the Coordinates of Positions for Correction of Distances between Cities*), Jamil Ali, trans., s. 14-16.

iddialarına karşılık verir: "Allah katında bir gün sizin saymakta olduğunuz bin yıl gibidir. (22: 47); Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir" (70: 4).

Biruni açıkça şuna inanır, "(yaratılışın gerçekleştiği) bu dönemi kendi düşünce yöntemlerimizle hesap edemeyiz." O, Kur'an'ı ve mantığı argümanlarını kuvvetlendirmek için kullanır. Dahası Biruni, Allah'ın bin yıl önce dağıttığı felekler ve yaratılış zamanından şu ana milyonlarca yıl geçmiş olabileceğini belirtir. Şöyle der:

> Yaratanın düzenlediği ve yarattığı zaman ... bu göksel cisimlerin göğe saçılması tamamıyla mümkündü. Şu halde, eğer matematikçiye, belli bir noktadan başlayan ve yine aynı noktada buluşacak olan zamanı sorarsan, o da milyonlarca yıldan bahsederse, o, bunda suçlanamaz.[23]

Çağdaş bir tarihçi olan Emir Ali, akılcılığın ve bilimin reddedilmesiyle, onuncu yüzyılın sonunu İslam'ın en karanlık devri olarak tasvir eder. "Teologların zihnini ruhsuz, despot, baskıcı bir şekilcilik baskı altına almıştı, ikiyüzlü bir Epiküryanizmle zenginlerin malları alınıyor ve fakirliğin cahil bir fanatizmi yapılıyordu. Gecenin kasveti hızla çöküyor ve İslam, kiliseciliğin Hıristiyanlığı getirdiği noktaya doğru hızla sürükleniyordu".[24] Hakikat aşıkları için sıkıntı ve zahmet dolu bu dönemde, küçük bir grup düşünür, Müslümanlar arasında ilmin meşalesini canlı tutmak için bir araya gelerek bir kardeşlik oluşturdular. Kendilerine İhvanı Safa dediler yani *Halis Kardeşler*. Ebu Süleyman el-Busti (Mukaddisi olarak bilinen), Ebu'l-Hasan ez-Zencani, Ebu Hasan el-Nehracuri, el-Avfi, Zeyd bin Rifaa gibi istisnalar dışında, bu kişilerin kim olduğuna dair çok az bilgimiz var.[25]

Onuncu yüzyıl *İhvanı Safa Risaleler*'i, üyelerden birinin çalışmasından ziyade, müşterek bir çabadır. *Risaleler*, bilginin matematik, fizik ve metafizik olmak üzere üç gruba ayrıldığı elli iki adet risaleden oluşur. İhvan evrenin çok uzun zaman evvel yaratıldığını ve binaenaleyh çok uzun bir geçmişi olduğunu öne sürer. Yıldızların bireysel devirlerinin dünyadaki hadiseleri etkilediğini ve tüm göksel cisimlerin bir devri tamamlaması için 36 bin yıl gerektiğini söylerler.

İhvanı Safa Risaleleri'nin tanımladığı bazı astronomik dönüşler ve kavuşma noktaları (*conjuctions*) milyonda bir gerçekleşen vakalar iken, bazıları da sık sık tekrar eden durumlardır. "Sadece 36000 yılda bir kez olan dönüşler çok uzun bir zaman dilimdir". Her üç bin yılda sabit yıldızlar, yeröteler (apogeens [bir gezegenin yeryüzünden en uzak noktası]) ve gezegen düğümleri (nodes [bir gök cisminin yörüngesinin ekliptiği kestiği noktalar]) o burcun bütün dere-

23 Biruni, *Âsâru'l-Bâkiye*, s. 30.
24 Emir Ali, *The Spirit of Islam* (Lahore: Pakistan Publishing House, 1981), s. 431-432.
25 John C. Plott, *The Global History of Philosophy* (Delhi: Motilal, 1984), s. 258-259.

celerini geçtikten sonra başka bir burca geçerler. Her dokuz bin yılda bunlar bir quadrant (çeyrek daire)tan diğerine geçerler, ve ışınları dünyanın çeşitli bölgelerinde değiştirildiğinden, farklı bölgelerde iklimle oluşur. Her otuz altı bin yılda yıldızlar bir araya gelir ve gezegenler yeni bir devir/daire ye başlamak için Koç Burcunun birinci derecesinde bir araya gelir.[26] Eğer bir devir oluşturmak için otuz altı bin yıl gerekiyorsa, açıkça Müslümanlar evrenin (ve de Dünyanın) Kitabı Mukaddesin altı bin yıllık evreninden çok daha yaşlı olduğunu kabul ederler.

Ebu Ali İbni Sina (Latin ismi Avicenna, 980-1037 M.S.), İslam'ın "en meşhur ve en etkili felsefe-bilimcisidir".[27] Dağların kökenine dair teorisinde evrenin kadim yaşını doğrular. Dağların ortaya çıkışı ile ilgili iki sebep zikreder:

> Ya şedit bir deprem sırasında olduğu gibi yer kabuğunun alt üst olmasının sonucudurlar ya da, bazıları yumuşak bazıları sert farklı katmanlar olan vadileri aşındırarak kendisine yeni yollar açan suyun sonucudurlar. Rüzgarlar ve sular bir kerede bir araya gelmez, fakat ötekileri olduğu gibi bırakır. Arzın bir çok çıkıntısı bu sonuncu kökene sahiptir. Böyle bir değişimin vuku bulabilmesi için çok uzun bir zaman dilimi gereklidir ve bu sürede dağlar bir şekilde boyut olarak küçülebilirler.[28]

İbni Sina'nın "Böyle bir değişimin vuku bulabilmesi için çok uzun bir zaman dilimi gereklidir" ifadesi Müslümanların, Yahudi ve Hristiyan genç dünya inancını asla kabullenmediklerine dair bir diğer kanıttır.

Şimdi eğer Kitabı Mukaddes'deki soy kütüğünden çıkarılan sadece altı bin yıllık dünyaya inanacak olursak, Darwin'in teorisinin geçersiz olduğunu ilan etmek zorundayız.[29] Darwin, Kitabı Mukaddes'in altı bin yıllık Dünya inancı ile evrim teorisini uzlaştıramadı, böylece adım adım Hristiyan inancından uzaklaştı ve bir materyalist oldu. Evrim teorisi ve Charles Lylell'in *Jeolojinin Prensipleri* (*Principles of Geology*)'nde ortaya konan antik Yeryüzü fikrini uyuşmaz bulmuştu. Öyleyse, Lyell tarafından ortaya konulan ayniyetçiliğin (*uniformitarianism*) tüm evrim teorisi tartışmalarına dahil edilmesi gerekir.

Batının iddiasına göre "yeryüzünün kayalarının çoğununun, bugünde gözlemlenebilecek olan doğal bir süreç sonucu çok uzun zaman diliminde

26 S. Hüseyin Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-•afa•, al-Birūnī, and Ibn Sīnā* (Albany: State University of New York Press, c1993.), s. 80. [Türkçesi: *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, 1985.]

27 *Encyclopaedia Britannica*, Micropaedia, "Avicenna," Vol. 1. s. 661.

28 H. E Osborn, *From Greeks to Darwin: An Outline of the Development of the Evolution Idea*(New York,London, Macmillan and Co., 1894), s. 76.

29 Edward O. Dodson, and Peter Dodson, *Evolution: Process Product* (Boston: Prindle, Weber & Schmidt, c1985.), s. 79.

oluştuğu"[30]nu ilk açıklayan Charles Lyell'di. Lyell bu sonuca James Hutton'un ayniyetçiliğinin (*uniformitarianism*) dört ilkesine dayanarak ulaşmıştı:

> *Yasanın ayniyeti*: Eskiden doğada işleyen yasa şimdi de işler. Değişmez doğal yasa faraziyesi, tümevarımsal çıkarımı gözlemlenemeyen geçmişe taşımak için zorunlu bir güvence olarak hizmet görür.
>
> *Sürecin ayniyeti*: Geçmiş, halihazırda işleyen sebeplerle açıklanmayı gerektirir.
>
> *Derecelerin ya da aşamaların ayniyeti*: Bu, değişimin adımlarının genellikle yavaş, istikrarlı ve tedrici olduğuna ve sel, deprem vb. gibi bölgesel afetlerin olduğuna işaret eder.
>
> *Ayniyet yasası ya da ilerlemeci olmama* (*non-progressionism*): Bu ilke dünyanın dinamik istikrarlı bir durumda işlediğini belirtir. Buradan, dünyanın geçmişini sadece yasalardan ve değişim hızından değil aynı zamanda hâlihazırda olan şeylerin durumundan da çıkarabiliriz. Karalar ve denizler pozisyonlarını değiştirebilirler, ama zaman içerisindeki kara ve deniz oranı aşağı yukarı aynıdır. Türler var olur ve yok olurlar; fakat, yaşamın karmaşıklığı daima sabittir.[31]

Mesele, gerçekten de Hutton ve Lyell'in ayniyetçiliğin ilkelerini ilk anlayan kişiler olup olmadığıdır. Stephen Gay Gould tarafından yazılan *Balladlar*'ın ve Batıda, bu adamları ayniyetçiliğin ilkelerini bulan kişiler olarak yücelten diğerlerinin aksine, Müslüman bilim adamları üzerine bir çalışma Müslümanların -İbni Sina, el-Biruni, İhvanı Safa, İbni Haldun ve diğerleri- Hutton ve Lyell'den çok önce zikredilen ilkeleri anladığını ve kullanıma soktuğunu ortaya çıkarır.

En önde gelen Müslüman jeolojist Biruni bir ayniyetçi idi. Biruni, Hindistan'daki Ganj düzlüğünü sediment (çamur çökeltisi) birikimi olarak tanımlar: Şöyle yazıyor:

> Eğer Hindistan'ın toprağını incelerseniz ... ne kadar derine kazarsanız kazın eğer derinlerdeki kayaları, nehirlerin müthiş bir akıma sahip olduğu dağ kenarlarındaki büyük kayaları, akarsuların yavaş aktığı dağlardan uzak bölgelerdeki küçük kayaları ve nehirlerin denize döküldüğü ağızlarda kum şekline dönüşen kayaları –bunların hepsini göz önünde bulundurursanız- peyderpey akarsuların alüvyonlarından oluşan Hindistan'ın bir zamanlar deniz olduğunu neredeyse düşünmeden edemezsiniz.[32]

Dahası Biruni şöyle yazar:

30 Robert J. Shadewald, "The Evolution of Bible-science", in *Scientists Confront Creationism*, Laurie Godfrey, ed., s. 286.
31 Stephen Jay Gould, *Time's Arrow Time's Cycle* (Cambridge: Harvard Unv. Press, 1987), s. 119-125.
32 Biruni, *Fi Tahqiq Ma li'l-Hind* (*Alberuni's India*), Vol. I, s. 198.

> Kayaların kayıtlarına ve geçmişin izlerine güvenmek zorundayız tüm bu değişimin çok çok uzun zamanda olması gerektiğine, bilinmeyen sıcak ve soğuk koşullarda: şu anda bile suyun ve rüzgarın işini yapması çok fazla zaman alır. Değişimler devam etmekteler ve tarihsel zamanlarda gözlemlenebilirler.[33]

Biruni, Hindistan'daki Ganj düzlüğünün oluşumunu açıklarken nesli tükenmiş ya da bilinmeyen bir şeyleri icat etmiş değildi. "Ne kadar derine kazarsanız kazın" ifadesinden, çıkarımlarına ulaşmak için bilimsel metodu kullandığı sonucuna ulaşabiliriz. Biruni'nin kayalardaki değişimi açıklamada bugün de cari olan sebepleri kullanıyor (yasanın tek biçimi ve sürecin tek biçimi) ve ayrıca aşamaların tek biçimine de inanıyor, çünkü "peyderpey nehirlerin alüvyonları ile doldu" diye belirtiyor. Dahası, modern metot denilen kayaların ve fosillerin, uzun dünya tarihinin deşifre etmede kullanılmasını salık veriyor.

Dünya yüzeyindeki doğal proseslerin yavaş ve tedrici karakterinin doğrulanmasına rağmen, el-Biruni doğal felaketlerin ve yıkımların zaman zaman dünyayı tahrip ettiğinin de farkındaydı. Diğer Müslüman bilim adamları gibi, o da bu felaketlerin yerel bölgelerde gerçekleştiğine inanırdı. Biruni'ye göre:

> Alttan veya üstten zaman zaman dünyanın başına gelen felaketler keyfiyet ve kemiyet bakımından farklılık gösterir. Sık sık (dünya) keyfiyet ve kemiyet ya da her ikisi açısından böyle bir felaket yaşar, öyle ki buna bir çare yoktur, hatta bir kaçış ya da önlem de işe yaramaz. Felaketler sel veya deprem şeklinde gelir ve fışkırttığı kayalar ve lavlarla her şeyi yakan yanardağ patlamaları olabilir, fırtınalar, toprak kaymaları, tayfunlar, bulaşıcı ve diğer hastalıklar, taun, ve bunun gibi daha bir sürü yıkımlar getirirler. Bunun sonucunda, geniş bir alan üzerinde yaşayan insanlardan yoksun hale gelir, fakat bir zaman sonra, felaketler ve yol açtıkları geçtikten sonra, o belde kendini toparlamaya ve yeni hayat emareleri göstermeye başlar ve daha önceleri gizli kovuklarda ve dağların tepelerinde yaşayan farklı insanlar buralarda yaban hayvanları gibi kümelenmeye başlarlar. Ortak düşmanlara ve vahşi hayvanlara karşı birbirlerine yardım etmek ve birbirlerini güvenli ve neşeli bir hayata nail olmak gayesiyle birbirlerini geliştirmek ve desteklemek yoluyla medenileşirler. Böylece sayıları baya artar; fakat ardından, gazap ve kıskançlık kanatlı hırs, bunlar arasında deveran etmeye başlar ve hayatlarının dingin mutluluğunu bozar.[34]

Yahudi-Hristiyan Evrensel Tufan akidesi bir Müslüman doktrini değildir ve bilimsel metodun yardımıyla, Biruni, Yahudi ve Hristiyanların tasvir ettiği dünya çapında bir tufanı reddeder. Müslümanlar bunun yerel bir sel olduğunu düşünürler. Biruni, Darwin'den sekiz yüzyıl önce şöyle bildiriyor:

33 Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 341.
34 Biruni, *Fi Tahqiq Ma li'l-Hind (Alberuni's India)*, s. 378-379.

> Farisiler ve Mecusilerin büyük bir bölümü, Tufanı bütünüyle reddederler; ... Hintliler, Çinliler, ve doğunun diğer halkları da bu konuda onlarla hemfikirdir. Gerçi, bazı Farisiler Tufan olayını kabul ederler ama Peygamberlerin kitaplarında bahsedilenden farklı bir şekilde olduğunu söylerler. Suriye'de mahdut bir bölgede gerçekleştiğini söylerler... Lakin sonrada tüm medeni dünyaya yayılmamıştır ve sadece bir kaç milleti içine almıştır... Tufanın izleri ve dalgaların etkileri hâlâ iki piramidin ortasının üzerinde bulunmaktadır ve bunların üzerine sular yükselmemiştir.[35]

Yukarıdaki alıntıda Biruni, halkların ve medeniyetlerin yıkımı ve ıslahını açıklamada sadece doğal sebepleri kullanmıştır. Erken dönem Müslümanlar, Modern bilim adamlarından farklı olarak ilk yaratılış döneminde Allah tarafından tayin edilen fiziksel ve kimyasal yasaların doğal hadiseleri yönlendirdiğine inanırlardı. Biruni, Lyell'in *Jeolojinin Prensipleri* kitabında öne sürdüğü gibi türlerin sabit olduğuna da inanmazdı, bunun yerine yaşam formlarının değişen karmaşıklığına inanırdı. Biruni'nin yaşamın evrimine dair görüşleri sonraki bölümde, Darwin öncesi Müslümanların yaşamın kökeni ve gelişimine dair düşünceleri kısmında sunulacaktır.

İhvanı Safa da genel görüşlerinde ayniyetçi idi. Şöyle inanırlardı:

> Bu (yıldızların) hareketlerinin gerçekleşme sürecinde, içinde yaşadığımız bu kevn ve fesad alemindeki medeniyet, dünyanın bir çeyreğinden diğerine aktarılır. Karalar denizlerin yerini alır ve denizler sert toprağı kaplamaya başlar. Dağlar denizlere dönüşür ve denizlerde dağlara [yani ayniyet yasası ya da ilerlemeci olmama] ... bunların arasına yerleşmiş ara sebeplerin etkisiyle yıldızların uçları ve ışınlarının dünyanın değişik yerlerine geliş açıları değiştirilir ve bu şekilde değişik ülkelerinde iklimleri mutedil hale getirilir... Bu dünyanın farklı bölgelerinin neden değişik olduğunun sebebidir [yani yasanın ayniyetçi, sürecin tek biçimi ve aşamaların tek biçimi ya da tedricilik]. Farklı yerlerin ve ülkelerin üzerindeki hava katmanları değişir bu sayede bu hava katmanları bir halden diğerine geçerler. Bu nedenle, ekilebilir alanlar çöle ve çöller de ekilebilir topraklara dönüşür; bozkırlar deniz olur denizler de bozkır ve dağlara dönüşürler.[36]

Bir kez daha İhvanı Safa'nın sözcüklerinde ayniyetçiliğin tüm umdelerini buluyoruz. Lyell'in tersine, türlerin ve alemlerin daha kompleks yaşam formlarına dönüşümlerine inanırlardı. Onların yaşama dair görüşlerini daha sonra öğreneceğiz.

35 Biruni, *Asâru'l-Bâkiye*, s. 27-28.
36 Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 80-81.

İbni Sina'nın dağların ortaya çıkışına dair düşünceleri bu Müslümanın da ayniyetçi olduğunu gösteriyor.

> Dağlar, kayaların oluşum sebeplerinden biri (veya ötekisi) tarafından en büyük ihtimalle de, kaydına ulaşamadığımız dönemler boyunca yavaşça kurumuş ve katılaşmıştır yapışan kil (balçık) tarafından meydana getirilmiştir. Şu anda içinde bulunduğumuz yaşanabilir dünyanın daha önceki zamanlarda yaşanabilir olmadığı fikri muhtemel gözüküyor ve gerçekten de o kil okyanusların dibine gömülmüştü. Ardından, ya sular çekilince az az ortaya çıkmaya başladı ve tarihin saptayamadığı çağlar boyunca katılaştı, ya da denizlerin altında hapsolmuş yoğun sıcaklık sebebiyle suların altında katılaşmışta olabilirler. Bu iki ihtimalden akla en yakın olanı taşlaşmanın yeryüzüne çıktıktan sonra olduğu ve daha sonra yapışan hale gelen balçık halinde kilin taşlaşmaya yardımcı olduğudur.[37]

İbni Sina büyük bir ihtimalle dağların "kayıtlarının elimizde olmadığı çağlar boyunca" yavaşça katılaşan yapışkan kilden oluştuğunu gözlemlemiştir. İbni Sina'nın su akımlarını ve depremleri dağların oluşumuna atfettiğini görüyoruz [sürecin tek biçimi]. Geçmişte cari olan sebepler bugün de hüküm sürmektedir [yasanın tek biçimi].

Devlet adamı, hukukçu, tarihçi, alim İbni Haldun, 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta doğdu. Babasının ve dedesinin belirttiği ondaki öğrenme aşkı ve entelektüel arayış, eşine az rastlanır devlet adamı ve filozof birleşimini ortaya çıkardı. İbni Haldun zamanının çeşitli hükümdarları için danışman olarak hizmet verdi. 1387'de Mekke'ye Hacca gitti, bunun ardından Mısır'a geri döndü ve burada 17 Mart 1406'da vefat etti.

İbni Haldun'un en çok bilinen eseri, *Kitabü'l-İber*'in giriş kısmı olan *Mukaddime,* toplumların sosyal ve politik düzenindeki gelişmeleri düzenleyen değişim örüntülerini yorumlamaya dair ilk girişim olarak telakki edilir. Rasyonel analitik bir metodoloji ve detaylarla ilgilenen mütecessis bir göz onun yaklaşımında öne çıkar. İbni Haldun yaygın kabul gören sosyal uzlaşılara dayalı olayların tarihsel olarak öykülenmesinden uzaklaşır. Batıl inançlardan uzak ve olayların eleştirel ve bilimsel incelenmesine dayalı bir tarif felsefesi yaratmıştır. Böylece, İbni Haldun tarih çalışmaları için yeni bir bilim ve yeni bir terminolojiye öncülük etmiştir.[38] Önde gelen bir İngiliz tarihçi olan Arnold J. Toynbee *Mukaddime*'nin "herhangi bir akıl tarafından ve herhangi bir çağda görülmemiş derece kendi türünün en muazzam eseri olduğuna" inanır.[39]

37 ibid. s. 245.
38 İbni Haldun, *The Muqaddimah,* çev. Franz Rosenthal.
39 ibid.

İbni Haldun, Hristiyan soy bilginlerinin (*geneologist*) genellikle siyahi Afrikalıların Nuh'un oğlu Ham'ın çocukları olduklarına ve karalıklarının Nuh'un onlar üzerine olan lanetinden kaynaklandığına inandıklarını bildirir. *Tora*'da beyan edilen Ham'ın çocuklarının kardeşinin soyunun kölesi olacağı hikayesinde herhangi bir renkten bahsedilmediğine işaret eder. Onun nazarında, Afrikalıların karalığını Nuh'un lanetine bağlamak, yaşayan canlılar üzerindeki sıcak ve soğuk iklim gibi doğal güçlerin etkisini dikkate almamak demektir. Şöyle açıklar:

> Varlıkların doğası hakkında bilgileri olmayan bazı soy bilginleri, Sudanlıların Hz. Nuhun oğlu Ham'ın soyundan geldiklerini ve Hz. Nuh'un Ham'a beddua ettiği için renklerinin kara ve boyunlarına da kölelik boyunduruğu geçirilmiş olduğunu söylemişlerdir.... birinci ve ikinci bölgede yaşayanların (İbni Haldun dünyanın kuzey yarım küresini yedi bölgeye ayırır. Birinci bölge ekvator boyunca ilerler ve kuzeye doğru bunu ikincisi takip eder böylece yedinci bölgeye kadar devam eder) renklerinin siyah olmasının nedeni, güneydeki aşırı sıcaklığın hakim olduğu iklimdir. Orada güneş her sene, birbirine yakın aralıklarla, iki kere tam tepeden vurur ve bu hal mevsim boyunca devam eder. Güneş tam tepede olduğu için ışınları bol gelir, altındakileri şiddetli bir hararete maruz bırakır ve bunun sonucu olarak da derileri siyahlaşır.[40]

İbni Haldun kuzeyde yaşayanlara beyazlık atfeder, çünkü bunlar en yüksek yerleri ile güneş arasındaki mesafenin çok uzak olduğu bölgelerde yaşadıklarından dolayı aşırı soğuk ikliminden etkilenirler. Ayrıca kuzeylilerin kılsız bedenlerini mavi gözlerini, çilli tenlerini ve sarı saçlarını iklimsel koşullara bağlar ve Hristiyanların, coğrafi ve çevresel koşulların insanlar arasında farklı özellik doğurabileceğini kabul etmelidir diye de uyarır. O Hristiyanların tüm bir milletin karakterlerini açıklamada, öne çıkan atalardan birine izafe etmelerini bir hata olarak görür. Ayrıca İbni Haldun şunu öne sürer:

> Fiziksel şartlar ve çevre olgusu konusunda bir yanlış anlaşılma var] bu haller ve özellikler, aynı şekilde devam etmesi zorunlu olmayan değişebilecek şeylerdir. Bu, Allah'ın kulları için koyduğu bir kanundur (sünnetullahtır). Ve Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.[41]

İbni Haldun insan ırkının kompozisyonunu kendi zamanına kadar işleyen sebeplere bağlarken [sürecin tek biçimi] tek biçimciliğin prensiplerini uyguluyordu. Sıcak ve soğuk iklimlerin ve dünyanın farklı bölgelerinde güneşin konumunun zaman ve mekanda sabit kaldığını gözlemlemiştir [yasanın tek biçimi ya da tedricilik]. Lyell türlerin gelip geçici olduğuna fakat yaşamın kar-

40 İbni Haldun, *Muqaddimah*, s. 169-170.
41 ibid. s. 173.

maşıklığının ilelebet sabit olduğuna inanırdı. Görüşleri daha sonradan kabul edilen Yahudi-Hristiyan görüşleriyle benzerlik arz eder. Edey ve Johanson bunu şöyle açıklar: Kitabı Mukaddes'in yaratılış konusundaki açıklamasının genel kabulünden mütevellit, neredeyse herkes türlerin sabit olduğu fikrini doğal karşılıyordu. Türler, Allah tarafından tam oldukları biçimde yaratılmışlardı ve değişemezlerdi.[42]

İbni Haldun ve Lyell'den önceki Müslümanlar, insanoğlunun özelliklerinin önceden tayin eden Nuh'un laneti gibi bir hikayeye inanmıyorlardı. Bilakis, insan türünün değişiklikler geçirdiğine inanırlardı. İbni Haldun çevresel değişikliklerin "gelecek nesilleri etkileyeceğini" iddia etmişti. Allah'ı değişimin muharrik gücü olarak sayan ilk baştaki ifadesinde şu gerçeği tasdik ediyor; klasik dönemde Müslümanlar, Allah'ın yeni ve farklı bir tür yaratmasının yaşam formları üzerindeki çevresel değişikliklerin etkisiyle gerçekleştiğine inanıyorlardı.

Erken dönem Müslüman zihniyetinde ayniyetçiliğin dört unsuru da apaçık görülüyor, fakat onlar yaşamın karmaşıklığında Lyell gibi bir sabitliğe iltihak etmiyorlardı. Öyle ise, ne çevresel faktörlerin yaşam formlarını değiştirdiği fikri ne de ayniyetçilik ilk defa Batılıların aklına gelen bakir düşünceler değil, bilakis Müslümanların keşifleridir. Lyell ve Hutton'dan çok daha önce bu fikirler ve düsturlar ilim peşinde koşarken Müslümanlar arasında geniş şekilde kullanılan herkesin kabul ettiği her zaman kullanılan düşüncelerdi.

Zaten her bilimsel keşfin kendilerinin olduğunu iddia eden batılı bilim tarihçileri, fosillerin kökenine dair rasyonel açıklamayı da hemen kendilerine yontmaktadırlar. Fosiller evrimi destekleyen kanıtların önemli bir halkasıdır. Hristiyan Batı'da birçok kişinin bu mesele ile nasıl başa çıkacaklarına dair fikirleri yok. Karanlık çağlarda, Kilise bu fosillerin Şeytanın Allah'ı hayat yaratma konusunda taklit etme girişimlerinin başarısız örnekleri oldukları şeklinde bir açıklama getirmişti.[43]

Asimov, fosillerin kökenine dair muteber ilk aklileştirme girişimini Leonardo da Vinci'ye (1452-1469) atfeder. Ki o, fosillerin bugün var olmayan yaratıkların kalıntıları olduğunu iddia etmişti. Asimov'a göre, Charles Bonnet (1720-1792) evrim kavramına dayanacak herhangi bir açıklamadan kaçınma gayretiyle, bu fosillerin Nuh Tufanından kalma kalıntılar olduğunu öne sürdü. 1770'de dünya üzerindeki tüm yaşayan mahlukların bir takım felaketler ile yok olduğunu ardından yeni bir yaratılışın başladığını savunan kıyamet kuramını (*catastrophism*) yaydı. Bonnet, Kitabı Mukaddes'in ilgilendiği dünyanın sadece son felaketten sonraki dünya olduğunu iddia ediyordu. Gerçi, Asimov'un fark ettiği gibi, daha fazla fosillerin bulunması, giderek çok daha

42 Edey, *Blue Print*, s. 8.
43 Asimov, *The Story of the Origins*, s. 46-48.

fazla felaketin devreye girmesini gerektirir, bu da kıyamet kuramı teorisini çökertir. Fosillerin kökeni, git gide bir felaketler sonucu olarak değil de, evrim sürecinin bir sonucu olarak görülmeye başlıyor.

Asimov'un, kimse fosillerin aslının ne olduğunu bilmiyordu, lk kez da Vinci bunların aslına dair rasyonel bir açıklama yaptı şeklindeki iddiası, bir başka Batılı efsanedir. Da Vinci'den çok daha önce, Müslümanlar fosillerin bir zamanlar yaşamış canlıların kalıntıları olduğunu biliyorlardı. Biruni, Arap Yarımadasını tanıtırken fosillerin aslına dair fikirlerini şöyle beyan ediyor:

> Arabistan çölü bir zamanlar deniz idi, sonradan tersine döndü, kuyular ve küçük gölcükler kazıldığında bunun izlerine rastlanabilir. İlk önce çamur, kum ve çakıl tabakaları yer alır, daha sonra toprakta cam, kabuk ve kemik parçalarına rastlanır. Bunların oraya kasti olarak konulduğu söylenemez. Hatta taşların arasında iyi korunmuş iskelet, kemik ve balık-kılçığına veya hayvan ölmüş olsa dahi şeklini belirten halde kalan çukurlara rastlanmaktadır.[44]

Bunun gibi, İbni Sina'nın fosillere dair görüşü dağların kökeni ile ilgili açıklamasından çıkarılabilir:

> Tüm bu değişimlerin gerçekleşmesi için çok uzun zaman gerekli ve bu süreçte dağlar belki bir şekilde boyut olarak küçülmüş olabilirler. Ama bu etkilerin ana nedeni sudur. Bir çok dağların üzerindeki hayvan ve deniz canlılarının fosillerinin varlığı bu etkiyi kanıtlıyor.[45]

Yerin yaşına, ayniyetçiliğe ve fosillerin yaşına dair Müslüman alimler tarafından bulunan bir çok bilimsel keşif, Batılı bilim adamları tarafından sürekli dünyanın görüşünden uzaklaştırılmıştır. Batılı tarihçiler genellikle Yunanlılarla başlayıp, İslam tarihini atlayarak, Avrupa'daki Rönesans'a geçerler. İslami bilimcilerin katkısı konusundaki hafıza kayıpları açıkça çarpıtılmış bir tarih sunuyor.

Neden Müslümanların katkıları geniş kitlelerce bilinmesin? New York Üniversitesi Profesörü John William Draper (1812-1883) böyle bir tarihi bastırmak için batılı bilim adamları tarafından ortaya konan ısrarlı çabayı açığa çıkarıyor:

> Muhammedîlere olan bilimsel minnettarlığımızı sürekli dışarıda tuttuğumuz Avrupa literatüründe sistematik tavırdan müteessir olduğumu belirtmeliyim. Elbette ki çok daha fazla gizli kalamazlar. Dini hınç ve ulusal ön yargılardan gelen bu adaletsizlik sonsuza kadar süremez.[46]

44 Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 142.
45 Osborn, *From Greeks to Darwin*, s. 76
46 John William Draper, *The Intellectual Development of Europe* (New York: London: Harper-Brother, 1876), s. 42.

Draper'in son ifadesi dini ve ırksal önyargılarla Müslümanların yaptığı katkıların Batılı tarihsel kayıtlardan silinişini ortaya koyar. *İnsanlığın Oluşumu* (The Making of Humanity) adlı eserinde, İngiliz tarihçi Briffault, Avrupa Rönesansı'nın Arap ve Mağriplilerin canlanan kültürlerinin etkisi altında gerçekleştiğini ve Avrupa'nın yeniden doğuşunun beşiğinin İtalya değil, İspanya olduğunu göstermek suretiyle Batılı tarihsel kayıtların ne kadar da yetersiz olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Avrupa cahillik ve barbarlık bataklığında boğulurken Müslüman şehirlerin medeniyetin ve entelektüel aktivitelerin merkezi haline geldiğini anlatıyor. "Yaratıcı enerji ile dolu aktif ve dahiyane bir medeniyet barbarlığın batağına batmış insanlarla yan yana ve sürekli bir ilişki içinde yaşayıp, onların gelişmelerine derinlemesine ve hayati bir etki yapmadan var olmaları, apaçık bir tuhaflık olurdu" diye iddia ediyor. Onun görüşüne göre, "Haçın Hilal karşısında zaferi" ve "İspanya'nın Mağrip boyunduruğundan kurtarılması" adına böyle bir etkiden bahsetmenin sansürlenmesi Batılı tarihçiler için, İslam kültürü ve Avrupa arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmaz, buna karşın, bu ilişkiye dair her tarihsel kaydı imha etmek, tahrip etmek ve bastırmak için planlar yapmak anlamına gelir.[47]

Draper'in, Gibbon gibi muteber bir tarihçide bile rastlanabilecek "inatla inkar ve ısrarla değersizleştirme" tavrındaki hakikatin akademik örtbas edildiği suçlamaları Briffualt'un sözlerinde de makes buluyor. Briffault sadece Ortaçağ İslam kültürünün temsilinin geçmişteki gerçeğe uygun olmadığını düşünmekle kalmıyor, ayrıca şimdiki kültürün de yanlış anlatıldığı kanaatindedir. Briffault'un İslam kültürüne karşı yapılan bu akademik adaletsizliğe olan kızgınlığı onu şu yaklaşıma götürüyor: "Çok muhtemeldir ki, Araplar olmadan modern Avrupa medeniyeti hiç bir zaman yükselemeyecekti".[48]

Briffault'un sözleri akademik dürüstlüğün örneğidir, böyle bir girişim her zaman bir derece ahlaki cesaret gerektirir. Bu cesaret olmadan, akademik çalışmalarda zaman geçtikçe inandırıcılığını yitirecektir. Tarih ve tarihçiler hakkında eski bir Afrikalı atasözünü tam burada zikretmek ne kadar da uygun düşüyor: "Aslanlar kendi yazarlarına kavuşuncaya kadar kitaplar avcıyı yüceltecektir"

Bilimin öyküsü hep bilimsel keşiflerin dini hurafelere karşı zaferi diye sunulmuştur. Sorulması gereken, Batının ya da Doğunun, Hristiyanlar, Yahudiler, Müslümanlar ve diğerlerinin, bu unutulmuş öyküyü dinlemek için yeterli entelektüel ihtiyarlarının olup olmadığıdır.

(...)

47 Briffault, *The Making of Mankind*, s. 188-190.
48 ibid. 190.

Evrim Teorisi ve Darwin Öncesi Müslümanlar

Müslümanlar, insanların maymunlarla atasal bir ilişkisinin olduğunu çok eskiden fark etmişlerdi ve bu fikir, bugün camilerin yanı başındaki medreselerde okutulurdu. Bununla birlikte, Yahudiler ve Hristiyanlar, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) kitabını ilk okuduklarında şok oldular. Onların evrime ilk tepkisi, aynı Piskopos Worcester'un karısının verdiği tepkiye benzer. İnsanın maymundan evrildiğini duyduktan sonra kadının şöyle haykırdığı rivayet edilir: "Maymunlardan gelmek ha! Hadi canım, Allah vere de öyle olmasın, ama eğer öyleyse bu herkesin bildiği bir şey haline gelmez."[49]

Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ndeki iddiaları artık herkes tarafından bilinen bir şey haline gelmiştir, ne var ki bu kitap, yüzyıllar önceki Müslüman bilgi birikiminin, Darwin'in seyahatlerinde topladığı verilerle doğrulanmasından başka bir şey değildir.

Muteber bir bilim adamı, evrimci ve New York Üniversitesi'nde kimya profesörü olan John William Draper (1812-1883), Charles Darwin'in çağdaşıydı. O kimyasal bir süreç vasıtasıyla ayın fotografik bir portresini ilk kez yapan kişiydi.[50] *Avrupa'nın Entelektüel Gelişiminin Tarihi* (History of the Intellectual Development of Europe) ve *Din ve Bilim Çatışmasının Tarihi* (The History of Conflict between Religion and Science) yazdığı birçok eserden bazılarıdır.

Darwin'in kitabının yayınlanmasından altı ay sonra, Profesör Draper, *The British Association for Advancement of Science*'ın toplantısında, "Bay Darwin'in Görüşleri Zaviyesinden Düşünülmüş Avrupa'nın Entelektüel Gelişimi (The Intellectual Development of Europe Considered with Respect to the Views of Mr. Darwin) başlıklı bir makale sundu. Bu makalenin tartışılması sırasında, Oxford Papazı Wilberforce, ünlü bilim adamı ve evrim savunucusu Thomas Huxley'i tahkir eder şekilde "ana tarafından mı yoksa baba tarafından mı maymundan geldiğini iddia ediyorsun diye sorgulamıştı."[51] ve [52]

Draper, son derslerinden birinde kilise babalarının yaratılışın başlangıcının yakın bir tarihte olduğunu ısrar ettiklerini ortaya koydu. O, bu ısrarı, Tanrı'nın ahir zamanda yaşayan azınlığın kurtuluşu adına tüm insanlığı bir bütün olarak unutmuş olduğu iddialarına makul bir cevap olarak görür. Draper bunu, Ademin mümkün dünyalar arasında en iyi dünya hikayesi öğretisini ve insanın cennetten düşüşünü açıklamak için zorunlu bir önerme olarak izah eder; ki bu da en nihayetinde "esenlik planı" için bir önkoşuldu. Draper'in anlayışında:

49 Vernon Blackmore–Andrew Page, *Evolution: The Great Debate* (Illinois: Lion Publishing Company, 1989), s. 106.
50 ibid. 102
51 Stephen Jay Gould, "Knight Takes Bishop?", *Natural History*, (May 1986), s. 18.
52 J. R. Lucas, *Historical Journal* XXII (1979), s. 102.

> [Hıristiyan] teolojik otoriteler, böylece yeryüzünün başlangıcını ucu bucağı belli olmayan uzak bir döneme götüren herhangi bir teoriye ve tabi insanın şu anda bulunduğu hale uzun bir zaman sürecinde daha alt bir türden evrilerek geldiğini ilan eden *Muhammedi evrim teorisine* [italikler benim]de pek de hoş gözle bakmazlardı.[53]

Bugün biz Darwin'in evrim teorisinin, Müslüman evrim teorisini olduğunu biliyoruz. Darwin'in çağdaşı olan bir Amerikalı bilim adamı Draper, evrim teorisinin Müslümanlardan geldiğini biliyor iken, Müslümanların komşuları olan Avrupalı bilim adamlarının Müslümanların ürettiği evrim teorisine bigane olduklarına inanmak güç doğrusu. Roger Bacon'un "gelişmek için Arapçayı ve Arap ilmini öğrenin"[54] tavsiyesini takip eden Avrupalıların, Müslüman evrim teorisini bilmediklerini iddia etmek mümkün müdür?

İçinde yaşadığımız bu çağda bile, evrimsel çalışmalara karşı kuvvetli bir inkar mevcuttur. Batıdaki ve özellikle Amerika'daki basın, bazı dini kurumların gazabından korktuklarından, devlet okullarının ders kitaplarında "evrim" kelimesini kullanmaktan imtina etmektedir. Mesela, *İnsan: Bir Müfredat Programı* (Man: A Course of Study, MACOS), adlı çalışma, 1963'te *Ulusal Bilim Derneği* (National Science Foundation) tarafından başlatılmış, *Eğitimi Geliştirme Merkezi* (Education Development Center) 1970'te ilkokul öğrencileri için evrime bir giriş kitabı olsun diye basılmıştır. "Dini gruplar bu materyallerin öğretilmesini desteklemeyecekleri için, hiçbir ticari yayınevi projenin altına elini koymadı." Ta ki küçük bir dernek yayınlamayı kabul edene kadar. 1974'de, 47 eyaletin bir çok okul bölgelerinde MACOS projesini kullanmaya başladılar, ama 1975'de, organize bir muhalefet ortaya çıkmaya başlayınca, satış oranları %70 düştü. MACOS projesinin gelişimi için 4,8 milyon dolar yardım sağlayan *Ulusal Bilim Derneği* (National Science Foundation) bir anda Kongrede saldırıya uğradı. Temsilciler Meclisi, 1975'te Buman Yönetmeliğini meclisten geçirdi, Kongre'ye, her bir NSF araştırma bağışının üzerinde doğrudan kontrol ve veto hakkı verildi böylece araştırmaları için verilen devlet desteğinde %98'lik keskin düşüş ortaya çıktı, ve bilim eğitimi neredeyse tamamen federal bütçeden kaldırıldı.[55]

Amerikan okullarında evrimin öğretilmesine karşı günümüzde var olan bu muhalefetin aksine, Darwin'in yaşam formlarının tedrici gelişerek insanoğluna ulaşması doktrini, yüzyıllar evvel Müslüman okullarının müfredatının bir parçasıydı. Draper, Lamark ve Darwin'in evrim teorisinin mucidi olduklarını iddia eden Batılı mitin altını oyuyor ve Müslüman teorinin Darwin'inkinden çok daha ileri olduğunu ilan ediyor:

53 John William Draper, *The Conflict between Religion and Science* (New York: Simon and Schuster, 1875), s. 187-188
54 Briftauh, *The Making of Mankind*, s. 201
55 John R. Cole, "Scopes and Beyond: Antievolution and American Culture", *Scientists Confront Creationism*, Laurie R Godfrey, ed. (New York: W.W. Norton, 1983), s. 25-27.

> Bazen hiç tereddüt etmeden karşılaştığımız fikirlerin kendi zamanınızda bulunmuş olmasıyla övünürüz. Oysa *bizim evrim ve gelişmek doktrinimiz onların [Müslümanlar] okullarında öğretiliyordu.* [İtalikler benim] Hakikaten de, onlar evrim ve gelişimi inorganik ve mineralleri de kapsayacak şekilde genişleterek bu konuda bizim gidebileceğimizden çok daha ileri gitmişlerdir.[56]

Birçok batılı evrimciye göre, Darwin'in evrime olan ilgisi dedesi Erasmus Darwin (1731-1802)'den gelmiştir.[57] Fakat evrim konusunda onların düşüncelerini kimlerin etkilediğine dair çok az şey yazılmıştır.

Bir filozof, botanikçi, şair, fizikçi olan Erasmus Darwin, "the Lunatics" (Allahlıklar)[58] olarak adlandırılan derneğinin kurucu üyelerinden biriydi. Erasmus'un zamanında ve ondan öncede, neredeyse tüm felsefi ve bilimsel kitaplar ya Arapçadan tercümeydi ya da Müslüman bilim adamları ve filozofların yazdığı Arapça metinlere dayanıyordu.[59] Öyleyse, ben şuna inanıyorum: Darwingiller evrimsel biyolojiyi Müslüman bilim adamlarından öğrendiler. Bu iddiayı Avrupa'daki tıp eğitimi tarihi de destekliyor.

Profesör Draper, Batının aydınlanmasından evvel İslam ve Avrupa'nın tıbbı ilerlemedeki durumunu şu şekilde anlatıyor:

> Haçlı seferleri dönemindeki Müslümanlar, insan bedeninin fonksiyonlarını ve hastalıkların tedavisini açıklamak için, hem teorik hem de pratik tıpta kimyanın kullanılmasını salık verirlerdi. Cerrahlıkları da tıp bilgilerinden geri değildi. ... Tüm bunlar Batı'daki durumdan ne kadar da farklıydı: Ateşlenen ya da kaza ile fenalaşan bir Hıristiyan köylü, en yakın azizin türbesine bırakılır ve bir mucize beklenirdi, İspanyol Moorlar ise tabiplerin neşterlerine, cerrahların sargı bezleri ve neşterlerine güvenirlerdi.[60]

Amerikalı tarihçi Will Durant, Müslüman göz doktoru Ali bin İsa'nın *Göz Doktorunun El Kitabı* (Manual for Ocultists) adlı eserinin 18. Yüzyıla kadar Avrupa'da metin olarak kullanıldığını bildiriyor. Durant, ayrıca, Avrupa'da daha çok *Rhazes* diye bilinen Ebu-Bekir Muhammed Razi'nin (844-926) önemine dikkat çekiyor. Razi diğer birçok Müslüman bilim adamı ve şifacıdan sadece birisiydi. Durant'a göre, Razi'nin Latinceye çevrilen ve tıbbın neredeyse tüm alanlarını kapsayan yirmi ciltlik *Kitabü'l-Havi* (Kuşatıcı Kitap) adlı eseri "muhtemelen muazzam derecede saygı duyulan ve yüzyıllardır beyaz dünyanın tıp

56 Draper, *The Conflict between Religion and Science*, s. 118.
57 Ernst Mayr, *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), s. 3.
58 Richard Milner, *The Encyclopedia of Evolution: Humanity's Search for its Origin* (New York: Facts on File, 1990), s. 16.
59 Philip K. Hitti, *History of Arabs* (London, Macmillan, 1949), s. 588.
60 John William Draper, *The Intellectual Development of Europe* (New York, Harper & brothers, 1876), Vol. 2, s. 39-40.

metinlerinde kullanılan" bir kitaptı. Ve 1395'te yılında, Paris Üniversitesi'nde okutulan dokuz kitaptan birisiydi.

Durant'ın felsefi ve bilimsel katkılarına ışık tuttuğu bir başka meşhur figür Ebu Ali Hüseyin İbni Sina idi. Onun kitapları; matematik, fizik, fizyoloji, hijyen, terapi, farmakoloji, felsefe, metafizik, teoloji, ekonomi, siyaset, müzik çalışmalarını kapsayan adeta bilgi ansiklopedileriydi. Eserleri, "on yedinci yüzyılın ortalarına kadar Montpellier ve Louvain Üniversite'lerinde" temel ders kitabı olarak okutulurdu.[61]

Batı'yı ve Batı tıbbını etkileyen diğer Müslüman filozoflar Ebu Bekir İbni Tufeyl ve talebesi Ebu Velid Muhammed İbni Rüşd idi. İbni Rüşd, Latinceye çevrilen ve Hıristiyan üniversitelerinde okutulan bir tıp ansiklopedisi (*Kitab Kulliyât fi't-tıbb*) yazmıştı.

Tüm Müslüman tabipler evrimciydi ve Batılı tarihçiler İslam'ın altın çağındaki tabiplerin yazdığı tıp kitaplarının, on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa'da ders kitabı olarak okutulduğunu kabul etmişlerdir. Öyleyse ikisi de tabip olan Darwin'in dedesi ve babası, Erasmus ve Robert Darwin'in yukarda zikredilen ders kitaplarından etkilendikleri inkar edilmez.

Dahası, İbni Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzan*'ın *Hikayesi* eserinin Edward Pocock tarafından ilk Latince çevirisi 1671 yılında Oxford'da basıldı. 1671-1700 yılları arasında bu eserin onlarca farklı edisyonu basıldı. Ardından, 1708'de ilk İngilizce tercümeyi Simon Okley yaptı ve Felemenkçe, Almanca ve Fransızca tercümeler ise on sekizinci ve on dokuzunda yüzyıllarda yapıldı.[62] İngiltere'de ve Avrupa'nın diğer yörelerinde kitabın bunca farklı edisyonunun ve tercümesinin basılması, kitabın çok popüler olduğunu gösteriyor; öyleyse Charles Darwin'in babası ve dedesinin bu kitabı okuma ihtimali çok yüksekti. Hay Bin Yakzan'ın hikayesi de evrime dayanan bir hikayedir. Erasmus Darwin'in, torunu Charles Darwin'i de etkileyecek olan *Zoonomia* (Organik Yaşamın Yasaları) adlı eseri 1794'te basılmıştı. *Zoonomia*'da Erasmus Darwin "insanın oluşumundan milyonlarca yıl evvel... Tüm sıcakkanlı hayvanlar yaşayan bir alevden ortaya çıktı"[63] diye yazıyor, tıpkı İbni Tufeyl ve diğer Müslümanların Erasmus'dan önce yazdığı gibi.

Açıkça görülüyor ki, bu adamlar evrim teorisini büyük bir ihtimalle Müslümanların kitaplarının tercümeleri sayesinde Müslüman öğrenmişlerdir. Yani, bu okumuş yazmış adamların, tıp ders kitaplarındaki ve felsefi eserlerdeki Müslüman yazarların, evrimci olduğundan haberdar olmamaları çok küçük bir ihtimaldir. Böyle bir durumda, bu cehalet ancak tipik olmayan bir tarihsel bir tuhaflık olarak açıklanabilir. Bundan daha olası görünen ise, Müslüman

61 Will Durant, *The Story of Civilization*, Vol. 4, s. 246-249.
62 İbn Tufeyl, *Hay bin Yaqzan* (*The Journey of the Soul*), s. vi-vii.
63 Milner, *The, Encyclopedia of Evolution*, s. 470.

alimlerden evrimi öğrenmişlerse, kaynaklarını söylememişler ve evrim çalışmalarına öncülük eden İslami katkıları gölgede bırakmak için kasıtlı olarak görmezden gelmişlerdir. Yukarıda sunduğumuz kanıtlar, ikinci önermenin daha muhtemel olduğunu gösteriyor. Günümüzde Müslümanlar, Batıdaki birçok gayrimüslim gibi, evrim teorisine karşı çıkarlar. Hayret verici olan, aynı Müslümanlar atalarının bilime yaptığı katkılarla övünürler. Ki bu insanlar ötekilerine, Roger Bacon gibi kişilerin Biruni'yi duyup duymadıklarını utanmadan sorarlar. Oysa o Biruni, *Asârü'l-bâkiye* (Geçmişin İzleri) adlı eserinde "zihnimizi tüm eski adetler, hizipler, inançlar, kişisel rekabetler ve hırslar yahut nüfuzlu olma isteği gibi insanın hakikati görmesini engelleyecek her türlü şeyden temizlememiz gerektiğini"[64] söylemiştir.

Müslümanlar, İbni Sina'nın *el-Kanûn fi't-Tıbb* (Tıbbın Yasaları) kitabının 18. Yüzyıla değin Avrupa'nın sağlık okullarında tıp konusunda temel ders kitabı olarak okutulduğunu sürekli hatırlatmaktan geri kalmazlar[65] ve el-Heysem'in bilime yaptığı katkılarla da övünmeye devam ederler. Fakat haklı olarak çok övündükleri bu büyük bilim adamlarının evrimci oldukları söylense şaşırıp kızacaklardır.

Dünyadaki çoğu Müslüman, Adem ve Havva'nın cennette yaratıldığına inanırlar. Allah'ın, Adem'i yarattığı ardından Havva'yı da Adem'in kaburga keminden yarattığına dair Yahudi-Hristiyan inancını kabul etmişlerdir. Yahudi ve Hristiyanlar da ilk dönemlerde bu teolojik doktrini İslam'a taşıdıklarını kabul ederler. Önce Adem'in peşi sıra Havva'nın yaratıldığı, bu Yahudi-Hristiyan yoktan yaratılış (*ex nihilo*) hikayesinin İslami akide içerisine nasıl sızdığını birazdan tartışacağız. Ama öncelikle erken dönem Müslüman filozoflarının düşüncelerinin birçoğunun evrimci olduğunu göstermek için kısa bir literatür değerlendirmesi yapalım.

En tanınmış Müslüman tarih yazarı ve sosyal bilimci, İbni Haldun, *Mukaddime'*sinde şöyle yazıyor:

> Kişi Yaratılış alemine bir baksın. Madenlerle başlar ve gelişir, tedrici ve kendine özgü bir şekilde bitkilere ve hayvanlara doğru ilerler. Minerallerin son mertebesi ile bitkilerin ilk mertebesi birbiri ile bağlantılıdır. Otlar ve tohumsuz bitkiler bunların örnekleridir. Hurma ve asma gibi bitkiler aleminin son mertebesi, salyangoz ve kabuklu deniz hayvanları gibi hayvanlar aleminin son mertebesi ile bağlantılıdır. Burada bu varlıklara atfedilen bağlantılı kelimesi ile alt türün son mertebesindeki tüm canlıların bir üst mertebeye geçmek için tam anlamıyla hazır olduğu anlamına geliyor. Ardından hayvanat alemi genişledi, sayısız türlere dağıldı ve tedrici bir yaratılış süreciyle, düşünen ve natık bir hayvan olan

64 Durant, *The Story of Civilization*, Vol. 4, s. 243.
65 ibid. 249.

> insana ulaştı. İnsanların ilk mertebesi de belli ölçüde algılayabilen ve zekaya sahip olan maymun türünden çıktı. Fakat bu maymun türünün aktif bir şekilde konuşma ve düşünme melekeleri yoktu. İşte tam bu noktada, insan türü maymun türünden ayrıldı. Biz ancak buraya kadar gözlemleyebiliriz.[66]

Bu alıntıdaki "insanın ilk mertebesi" tabiri, açıkça İbni Haldun'un maymundan daha gelişmiş ama insan gibi de olmayan ve modern insandan önce yaratılmış, hominid türlerinden haberdar olduğunu gösteriyor. Dahası, bu sonuca maddi gözlemler sonucu vardığını da belirtiyor.

Ayniyetçilik bölümünde de gördüğümüz gibi, İbni Haldun insan türünün doğal sebepler sonucunda ortaya çıktığına inanıyor. *Mukaddime*'de yazıldığına göre, İbni Haldun ve diğer Müslümanlar, çok uzun zaman dilimlerinde bir türden diğerine bir dizi geçişler yaşandığı ve bunun sonucunda yaşam yavaş yavaş ilkel bir organizmadan dallanarak evrilmeye başladığına inanıyorlardı. Öyleyse, türler ayrı ayrı yaratılmadılar, ortak ataların evrimsel ürünleridirler.

İbni Haldun ırkların kökeni konusunda görüşlerini şöyle sonuçlandırıyor: "Fiziksel koşullar ve çevre şartlarının değişime uğramasıyla gelecek nesillerde değişir, onların zorunlu olarak aynı kalması gerekmez".[67] Haldun'a göre türler sabit değildir ve değişen çevresel şartlara göre onlar da değişirler. Organizmaların fiziksel karakterlerinin "özleri" tarafından belirlendiğine inanır. Bu "fail tabiatın (*kiyan*) cisimler yaratma ve özleri değiştirme gücü olduğunu" iddia eder.[68] Dünyevi varoluş, iniş ve çıkışın (*ascent and descent*) doğal düzenindeki merhalelerde gerçekleşen özlerin birbirlerine dönüşmesinin bir sürekliliğidir. İbni Haldun bir türün başka bir türe dönüşmesini, özlerin (genler) doğa tarafından modifikasyonu sonucunda gerçekleştiğini anlatır.

> Her bir merhalenin sonunda özler doğa tarafından bunlara komşu olan özlere dönüşmesi için hazırlanılır. Bu hal basit maddi cevherlerle başlar, bitkilerin son mertebesini oluşturan hurma ve asma ile devam eder, ve hayvanların en alt seviyesini oluşturan salyangoz ve kabuklularla ilişkilidir. Bu durum belli ölçüde algılama ve zekaya sahip olan maymunla, düşünme ve nutk etme kabiliyetine sahip insan arasında ilişkide de caridir. Bunların bağlantılarından bahsettiğimizde bunların birbirleri için hazır olduklarını kastediyoruz.[69]

Eğer İbni Haldun bu satırları bugün yazmış olsaydı, *özler* kelimesinin yerine genleri ya da DNA'yı koyacaktı. Şöyle diyecekti: "Doğa bir türün genlerini (essences), en yakınındaki bir türün genlerine dönüştürmek için hazırlar." Bunun gibi,

66 İbn Haldun, *The Muqaddimah*, Vol. 1, s. 195.
67 ibid. Vol. 1, s. 173.
68 ibid. Vol. 3, s. 238.
69 ibid. Vol. 2, s. 422-423.

"doğa tarafından başka bir merhaleye dönüştürülmek" demek yerine, "Aşamalı evrim süreci, türler içesindeki küçük genetik değişiklikler (mutasyon) ve doğal seçilimin zorladığı genetik varyasyonlar bağlamında açıklanabilir" diyecekti.

En önde gelen Kur'an yorumcularından biri olan Ebu Bekir Muhammed İbni Arabi (165-1240) İspanya'da doğdu. Yirmi beş yaşına geldiğinde, ülke çapında parlak bir alim, zarif şiirlerin muhteşem yazarı ve birinci derece bir sufi olarak ün yaptı. 1193-1998 yılları arasında *Ukletu'l-Mustevfiz* (Hayret Edenlerin Dizgini)i yazdı. Batı'da fikirlerine çok sert bir şekilde saldırılınca, hayatını çekilmez bir hale geldiğini görerek, 1200 yılında İspanya'yı terk ederek Mekke'ye hicret etti ve bundan sonrada çok geniş bir seyahate çıktı; ta ki Şam'da mukim olana kadar. Arabi'nin türlerin tek bir atadan gelişinin tanımı da daha önce bu bölümde bahsettiğimiz Müslüman alimlerin tanımlarına benzerdir.

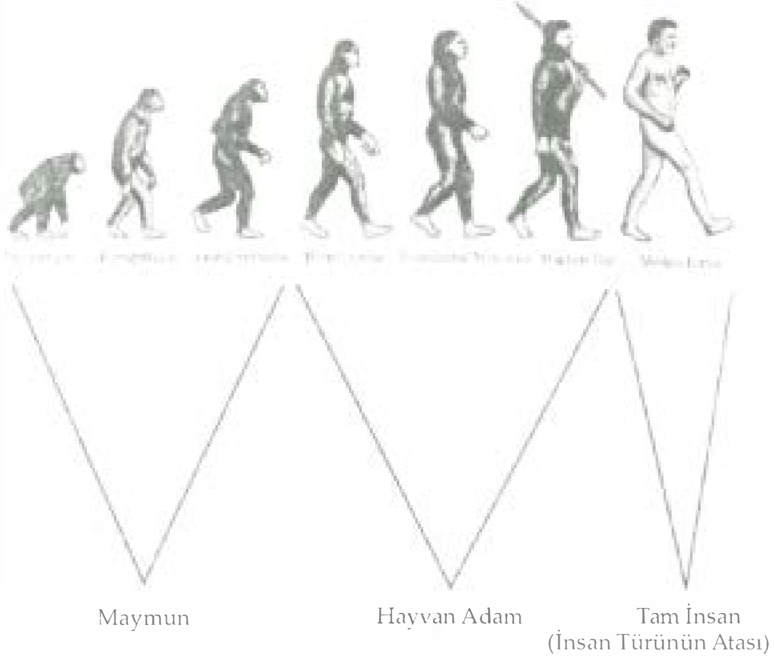
> Kemale dönmeleri üzerine: Böylece bu karmaşık alem ortaya çıktı. Madenler nebati yaşama dönüştü ve bitkilerden de hayvani yaşam doğdu. [70]
>
> Yaratılış dünyada devam etti; madenlerden sonra bitkiler, sonra hayvanlar ve insan. Allah bu türlerin her birinin sonuncusunu yarattı. Son merhaledeki madenle, ilk merhaledeki bitki yer mantarıdır. Son merhaledeki bitki ve ilk merhaledeki hayvan hurmadır. Son merhaledeki hayvan ve ilk merhaledeki insan türü ise maymundur.[71]
>
> İnsan-ı Kamil en mükemmel formda olduğundan, alemde Allah'ın vekaletini ve halifeliğini hak eder. Burada bu hilafetin merhalelerini, konumunu ve suretini açıklayacağız. İnsanın sadece bir hayvandan ibaret olduğunu kastetmiyoruz, öte yandan halife olan insandan bahsediyoruz. İnsanın mahiyeti ve hilafetine binaen, ademoğlu bu mükemmel sureti layıktır. Her insan bir halife değildir. Bize göre, beşer olarak insan, hayvani nefse ait insan (the animal man) halife değildir... Murad edilen insan-ı kamildir. Ötekiler ise beşer insandır. İnsanı kamil ile beşer insanın nispeti, maymun ile insanın benzerliği gibidir.[72] Beşer insanı sorarsanız, aslında o insan değildir hakikatinde. Onun durumu hayvanat gibidir. Fakat beşer insan, her bir hayvana has olan benzersizlikler yoluyla temyiz edilir.[73]
>
> Tüm bunların nihai hedefi insanın kemale ulaşmadır. Arz böylece hazır olduğuda, insan en iyi formda varlığa geldi.[74]
>
> Allah insan evriminin tamamlanmasını dilediğinde, kainatın tüm gerçeklerini insanda topladı ve ona ihsan etti ve onu tüm isimlerini öğretmek suretiyle aydınlattı.[75]

---

70 S.A.Q. Hussani, *The Pantheistic Monism of IbnArabi* (Lahore: Pakistan, Sh. Muhammad Ashsraf, 1979), s. 61.
71 ibid. s. 66.
72 İbid. s. 107.
73 ibid. s. 106.
74 ibid. s. 61.
75 ibid. s. 105.

> İnsan bu iki ismi (insan ve beşer) kendisinde kuşattığı zaman Evreni tadil tasnif ve tanzim etmeye ve hilafete ehil hale gelir. Eğer insan kemal mertebesine ulaşmazsa, o dış görünüşü insan olan bir hayvan olarak kalır. Biz burada insan-ı kamil ile ilgileniyoruz. Allah'ın İlk yarattığı insan, insan-ı kamildi. O Hazreti Adem Aleyhisselamdı. Allah böylece türlere kemal mertebelerini göstermiş oldu. Kim ki içindeki insani öze sadık kalır o kemal yolunda ilerler, bu seviyenin altına düşenler, ancak bulundukları seviyeye göre insaniyet vasfına haizdir.[76]

İbni Arabi insan-ı kamil kavramını, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak açıklar. İnsan türünün Allah'ın yeryüzündeki vekili olabilmesi için, mükemmel bir surete doğru evrilmesi gerekiyordu. İbni Arabi insanı kamil ve beşer insan dediği daha alt bir suret arasında bir ayrım yapar. İkincisi, daha çok hayvanata ait özellikler sergilediğinden gerçek anlamda insan değildir. Onun insan olmaya olan nispeti "maymunun beşer insana" benzerliği gibidir. İbni Arabi'nin nazarında, insan kemal mertebesine ulaşamazsa, bu kişi dış görünüşü insan suretinde olan bir hayvandır. Öyleyse, Allah'ın muradı, insanın, yeryüzünün halifesi olmaya uygun şekle getirecek en mükemmel surete evrilmesiydi.



Şekil 6-1 (a) Fosil kayıtlarına dayanan türlerin sınıflandırılması ve insanın evriminin resimsel bir kurgusu. (b) Darwin öncesi Müslümanların insan ve atalarını sınıflandırması

76 ibid. s. 105.

İbni Arabi'nin yukardaki görüşleri gösteriyor ki, Müslümanlar, modern insanın ortaya çıkışından önce ve maymunlardan sonra hominid türlerin var olduğunu biliyorlardı. İbni Arabi "beşer insan"ı hominid olarak tasnif etmekle kalmıyor aynı zamanda insanı kamil ve insan türü arasında da ayrım yapmıştı.

Gould, "Tanrı'nın niçin bu kadar çok hominid tür yaratmayı uygun gördüğünü ve son ürünlerinde bazılarının, özellikle de Homo Erectus'un önceki modellere göre insana neden daha çok benzediğini sorar".[77] İbni Arabi bu soruyu, Darwin ve Gould'dan çok önce ön görmüştü. İbni Arabi'nin işaret ettiği beşer insan (*animal man*) fosilleri ancak son zamanlarda ortaya çıkarıldı ve Australopithecus, Homo Erectus, Homo Ergastes, Neanderthal insan, ve Cro-Magnon diye tasnif edildi. Bir sanatçının Modern fosil bulgularına dayanarak insan evrimini canlandırması (Şekil 6-1) İbni Arabi'nin önceki türlerden insan türünün ortaya çıkışını tanımlamasıyla tam uyum sağlıyor.

İbni Arabi ve çağdaşlarının, insanın beşer insandan normal haline evrildiği sonucuna varmaları tam bir spekülasyon olmaktan ziyade bilimsel bir metot olması muhtemeldir. Mesela, Biruni yaşadığı bölge olan Medyan dağlarının mağaralarında bulunan kemiklerin boyutlarını inceleyerek farklı boyutlarda hominidlerin var olduklarını sonucunu çıkarmıştı. Biruni, bunları eski insan ırklarının kemikleri olarak tanımlıyor "deve kemiği kadar hatta daha büyük kemiklerle" diyor.[78]

İbni Arabi'den önceki zamanlarda, İhvan-ı Safa yaşamın aşama aşama evrimi hakkında yazmışlardı. İhvan, türlerin madenlerden nebatlara ve hayvanata ve nihayet insana doğru ard arda geliştiğini iddia ederler. Onlara göre, eksik türler daha gelişmiş türlerden önce geliyordu ve Allah tüm bunları insan türü için yaratmıştı. "Allah'ın rahmetiyle" doğa tüm türlere yaşam mücadelesinde destekleyecek ve nihai suretlerini tamamlamalarını güvence altına alacak organları sağladığını ortaya koydular. Bu sonuçlar *İhvanı Safa Risaleleri*'ndeki aşağıdaki alıntıdan çıkarılır:

> Nebâtât aleminin ilk mertebesi, minerallerin son mertebesi ve nebatat aleminin en üst derecesi hayvanatın ilk mertebesine bağlıdır.... Ayrıca, bu risalede hayvanat aleminin en üst mertebesinin insanlığın ilk mertebesi ile bağlı olduğunu göstermek istiyoruz.[79] Şunu bilesiniz! Gelişmemiş hayvanlar çok gelişmiş hayvandan zamansal olarak ve yaratılış sürecinde önce gelirler.[80] Bilesiniz ki kardeşler, hayvanlar insanlar için yaratılmıştır. Ve başka bir şey için yaratıl-

77 Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History* (New York: Norton, 1977), s. 60-61.
78 Biruni, *Âsâru'l-Bâkiye*, s. 98.
79 İhwan Safa, *Rasa'il Ikhwan Safa (Epistlel of Brothrens of Purity)*, Vol. 11, s. 178.
80 ibid. Vol.IL s. 181.

mış her şey, onun yararına yaratıldığı şeyden önce gelir.[81] Allah'ın hikmeti ve himmeti sayesinde, hayvanlar faydalanmaları ve zarar görmekten korunları için organlar eklemler damarları sinirler, zarlar, ve boşluklarla tezyin edildi, böylece onlar hayatta kalabilip, en üst mertebeye ulaşıp kemale ermeyi gerçekleştirebildiler.[82]

Meşhur sufi şair Celalettin Rumi (1207-1273) Belh'te (Afganistan) doğdu. Babası Bahaddin Veled'in oğlu, tanınmış bir ilahiyat profesörü ve İbn-i Arabi'nin talebesiydi. Rumi'nin takdir edilen felsefi denemesi, *Mesnevi Manevi*, İbni Arabi'nin yazdıklarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu suretle, İbni Arabi'nin düşüncelerinin, Rumi'nin insanın yaratılışına dair fikirlerini etkilemiş olması muhtemeldir.[83] *Mesnevi*'deki tezlerinde Rumi insanın ve yaşamın kökenine dair görüşleri zamanının ve kendinden önceki Müslümanların vazetmiş oldukları perspektifi yansıtmaktadır. *Mesnevi*'de şöyle yazıyor.

Yüzbinlerce yıldır gayri ihtiyari uçardım, havada zerrecikler.[84]

Önce camid cisimler alemine geldi buradan nebatat alemine sıçradı. Bir bitki olarak çok uzun yaşar ve camid cisimler alemindeki çabasına dair hiç bir şey hatırlamaz. Benzer şekilde bitkiden hayvana, hayvanda nebati hayatını unutur. Nebatilikten geriye kalan sadece bahar aylarında duyduğu hislerdir, tabi bu hislerin gizemini ve nedeni idrak edemez, tıpkı bir bebeğinde neden annesine ilgi duyduğunu bilmemesi gibi... Ardından yaradan onu hayvanilikten beşerliğe çıkardı. Güçlü, bilgili ve akıl sahibi olana kadar alemden aleme geçti. İnsan nasıl ki önceki hayvani düşünme tipini unuttu, şimdi de bu düşünme tipini aşmalıdır. Bir kez bu düşünme tarzından kurtulunca, binlerce farklı düşünme biçimi olduğunu görecektir.[85]

Camid cisimler aleminde öldüm nebat oldum, nebat iken öldüm hayvan oldum. Hayvanlıktan öldüm beşer oldum, peki neden bir kez daha ölmekten bu kadar çok korkayım? Bir dahaki merhalede beşeriyetten geçeceğim, melekler gibi kanatlar çıkarmak için. Sonrada bu melek şahsiyetinden de sıyrılacağım ve tahayyülün ötesinde bir aleme geçeceğim. İlahi parçalarım yerleri yerine oturunca var-olmayacağım (non-existence). "Biz ona geri döndürüleceğiz".[86]

Rumi'ye göre, evrim ve doğal seleksiyon denen şey, "insanı hayvanilikten insaniyete götüren" Allah'ın bir eylemidir. Dahası, Rumi yaratılışı, bir insanın

81 ibid. Vol II, s. 182.
82 ibid. Vol. II, s. 192.
83 Reynold A. Nicholson, *Rumi* (San Fransisco, 1973), s. 11
84 Khalifa Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2008), s. 36.
85 ibid. s. 36
86 ibid. s. 37.

fizik bir varoluştan metafizik bir varoluşa geçtiği ve bu suretle yaratılışın asli kaynağı olan Allaha geri döndüğü bir seyir olarak tasavvur eder.

İslam'ın büyük jeoloğu el Biruni (973-1048) insanın ve diğer organizmaların tedrici gelişmelerine ve en iyi olanın hayatta kalması yoluyla doğal seçilime inanırdı. *Kitabü'l-Cemâhir* adlı eserinde insan türünün aşamalı gelişimini göz önünde bulundurarak inançlarını şöyle yazmıştır:

> (Evrimsel yolculukta) İnsan, kendisinden aşağı olan diğer hayvanlara nispetle gelişiminin maksimum derecesine ulaştı. İnsan, şu anki haline köpek-benzeri, ayı-benzeri, maymun-benzeri gibi diğer türlerin hallerinden geçerek yükseldi. Nihayetinde insan oldu.[87]

Önde gelen tabiplerden ve bir şair olan Ebu Bekir İbni Tufeyl (Latin ismi Abu Bazer) (1095-1138) İspanya'da doğdu ve Fas'ta öldü. Hristiyan ve Yahudi düşünürleri etkilemesiyle bilinirdi ve aynı zamanda büyük filozof İbni Rüşd'ün de hocasıydı. Tıp ve felsefeye dair de önemli eserler kaleme almış olmasına rağmen, meşhur eseri *Ruhun Yolculuğu Hayy Bin Yakzan'ın Hikayesi* adlı meşhur eseri ile hatırlanır.[88] Bu kitap evrim düşüncesi ile ilgili kurgusal bir biyografi niteliğindedir. Simon Ockley 1708'de, yani Darwin'in doğumundan bir asır evvel, kitabın İngilizce tercümesini yaptı. H. F. Osborn hikayeyi şu şekilde özetler:

> Olaylar ekvatorun alt kısmında bir adada geçiyor. Adada insan ana babası olmadan dünyaya geliyor. Kendiliğinden gerçekleşen bir türeme sonucu ortaya çıkıyor. Doğrudan bir erkek çocuğu formunda yerden bitiyor ve Allah tarafından gönderilen bir lema gibi bu bedenle birleşiyor ve belli belirsiz şekilsiz bir kütle olarak gelişiyor. Herhangi bir zihinsel ortam olmadan, herhangi bir eğitim olmadan, bu "Doğa İnsanı" dış dünyanın basitçe gözlemlenmesi ve muhtelif fenomenlerin birleştirmesi yoluyla dünyanın ve uluhiyetin bilgisine ulaşıyor. Öncelikle tikelleri kavrıyor, ardından muhtelif türleri ayrı ayrı suretler olarak teşhis ediyor, fakat bu çeşitlilikleri ve türleri karşılaştırdıkça, tüm bunların bir tek hayvan nefsinden geldiğini ve aynı zamanda tüm hayvan türlerinin de tek bir bütün oluşturduklarını sonucunu çıkarıyor. Aynı keşifi bitkiler dünyası içinde yapıyor, nihayet hayvanların ve bitkilerin kendi bütünlükleri içinde şekillendiklerini görüyor, ve tüm farklılıkları arasında, belli duyarlılık ve hissiyatlarında ortaklıklar olduğunu keşfediyor, buradan da hayvanların ve bitkilerin bir ve aynı oldukları sonucunu çıkarıyor.[89]

87 Biruni, *Kitabü'l-cemahir fî marifeti'l-cevâhir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1934), s. 80.

88 Ibn Tufeyl, *Hay bin Yaqzan (The Journey of the Soul)*, s. vi-vii.

89 Osborn, *From Greeks to Darwin*, s. 77-78.

Osborn, gencin değişik hayvan ve bitki türlerini karşılaştırıp, tüm bunların ortak bir kökenden geldiği sonucunu çıkardığını ortaya koyuyor. Bilimi dinin yozlaşmasından korumak isteyenler aynı hissiyatları paylaşırlar. Bilim Eğitimi Bildirisi Ulusal Merkezi'nin eski editörü Robert J. Shadewald şunu iddia eder: "geleneksel bilim basit bir cevap sunar – tüm hayvanlar ortak bir atadan gelmiştir".[90]

Darwin'den 800 yıl evvel, Farisi bilim adımı filozof ve tarihçi İbni Miskeveyh simya ve şiirle ilgileniyordu ve kendinden sonraki Müslüman düşünürler için model olacak yirmi eserlik bir külliyat bıraktı.[91]

Hindistan alt kıtasından 20. Yüzyılın tanınmış şairi Allame Muhammed İkbal, İbni Miskeveyh'in yaşamın kökenine dair fikirlerini özetlemiştir. İkbal, bu Müslüman bilim adamının "en basit formunda bitkisel yaşamın yerden bitmek ve gelişmek için herhangi bir tohuma ihtiyaç duymadığını" bulduğunu anlatır. Bu tür bitkisel yaşam ile madenler arasındaki fark ise "sadece birtakım basit hareket etme yetisidir". Bu hareket kabiliyeti "daha üst formlarda gelişir ve dallarıyla yayılan bitkilerde daha da açığa çıkar ve türünü tohumlar aracılığıyla devam ettirir". İbni Miskeveyh bitkilerin gelişiminin son merhalesinin, "bariz bir cinsel ayrışmasının görüldüğü" asma ve hurma olduğuna inanırdı. Hayvanlığın ilk merhalesinin bitkilerin yere bağlılıktan kurtulduklarında başladığını, bilinçli hareket belirtilerinin gelişmeye başladığı ve dokunma ve görme duyuları ve bunları takip eden duyuların gelişmesiyle hareket kabiliyeti kazanmaya başladığını iddia etmiştir. "Hayvanlık, gelişmiş seviyesine dört ayaklılar içinde en atta, kuşlar arasında şahinde, ve nitekim insanlığın sınırına da evrim sürecinde hayvanın bir kademe altında bulunan maymunda ulaşır" diye inanırdı. Hayvanların evriminin son merhalesi, temyiz kabiliyeti ve maneviyat gücünün gelişmesi ile psikolojik değişiklikleri beraberinde getirir, ta ki insanlık barbarlıktan medeniyete geçene kadar.[92] İbni Miskeveyh bitkilerin hayvanların ve insanın aynı aileye ait olduğunu ve bununda basit yaşam formlarının toprak ana üzerine yavaş yavaş yayılmamasından kaynaklandığına inanır ve bunu öğretirdi.

Bağdatlı bir Müslüman olan Ebu Hasan el-Mesudi (d. 957), Müslüman dünyanın Pliny'si ve Heredot'u idi.[93] Çok geniş coğrafyaları gezdi ve gördüklerini otuz ciltlik bir ansiklopedide topladı. Ansiklopedi de coğrafya, biyolojiye, tarih, gelenekler, din, bilim felsefe ve edebiyat alanlarında Çin'den Fransa'ya kadar tüm gezdiği yerlerde incelediği her şeyi toplamış. Mesudi bilimsel düşüncelerini *Bir Bilgi Kitabı* (A Book of Information) adlı bir kitapta özetledi. Burada madenlerden bitkilere, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan insana

90 Robert Shadewald, *National Center for Science-Education Reports*, Vol. 10 (March-April 1990), s. 21.
91 *Encyclopaedia Britannica*, (15th ed.) Micropaedia. "Ibn Miskawayah", Vol V, s. 272.
92 Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 133-134.
93 Durant, *The Story of Civilization*, Vol 4., s. 238.

doğru bir evrim fikrini öne sürer.[94] Benzer bir şekilde Etiyopya kökenli edip ve ilahiyatçı Osman Amr el-Cahız (776-868) bitkilerden hayvanlara oradan insanlara doğru ilerleyen tedrici bir evrimin gerçekleştiğini iddia eder.[95] *Kitabü'l-Hayevân* ve *Kitabu'l-Beyan ve't-Tebyîn*, Cahız'ın şaheserleridir.

Mısırlı Müslüman bilim adamı Muhammed el-Heysem (956-1039) Ortaçağ Avrupa'sında el-Hazen olarak bilinirdi. Durant, el Heysem'i, o olmadan Bacon'ın adını hiç bir zaman duyamayacaktık diye tanıtır.[96] *Kitabü'l-Menâzir* (Optik Kitabı) adlı kitabıyla meşhurdur. Heysem, ışığın su ve hava gibi saydam ortamlarda kırılmasını incelemiş ve büyütecin icadına çok yaklaşarak, kendisinden üç yüz yıl sonra Roger Bacon, Witelo, ve diğer Avrupalıların mikroskop, teleskop gibi ilerlemeleri üretmelerine imkan verecek zemini hazırlamıştır.[97]

el-Heysem evrim öğretisini savunurdu. Onun orijinal metinleri elimizde yok ama elimizde iki tane ikincil kaynağımız var. Bunlardan birinde bir tarihçi olan Emir Ali, el- Heysem dahil Müslüman filozofların evrim teorisini kabul ettiklerini söyler. Ali, bu meseleye dair Müslümanların görüşlerini şöyle özetler: Mevcut aleme önce bitkiler sonra hayvanlar ve en son insan geldi. İnsan bedeniyle madenler aleme aittir, ama ruhu ile manevi ya da maddi olmayan aleme aittir.[98] William Draper evrime inancını ve İnsanın şimdiki haline gelmeden evvel belli bir dizi merhaleden geçtiğine dair kuvvetli inancını doğrular.[99]

Darwin'den bin yıl kadar önce yaşamış İbrahim Nazzam klasik dönem İslam'ın en parlak Müslüman ilahiyatçılarından biri olarak tanımlanırdı.[100] Nazzam yaratılışın bir defaya mahsus olarak sayısız imkan ve potansiyellerle gerçekleştiğini söyler. Geçmişte var olmuş ve gelecekte var olacak tüm elementler asli olarak yaratılmış özde potansiyel yahut örtük olarak hazır bulunduğunu ve madenler, bitki, hayvan ve insanlar işte bu gizli potansiyellerin aşama aşama tahakkuk etmesidir diye düşünürdü.[101]

Erken dönem filozoflar ve bilim adamları, çevrenin organizmaları ve insanları biçimlendirdiğini düşünmelerine rağmen, onlar yaşam formlarındaki bu değişimleri Allah'ın yaratma ve yok etme yolu olarak ele alıyorlardı. Bu nedenle İbni Haldun insan ırklarının kökenlerine dair paragrafını şu ayeti alıntılayarak bitiriyor: "(Bu,) Daha önceden gelip-geçenler hakkında (uygulanan) Allah'ın sünnetidir. Allah'ın sünnetinde kesin olarak bir değişiklik bulamazsın".[102]

94 ibid. s. 239.
95 Durant, s. 245.
96 ibid. s. 289.
97 ibid. s. 288.
98 Emir Ali, *The Spirit of Islam*, s. 424.
99 Draper, *The Intellectual Development of Europe*, Vol II, s. 48.
100 *Encyclopaedia Britannica* (15th ed.), Micropaedia, "Nazzam, Ibrahim," Vol. VII., s. 233.
101 Khalifa Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rumi*, s. 34.
102 İbni Haldun, *The Muqaddimah*, Vol. 1, s. 173.

Doğal Seçilim

Batılı alimler ve bilim adamları doğal seçilim teorisini Darwin'in formüle ettiğini iddia ederler. Gould, Darwin'in evrimin gerçekten olduğuna dair düşüncesinde bilimsel dünyayı on yıl içinde ikna ettiğine fakat doğal seçilim teorisinin ise ömrü boyunca hiç bu popülariteye ulaşamadığına dikkat çeker. Teori 1940'lara kadar yayılamamıştır.[103]

Öte yandan, Müslümanlar uzun zamandır, yaratılış sürecinde işleyen bir doğal seçilimden bahsederler. Darwin doğal seçilim düşüncesini açıklamak için faydalandığı yapay seçilim fikrini bahçıvanlardan ve çiftçilerden aldı. Darwin, "Bir bitki türü tam anlamıyla oluştuğu zaman, tohumları toplayanlar en iyi bitkileri toplamazlar, sadece bunların tohum yatakları üzerinden geçerler ve uygun şekilde olan bitkilerden türeyen yabani otları dedikleri kısımları söküp atarlar" diyor. Darwin, insanların Doğanın sebep olduğu varyasyonların yardımıyla organik varlıkları kendi ihtiyaçlarına uygun bir şekle sokmak için seçilimin ilkelerini uyguladıklarını ama doğal seçilim her an eyleme geçmeye hazır bir güç olduğunu ve insanın kırılgan çabalarıyla kıyas edilemeyecek derecede üstün olduğunu da iddia eder.[104]

Tarihsel kayıtlara göre neredeyse bin yıl evvel el-Biruni doğal seçilimi açıklamıştı. Biruni, Allah'ın kainattaki belirlenmiş görevleri yerine getirmesi için fail tabiatı (active nature) (*kiyan*) görevlendirdiğine inanırdı. Geçen yüzyılda Darwin'in tanımladığıyla nerdeyse aynı doğal seçilim tanımlaması yapar. Arıların tabi hareketlerinde ve ayrıca bahçıvanların yöntemlerinde seçilim örnekleri görür. el-Biruni *Fi Tahkik Ma Li'l-Hind* (Hint Üzerine Araştırma) aslı eserinde şöyle yazar:

> Çiftçi kendi ürününü seçer, ihtiyacı kadarının gelişmesine izin verir ve geri kalanları yolup atar. Ormancı en güzel gelişmiş dalları bırakıp ve geri kalanları keser. Arılar, kovanda çalışmayan sadece yiyen diğer arıları öldürürler. Doğa da tıpkı bu şekilde işler.[105]

Aşağıdaki alıntıda da göreceğimiz üzere Biruni, Malthus ve Darwin'den çok önce üreme ve hayatta kalma arasındaki gerilimi fark etmiştir. Burada türleşme ve doğal seçilimin bazı bitki ve hayvanların yapısal avantajları bir sonucu şeklinde tarif eder. Şöyle yazar Biruni:

> Yeryüzündeki yaşam ekme faaliyetlerine ve üremeye dayanır. Her iki işlemde zaman içerisinde artar ve dünya sınırlı olmasına rağmen bu artış sınırsızdır. *Bir bitki veya hayvan türü yapısal olarak daha fazla gelişmezse ve kendine özgü türü, kendi türü olarak oluşur* (italikler yazarın), türün her bireyi basitçe varlığa gelip yok

103 Gould, *Ever Since Darwin*, s. 44-45.
104 Darwin, *The Origin of Species*, s. 49, 74.
105 Biruni, *Fi Tahqiq Ma li'l-Hind* (*Alberuni's India*), s. 400

olmaz, kendine ve türün diğer üyelerine benzer şekilde üremeye başlar, ve bir defa değil müteaddit defalar, ardından bu bir bitki veya hayvan türü olarak dünya da yer eder ve etrafa yayılır ve onun nevileri ulaşabildikleri tüm bölgelere giderler.[106]

Yukarıdaki Biruni alıntısı ile Darwin'den alınan aşağıdaki pasajın benzerliğine dikkat edin:

> Var olmak için mücadele kaçınılmaz olarak, tüm organik canlıların artmaya eğilimli olduğu ve her organik canlının geometrik oranda arttığı yüksek bir oranda devam eder, bu canlıların her biri yaşamlarının belli dönemlerinde, yılın bazı dönemlerinde ve her jenerasyonda yaşamda kalmak için mücadele etmek zorunda kalır ve büyük yıkımlarla karşı karşıya kalırlar. Bu mücadele üzerine düşündüğümüzde, doğadaki savaşın amansız, güçlü, ve sağlıklı olduğu ve yaşamda kalanların kazanıp ve artarken, sakat türlerin de varyasyonlarının kesin bir şekilde yok edildiğini görürüz. Bireysel farklılaşmaların ve varyasyonların en iyilerinin korunması ve sakat olanların yok olmasına ben Doğal Seçilim ya da "En iyinin Hayatta Kalması" diyorum.[107]

Biruni ile Darwin arasında çok küçük bir fark var. İkisi de dünyanın sınırlı olmasına rağmen, organik canlıların sınırsız üreme kapasitesi olduğunu kabul ederler. Yine ikisi de, organik canlıların yapılarındaki bireysel varyasyonların türler arasında belli bazı türlerin oluşmasına yol açtığı konusunda hemfikirdirler. Darwin bu doğal fenomeni "Doğal Seçilim" diye tanımlarken, Biruni ona çok benzer bir şekilde şöyle ifadeler kullanıyor: "ormancı bazı dalları korur ve diğer dalları keser", "çiftçi seçer", "doğa da tıpkı bu şekilde işler".

Materyalistler doğadaki bazı noksanlıklar ve düzensizlikleri yaşamın evrimi sürecinde Allah'ın olmadığına dair bir delil olarak öne sürerler. Biruni, kusurlu organları olan hayvanlardan bahsederek, doğanın evrimsel düzensizliklere imkan tanıdığını fark etmiştir. Şöyle yazar:

> Türleri oldukları gibi korumakla görevli doğanın önünde tükenmez bir kaynak vardır... Doğa bu bol malzemeyi ziyan etmek yerine onları bir şekle sokar. Doğa bir türü, içinde bulunduğu yapısına uygun hale getirmek için yeterli kaynak bulamadığında, o hayvanı öyle bir forma sokar ki; bu yeni formla kusurun rahatsız edici yanı ortadan kaldırılır ve hayvana olabildiğince yaşam gücü verir.[108]

Dahası, dönemindeki diğer Müslüman alimler gibi, el-Biruni de, bu değişimlerin insana sanki rastgele değişiklikler gibi geldiğini oysa bunların haki-

106 ibid. s. 400.
107 Darwin, *The Origin of Species*, s. 73, 86, 88.
108 Biruni, *Âsâru'l-Bâkiye*, s. 92-93.

katte Allah tarafından tayin edilmiş doğanın işleyişinde asli bir fonksiyon (*of-fical function*) olduğuna inanır.

> Çoğunlukla... Doğanın yerine getirmesi gereken işlerde bazı kusurlar ve düzensizlikler görürsün, fakat bu sadece eşyanın genel tabiatından saparak şeylere suret verebilen Yaratıcının mutlak yüceliğini, kafirlerin tahmin ve tahayyül edebileceklerinin çok ötesinde olduğunu göstermeye yarar.[109]

Doğal Seçilim konusunda Celalettin Rumi'de hayatta kalmak için doğal mücadelenin yaşamın özü ve Allah'ın İradesinin bir delili olduğunu söyler. O, hava ateş toprak su gibi doğal elementlerin Allaha hizmet için var olduklarını ve yaşamın evrensel bir mücadele olduğunu ifade eder.

> Kainata yakından baktığında orada evrensel bir mücadele görürsün – her parça diğeriyle imanla küfür gibi mücadele eder-. Süregiden bu mücadele her şeyin kendi doğasının temelini oluşturan zıtlık ilkesinin bir şeklidir. Sözlerde savaş, işlerde savaş, doğada savaş var, kainatın parçaları arasında korkunç bir savaş var. Savaş kainatın gerçek yasasıdır, elementlere bakarsan bunu anlayacaksın. Yaratılış zıtlıklar üzerine kaimdir; öyleyse, her yaratık zarar görmekten kurtulmak ve müstefit olmak için savaşan cengaverler haline gelir. Bu mücadele sadece dış doğada olmaz, kendi nefsimizde bir halin diğeriyle savaştığı bir er meydanıdır. Ruhun özü bu zıtlıkları aşar, onun doğası böyle (mütenakız) değildir; o ilahidir. Sadece karşıtlar birbirlerini yok ederler. Zıtlığın olmadığı bir yerde, edebi hayat vardır.[110]
>
> Çünkü hiçbir şeye muhtaç olmayan Kadir-i Mutlak Allah, lüzum olmadıkça kimseye hiçbir şey vermez, yedi-gök yokluktan varlığa gelmezdi; güneş, ay, ve yıldızlar varlığa gelmeyecekti lüzum olmazsa, öyleyse lüzum varlık sebebidir, ve ihtiyaca göre insana organlar bahşedildi. O halde ey muhtaç olanlar, ihtiyacını artır ki Allah'ın ihsanı harekete geçsin (yeni yaşam araçları ihsan etsin diye).[111]

Doğanın mutlak egemenliğine inanan Stephen Jay Gould ve bazı diğer ekstrem modern evrimcilerin aksine, el Biruni ve Müslümanlar doğayı kendi başına eyleyen mutlak bir özne olarak görmez, bunun yerine doğayı ilahi inayet ile uyum içerisinde çalışan bir güç olarak görürler. Onların nazarında bazen doğada olanları, insan zihninin sınırlılıklarından dolayı anlamamız güç hale gelir. Bununla birlikte, insan türü varlığa gelemeyecekti. Gould eğer videoyu geri sarıp filmi baştan izlesek insanın yeryüzünde çıkışını görmemiz

109 ibid. s. 295.
110 Khalila Abdul Hakim, *The Metaphysics of Rumi*, s. 39.
111 ibid. s. 37-38.

ihtimal dışı olduğunu kabul eder.[112] Bu muhtemelen Müslüman filozoflar ve bilim adamlarının nakıs doğaya ilahi yönlendirme olmasaydı insanın evirilemeyeceğini düşünmelerinin de sebeplerinden biridir. Müslümanlar tüm yaratılmış varlıkların akıl ve yapı yönünden nakıs olduklarını kabul eder. Tek mükemmel olan Allah'tır, ve bu nedenle ona *el-Hakim* denir.

Bahsettiğimiz Darwin öncesi Müslümanların çalışmalarından, Müslüman alimlerin hayatı bir çalı gibi gördükleri ve tüm yaşam formlarının da bu çalının dalları veya sürgünleri olarak gördükleri sonucunu çıkarıyoruz. Onlar, tıpkı maymunlarında kendi atalarıyla akrabalığı gibi insanların da maymunlarla akrabalığı olduğuna inanırdı. Biruni ve Rumi'nin doğal seçilim açıklamaları neredeyse harfi harfine yüzyıllar evvel Darwin'in ağzından dökülmüş gibidir. Oysa, Batılı tarihçiler evrim tarihini yazarken zar zor Müslüman isimlerden bahsederler.

Aristoteles varlık silsilesi ya da hayat skalası dediğimiz şeyin başlatıcısı olduğu iddiası kanıtlanması mümkün olmayan bir çıkarımdır çünkü Aristo'nun bu konuda yazdığı tek bir söz bugüne kalmamıştır.[113] Buna mukabil, varlık silsilesine dair ayrıntılı tanımları Müslümanların çalışmalarında görüyoruz. Müslümanların evrim teorisini Yahudi- Hıristiyan hocalardan ya da Darwin ve Spencer'dan öğrenmesi ihtimal dışıdır. Burada sunulan mebzul miktarda kanıt gösteriyor ki, Müslümanlar evrim teorisinin fikir babasıdır ve Draper Müslüman Evrim Teorisi tabirini kullanmakta haklıydı. Müslüman alimler ve Darwin arasında görülebilecek tek fark, Müslümanların doğa merdiveninin varlığının ilahi irade ve inayetin sonucu olduğuna inanmalarıydı.

Peki, neden Müslüman alimler, yaşamın kökenine dair kendi zamanlarında var olan inançların yerine, evrimsel bir paradigma geliştirdiler? Çünkü onlar düşüncelerini özgür bilimsel gözlerim yanında ilahi kitapları Kur'an'dan çıkarıyorlardı. Bu mütecessis fakat mümin Müslümanlar, aşağıdaki ayetteki emirleri dünyayı anlamada hakiki bir yöntem olarak dikkate alıyorlardı:

> Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde bir çok alametler vardır. Hala görmüyor musunuz? (Zâriyât, 20-21).[114]

Kur'an ayrıca insanın ve diğer canlıların yaratılışından ve dünyanın yaratılış sürecini araştırıp dersler çıkarmamızı emreder.[115] Erken dönem Müslümanlar kainatı Allah'ın kitabı olarak görürler, ve kainatın yasalarını çözmeye çalışırken aslında Allah'ın emirlerini takip ediyorlardı.

112 Stephen Jay Gould, *Wonderful Life* (New York: WW Norton & Company, Inc. 1989), s. 320.
113 William D. Stanfield, *The Science of Evolution* (New York: The Macmillan Company, 1977), s. 26.
114 Fazl-ur-Rahman Ansari, *The Qur'anic Foundatiom and Structure of Muslim Society*, Vol. II, s. 45.
115 Yusuf Ali, *The Quran, Translation and Commentary*, Verse 29: 20.

Yukarıdaki ayetlerde kainatın tüm fiziksel, kimyasal, biyolojik, ve ruhani yasalarıyla tam anlamıyla kavranabileceğini öne sürer. Bu ayetler ayrıca her Müslümanın Allah'ın yaratma adetlerini anlaması gerektiğini salık verir. Peki, bugünkü Müslümanların durumu nedir? Acı bir hikaye! Allah'ın emrinde entelektüel uğraşlar yerine, entelektüel baskı Müslüman ülkelerin çoğunda bir adettir. Peygamber "Bir alim, şeytana karşı bin zahitten daha mukavimdir" ve "Alimin mürekkebi şehidin kanından daha mübarektir" buyurmuştur.[116] Maalesef, mübarek mürekkep kurumakta ve dünyanın bir çok bölgesinde, Dünya Ticaret Merkezi çevresi de dahil olmak üzere, namübarek kan Müslüman kalemlerden damlamaktadır. Bence, Müslümanların acilen kendilerini Kur'an'ın anlamına açmaları gerekiyor. Öyleyse, bu bölümden sonra Kur'an'ın insanın yaratılışına dair ne söylediğini bir gözden geçirelim.

116 Abdullah al-Mamun Suhrawardy, *The Sayings of Muhammad* (London: A. Constable & co., 1905), s. 94.

Nazzam'ın Kümûn Nazariyesi[1]

(Ebu Rîde)

[İbrahim Nazzam (775-845) erken dönem Mutezile ilahiyatçılarının özgün isimlerinden biridir. Nazzam'ın özellikle evrenin ve canlığın oluşumu konusunda geliştirdiği kümûn (كمون) ve zuhûr teorisi son derece dikkate değer bir öneme sahiptir.

Çevirmen, Hüseyin Aydın, son dönem önde gelen kelamcılar arasındadır. *Ebu'l-Hasan el-Eşari'de Nazar ve İstidlal* başta olmak üzere çok sayıda telif ve çeviri çalışması bulunan Aydın, hâlen Eskişehir Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır.]

Şehristânî, Nazzâm'ın görüşünü şöyle aktarır:

> "Allah Teâlâ varlıkları şu anda oldukları hal üzere (madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak) bir defada yaratmıştır. Hz. Âdem'in yaratılışı çocuklarının yaratılışının önüne geçmedi. Şu kadarı var ki Allah Teâlâ bir kısmını diğerlerinde gizledi. Öncelik ve sonralık vücudlarında ve yaratılışlarında değil ancak gizlendikleri yerden ortaya çıkmalarında meydana gelir. O bunu felsefecilerin kümûn ve zuhûr ekolünden aldı. İlahiyatçılardan çok, tabiatçıların görüşlerini onaylamaya daha çok meyletmeye başladı."[2]

Bağdâdî de, Nazzâm'ın görüşlerini anlatırken şöyle der:

> "Yüce Allah insanları, hayvanları, bilgi türlerini ve maden cevherlerinin bütün çeşitlerini bir anda yaratmıştır. Hz. Âdem'in yaratılışı, çocuklarının yaratılışından önce olmadığı gibi, annelerinin yaratılışı da çocuklarının yaratılışından önce değildir. O, Allah Teâla'nın bütün yaratıkları aynı zamanda yarattığını ancak, bir kısım eşyayı diğerlerinde gizlemiş olduğundan öncelik ve sonralığın, gizlendikleri yerden ortaya çıkmaları açısından meydana geldiğini düşünmektedir."[3]

1 Metnin alındığı yer: Ebû Rîde, *İbrahim en-Nazzam'da Tabiat Anlayışı*, çev. Hüseyin Aydın (Malatya: Nehir Yay., 2003), s. 97-129.

2 Şehristânî, *Milel*, 39.

3 Bağdâdî, *el-Fark*, 127.

(...)

Kümûn probleminin bizim anlayabileceğimiz hale gelmesi için Nazzâm'a ve bahsettikleri örneklerle bu anlama götüren rivayetlerde bulunanlara göre "kümûn'un ne anlama geldiğini öğrenmemiz daha doğru olur. Meselâ Eş'arî "kümûn" görüşünü zeytindeki, çörekteki yağın, ve taştaki ateşin gizliliği ile anlatır. Dırâr'dan, ona göre zeytindeki yağ, çörekteki yağ ve üzümdeki su gibi varlıkların birbirine karışmadan gizlendiklerini aktarır.[4] Ateş ise ona göre taşta gizli değildir, öyle olsaydı onu yakardı. el-İskâfî ise ateşin odunda bile gizli olduğunu ileri sürer. İbn Hazm ateşin taşta, hurmanın çekirdekte, insanım embriyoda, sıcaklığın ateşte, suyun üzümde, yağın zeytinde, kanın insanda, suyun preslenen şeyde, olduğundan bahseder.[5] Bağdâdî ve Şehristânî ademoğullarının ve aynı şekilde hayvanlar ve bitkilerin birbirinin içinde gizliliklerinden söz eder. Eş'arî mülhidlere göre bir kümûn çeşidinden bahseder: "renkler, tatlar, kokular yerde, suda ve havada gizlidir. Sonra hurma ve başka ürünlerde intikal ve şekillerin birbiri ile bağlantısı sonucu ortaya çıkar. Bunu topraktan yapılma su testisine atılmış sonra orada gıdalanıp şekillenerek ortaya çıkan zaferân çekirdeğine benzettiler."[6]

Bu örnekler karakterleri bakımından değişiklik arz ederler. İnsanın embriyoda yahut hurma ağacının çekirdekte gizliliği ateşin taşta gizliği gibi değildir. Yine o ikisi suyun üzümde gizliliği yahut yağın zeytinde gizliliğinden farklıdır. Birincinin (insanın embriyoda) gizliliği, Revâkîlerin görüşündeki gibi bir şeyin çekirdekte gizlenmesine benzer. Üçüncüsü ise basit anlamı ile gizlenme ve örtünme şeklindeki gizlenmedir. Nazzâm, ileride göreceğimiz gibi bu son gizlenmeye özel bir isim verir.

Nazzâm'dan ne Revâkîlerin ne de Anaxagoras'ın görüşlerindeki türünden bir kümûn anlayışı naklolunmamıştır. Eş'arî'de de buna benzer kümûn bulamıyoruz. Hayyât, İbn Râvendî'nin Nazzâm'ı itham ettiği, Şehristânî ve Bağdadî'nin de ondan naklettikleri hususları reddetmiştir. Nazzâm'ın yaşadığı döneme itibarla, sonra gelmelerine rağmen bu iki kişinin söylediklerine ve İbn Hazm'ın, Horten'in dayandığı kümûn örnekleri olarak özellikle bahsettiklerinin ancak Nazzâm döneminden sonra Nazzâm taraftarlarıyla başkalarının tartışmalarından alınma oldukları görüşünü tercih ediyorum. İbn Hazm'ın bu örneklerde her gurubun karşı tarafın aleyhine ileri sürdüğü iddialarda bir mübalağa ve aşırılık olduğuna işaret etmesi bunların Nâzzâm'dan nakledilen doğru örnekler olup olmadığı konusunda bizi şüphe etmeye sevk ediyor.

4 Eş'arî, a.g.e. 329.
5 İbn Hazm, *el-Fasl*, V/39.
6 Eş'arî, *Makâlât*, 329.

Herhalde Nazzâm'ın kümûn konusundaki görüşlerini en iyi ve yeterli şekilde açıklayan, öğrencisi Câhız'dır.[7] Konu Mu'tezile arasında V. asra kadar tartışma konusu olmaya devam etti.[8] Tartışma ateşin odanda ve ateşin taşta gizliliği hakkında idi. Bu kümûn teorisi Dr. Pines'in işaret ettiği gibi Lactantius gibi bazı Hıristiyan Papalarının sözünü ettiği kümûn anlayışına benzer.

Nazzâm "ateş odunda saklıdır" der. Ve o, odunun üzerinde inşa edildiği esaslardan biridir. Ona göre bu esaslar dörttür: ateş, duman, su ve kül. Ona göre ateş odunun bütününde gizlidir.[9] Bununla birlikte Nazzâm bu asılların her birinin bazı şeylerden mürekkep olduğunu söyler. Ateş sıcaklık ve ışıktan, su tat, koku ve ıslaklıktan, duman tat, renk ve kuruluktan oluşurlar. Odunu oluşturan bu tekil faktörler sonlu sayıdadır. Bu, Nazzâm ile eşyanın bütün unsurlarının her şeyde saklı olduğu görüşünde olan Anaxagoras ekolü arasını ayıran farktır. Örneğin bitkilerde bütün eşya mevcuttur. Ancak onlar karmaşık ve görülemeyecek kadar son derece küçük yapıdadırlar. Aralarındaki görüş farkım artıran şeylerden biri de örneğin Nazzâm'ın "yerde ışık diye bir şey olmayıp, sadece sıcaklık olduğu ve alt evrene, ikisi de soğuk olan su ve toprağın hakim olduğu ve ikisinin de katmanlarında gizli, cılız bir sıcaklık olduğu görüşüdür.[10] Nazzâm bazı eşyanın diğerinde gizli olduğu görüşündedir. Fakat ona göre bunun niceliği sınırlı ve sonludur.

Nazzâm odunda gizli olan ateşin nasıl ortaya çıkacağını şöyle açıklar: "Elbise, odun ve pamuğun yanması dışarıdan gelen bir ateşten neş'et etmez. Bilakis bu gizli kalmış ateşin ortaya çıkmasından ileri gelir. Bu ateş gizlilik pozisyonunda kendisine zıt olanı yok etme gücünden yoksundu. Diğer bir ateşle temas edince yardımlaşır, zıddı ve engeli yok etmeye karşı güçlenirler, bunlar ortadan kalkınca ateş ortaya çıkar, odun kurur ve yanar. Güneşin ısısının ancak eşyada varolan yanma kuvvetini ortaya çıkararak yaktığım savunuyordu. Hamamda insan ısısının artışı gizli kalan harareti harekete geçiren ve onu bazı kısımlarıyla destekleyen yabancı bir hararetle bağlantı kurmasından ileri gelir. Odunun ateşinin söndürülmesinden sonra bulduğumuz sıcaklık engelinin ortadan kalkmasından sonra yerde gizli olan sıcaklıktır. Kandilin yağı kendisinde daha önceden gizli bulunup çıkan duman ve ateş miktarınca eksilir. Ondan bütün bu unsurlar çıkınca ortada yağ diye bir şey kalmaz. O bundan da öteye gitmiş ve şu görüşe varmıştır: "yılanın bedeninde bulunan yılan zehiri bedende kaldığı sürece öldürmez. Zehir zehirli olmayan bir bedenle karşılaştığında onu öldürüp yok etmez. Ancak zıtlarını kabul etmeyen kontrol altındaki (dengede tutulan) zehirleri taşıyan bedenlere zarar verir. Bu tür bedenlere yılan zehri girdiğinde gizli zehirle (dengede tutulan zehir-

7 Câhız, *el-Hayevân*, V/1-31.
8 Bkz. Ebû Reşîd en-Neysâbûrî, *Kitabu'l-Mesâil.*
9 Câhız, *el-Hayevân*, V/4, 28.
10 Câhız, a.g.e. V/2-3, 7.

le) yardımlaşır ve bu zehri kontrol mekanizmasını aşmaya doğru azdırın. Bu kontrol (dengede oluş) kalkınca yılan tarafından zehirlenmiş olan beden telef olur. Ebû İshâk'a göre kendisiyle birlikte olan gizli zehir daha çok, onun telef olmasına yol açmıştır.[11]

Eşyada gizli bulunan varlıklar aynı nispette (ölçüde) bulunmaz. Bazı odunlarda ve taşlarda ateş daha çoktur ve maniası daha zayıftır.[12] Her gizli şeyin bir çıkış yolu vardır. Ateş sürtünme ile ortaya çıkar, yağ sıkmak sureti ile diğerleri de benzer yollarla.[13]

Câhız, çörekteki ve zeytindeki yağın, insandaki kanın gizliliğinden bahseder. Görünen o ki, Nazzâm'a göre bu kâmin (gizlenen) diye değil de, muhtenik (sıkıştırılmış) olarak isimlendirilen şeydir. Başka bir şeyin içinde varlığı ile bi'l-fiil hapsolunmuş ve gizlenmiş olan şey "el-muhtenik" olarak isimlendirilir. Nazzâm'a göre "muhtenik" ile "kâmin" arasında her ikisinin de gizlenmesi açısından, fark yoktur. Bu Nazzâm'ın bir gerçek olarak kabul ettiğini kesin olarak söyleyebileceğimiz bir kümûn türüdür. Bu bapta ifade edilmesi doğru olan görüşler bulunuyor. Nazzâm'a göre ateş, birbirine girmiş mütedahil ısı ve ışıktır. Yakıcılık ve sıcaklık ilkine aittir. Her ikisi de yükselirler. Ancak onlar dünyanın üstüne ulaştıklarında biri. Diğerinin üstüne çıktığı yere varınca şu hikmetli söz söylenebilir: "ışık tek başına kalınca yükselir, üzerine çıkılamaz."[14]

Nazzâm ateşin odun ve taşta saklı olduğu görüşündedir. Bu konudaki delilini Câhız uzun bir şekilde anlatır. Özeti şöyledir: taşta, odunda ateş olduğunu kim inkar ederse çörekte yağın, zeytinde zeytin yağının bulunuşunu kabul etmemesi gerekir. Aynı şekilde insanda kan olmadığını ve kanın şart anında yaratıldığını söylemesi gerekir. Balda tatlılığın, sirkede ekşiliğin olmadığını ancak tadıldıktan sonra yaratıldığını, söylemesi gerekir. Bundan da öte, renkleri inkar etmesi ve renklerin insanın onlara baktığında yaratıldığını söylemesi gerekir. Böyle bir kıyasla hareket etmek bilgisizlik babına girer ve böyle diyen bir kişi görünenleri inkar etmiş olur.

Odundaki karışımlarından biri olarak kendi içindeki yakıcılık ölçüsünde gizli bir ateş olması Nazzâm'ın delillerinden biridir. Odun kendisinde bulunan bütün ateşin, çıkmasını engeller. Bu şekilde odundan kömür yapılır (odun kömürü). Sonrasında da geriye kalan ateşi çıkarabiliriz ve yanması olmayan bir alev görürüz. Kalan ateş çıktığında geriye kül kalır. Bu külü şayet bin yıl yakmaya çalışsak alev aldıramayız.

Ateş odundan nasıl çıkar? Nazzâm ateşin odunun bütününde gizli (kâmine) ve onun aksamından biri olduğunu söyler. Bir tarafı sürtülürse, alevlenir.

11 Câhız, *el-Hayevân*, 8; sayfa 8, 9'da başka misallerde ver alır.
12 Câhız, a.g.e. 29.
13 Câhız, a.g.e. 19.
14 Câhız, a.g.e. V/2

Engeli kalkar ve kendisindeki ateş ortaya çıkar. Sonra ısı o tarafa bitişik olan yere gelir ve yine engeli ortadan kaldırır. Böylelikle de odunun ateşi büsbütün çıkar.

Nazzâm bu fikrini Kur'ân âyetleri ile desteklemeye çalışır.[15] Odundaki ateşin gizliliği konusundaki görüşünü desteklemek için şu âyeti zikreder: "Söyleyin; yaktığınız ateşin ağacını yaratan sizler misiniz, yoksa onu Biz mi yaratırız?"[16] Nazzâm âyetteki "ateşin ağacı" ifadesine dikkat çekerek şöyle der: bunun burada anılmasının nedeni ateş ile suyun birleştirilmesinin (insan açısından) imkansızlığına dikkat çekmektir. Şu âyetin: "Yaş ağaçtan size ateş çıkarandır. Ondan ateş yakarsınız."[17] Şayet başlangıçta (ibtidâda) yaratmış olsaydı kuru ağacın yeşermesi ile harap olması hallerinin yaratılması arasında fark, olmazdı ve yaşlığa delalet eden yeşermeden bahsedilmesinin herhangi bir anlamı olmazdı."[18]

Bir eleştirmen ne taşta ne de odunda ateş olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. "Fakat ateş, odun oduna sürtülüp aralarındaki hava ısınınca havanın tutuşmasından ortaya çıkar" diyebilir. Nazzâm bu itirazın sahibini dumanın da durumunun bunun gibi olduğu ve odunun yakılması sırasında çıkan suyun da böyle olduğunu söylemek zorunda bırakarak cevap verir. Kıyas ederse, kül hakkında da duman ve su için söylediklerini söyler. Aksi halde o ya cahil yahut bağnaz biridir. Ateşin odundan daha büyük olduğu ve büyüğün küçüğün içinde olmasının mümkün olmadığı gerekçesi ile odunda ateşin var olduğunu kabul etmemeyi sürdürebilir. Duman da böyledir. Bu durumda dumanın odunda, yağda ve petrolde olmadığını savunması gerekir. Bunların aynı olduğunu iddia edip, böyle dediğini söylerse, çünkü bu odunun büyüklüğü, gördüğü ateşin bedenini içine alacak kadar büyük değildir. Bu yönden gizliliğini inkar edenlerin, odunun ve taşın alevlerinin odun ve taşta gizili olmadıklarını savunması uygun düşmez.[19] Nazzâm itirazcıyı burada olduğu gibi bağlar ve kendi görüşünü bırakması ve de kümûnu kabul etmesi için bilgisizliklerini ortaya çıkarmaya devam eder.[20]

Nazzâm'a başka bir itirazcı şöyle itiraz edebilir: "odundan çıkan sıcaklık, şayet odunda bulunsa ona dokunan yanan kora dokunmuş gibi bir etki bulması gerekirdi. Bunun dışında bir engel olsa soğukluktan başka bir şey olmazdı.

15 Bazı müellifların "Allah bütün varlığı bir defada yarattı" sözüne Kur'ân-ı Kerim'den delil getirdiklerini görüyoruz. Nesefi şöyle der: "Batıl ehli Allah bütün varlıkları yarattı, artık şimdi yaratacağı bir yaratık kalmadı. Mahluk olan her şeyin, ağaçlarda yaratılan meyvenin dahi açık olmayan ve göremediğimiz bir şekilde işi tamamlandı. Gerçekte tüm yaratıklar yaratılmıştır. Bu görüşlerine şu âyeti delil getirirler: "Yerde olanların hepsini; sizin için yaratan 'O'dur. Bakara, 2/28. Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, 26.

16 Vâkıa, 56/71-72

17 Yâ-Sin, 36/86

18 Cahız, a.g.e. V/32

19 Cahız, a.g.e. V/4.

20 Cahız, a.g.e. 4-5.

Zira sıcaklığa karşı duran ve onu bozan şey soğukluktur. "Şayet soğukluğun kısımları sıcaklığın kısımlarına onun sıcaklığım bize hissettirmeyecek derecede karşılık geliyor denirse, o zaman niçin yandıktan sonra külde soğukluk bulmuyoruz? Ve eğer güneyden veya kuzeyden başlamışsa niçin soğukluğu hissetmiyoruz?" sorularına cevap verilmesi gerekir. Nazzâm buna alt âleme su ve toprağın egemen olmasıyla cevap verir. Bu ikisi de soğukturlar. Derinliklerinde ve katmanlarında kontrol altında tutulmuş (engellenen), anlaşılmayan ve çıkışı gizli bir sıcaklık vardır. Odunda bulunan soğukluk çabucak ve sıçrama yoluyla yer soğukluğuna döner. Odunun soğukluğunun suyun soğukluğuna göre yeri, ışığın güneş ışığına göre durumu gibidir."[21] Nazzâm odunu eline alıp deldikten sonra şöyle diyenlerin teaccüplerini sevimsiz bulur: "o gizli ateş nerede? Odunun kabuğunu tabaka tabaka soyduğum halde nasıl oluyor da ben onu göremiyorum." Nazzâm, buna gizli varlıkların her türünün kendine özel bir çıkış şekli ve tedavi malzemesi (farmakolojik malzeme) vardır diye cevap verir. Ateş sürtünme ile çıkar, yağ ezme (presleme) ile çıkar, diğerleri de benzeri yollarla. Şayet biri Sanûbur ağacından katran ve erz ağacından (sedir, cedrus) zift çıkartmak istese ağacı kesme ve kabuğunu soyma suretiyle onu çıkarmayı başaramaz. Fakat onun yakınına ateş yakılır. Ateşin sıcaklığının etkisi altında kaldığında terler ve ilaç çeşitlerinden birisi ortaya çıkar. Şayet biri altın ile gümüşü birbirine karıştırsa ve birlikte bir kalıba koysa sonra birini eşlik ettiği diğerinden ayırmak istese bu işi onu aşındırarak ve ezerek yapamaz. Bu ikisini tefrik etmek kuyumcular için kolay ve çabuk yapılabilen bir iştir.[22]

Bütün bunlardan Nazzâm'ın kümûn görüşünün Anaxagoras'ın görüşüne ters düştüğünü anlarız. Nazzâm'ın görüşü vakıaya Anaxagoras'ınkinden daha yakındır. Bu konuyla ilişkisinin varlığına ve bu konuda çok söz söylemesine rağmen Câhız'ın insanın embriyoda yahut hurma ağacının çekirdekte gizliliği hakkında Nazzâm'dan aktardığı bir ifadeye rastlamıyoruz. Nazzâm'ın bunun gibi bir kümûn görüşünde olması doğru kabul edildiğinde de sözlerinin Ehl-i Revâka yahut Anaxagoras'a râci olması kesin görülemez. Anaxagoras'ın böyle bir kümûn görüşü olduğunu bilmiyoruz. Nazzâm'ın Ravâkîlerin bu konudaki görüşlerini bilmesi de son derece uzak bir ihtimal olarak duruyor. Araştırmacının Nazzâm'ın kümûn hakkımdaki düşüncesini tehdit etmede kesin yargıya varmadan yahut onun belirli felsefecilerden iktibasta bulunduğuna karar vermeden önce örneklerin türlerinin kökenine inmesi ve onları inceleyerek, testlerden geçirmesi gerekir. Bu, hâlâ çok etüde muhtaç olan bir noktadır.

İlk müelliflerin bir kısmında kümûn nazariyesi hakkında başka bir takım mülahazalar buluyoruz. Bu mülahazaların da kümûn nazariyesi hakkında bakışlarımızı başka kaynaklara yönelttiğini görüyoruz.

21 Cahız, a.g.e. 7.
22 Cahız, a.g.e. V/19.

Zeydiye mezhebine mensup Kasım b. İbrahim (v.h. 246/867)'in *"er-Red alâ ez-Zındık el-Laîn İbn Mukaffa"* isimli eserinde bir şeyden olmayan hiçbir şey olmadığı duyumsal algılamamıza konu olan her şeyin ilk (başlangıçta olan) ve ezeli olduğu görüşünde olan felsefecilerin öğretilerinden bahsettiğini ve bazı fırkalarını açıkladığını görüyoruz. İsmi verilmese de bunların arasında Anaxagoras'ın görüşünün de bulunması mümkündür. Nitekim ifadeler buna delalet etmektedir, şu söz gibi: meydana gelme, sudan oluşan yer ve yerden oluşan su gibi muhtelif ve zıt bazı eşyanın diğer bir kısımdan olmasıdır. Bu asıldan dolayı hepsi der ki tümel tümelle karmadır. Tümelden tümel olur. İşte hades ve oluş da budur. Fakat bu hacminin küçüklüğü nedeniyle görülmez ve hissedilmez. Bu, sayısızcadır. Eşyadaki her zıt zıddı ile karışım halindedir; beyaz siyahla, nemalanan donuk halde olanla (bitki toprakla), kemik et ile vb. hiçbir şey arı duru halde değildir. Onlara göre eşyanın tabiatı onun kendisinden ya da zıddından daha fazla olandır. Kasım b. İbrahim bu görüşü uzun uzadıya tenkit eder ve eşyanın kendisinden oluştuğu şeylerin simdi olduğunu ispat etmeye çalışır. Bu "var olan her şey yine var olandan kaynaklanır." görüşüne yol açar. Hâlbuki mevcut hakkında kevn ya da dönüş (*avd*) denilemez. Varlık, nasıl olur? ya da bir şey ortaya çıkmış olduğu halde, başka bir şeyle nasıl açıklanabilir? Bu, suyu etten, eti sudan (yumurtayı tavuk tavuğu yumurtadan) ayırma gibi bir şeyin diğer bir şeyle döngüsel anlatımı olur. Su ayrı bir varlık olduğu halde nasıl böyle denebilir. Şayet sınırı olan her vücuttan kendi miktarınca benzeri mahdut bir vücut çıksa kesin olarak yok olacağı bilinir ve gizlenen oluşu batıl olur. Bütünün bütünden olmayacağı bilinmektedir. Bir şeyden kendi ağırlığınca bir şey ne bir defa ne de tekraren çıkmaz (zira geriye bir şey kalmaz)."

Kasım'ın burada kümûn ifadesinden Anaxagoras'ın görüşü münasebeti ile bahsetmesi dikkatimizi çekiyor. Araplarca da kümûn görüşünün sahibinin Anaxagoras olduğunun bilindiği açıktır. Kasım'ın Berlin'de Devlet kütüphanesinde başka yazma bir risalesi vardır.[23] Konusu Mısır'da onunla ismini zikretmediği bir mülhid arasında gerçekleşen bir münazaradır. Bu risalede kümûn görüşünün "heyûlâ ve sûret" görüşü ile alakasına delalet eden ifadeler vardır. Kümûn'un anlamından anlaşılan misaller bulunuyor. Risaledeki bu ifadeler şöyledir: "Mülhid şöyle dedi: bir şeyin bir şeyden olmadığını görmedim. Eşyanın ezelî olup bir kısmının diğerlerinden oluşmasını neden inkar ediyorsun? Varlığın ezelî bir aslının olmasını neden kabul etmiyorsun?[24] Kasım şöyle dedi: bunu şiddetle reddediyorum. Bu asıl olduğu varsayılan şeyin kendisinde fer'inde bulunan haller, çatılar (organizasyon, iskelet) ve sıfatların benzerlerinin olmasından hali kalmaz, öyle değil mi? Şayet bu asılda fer'inde olanın benzeri varsa meydana gelme konusunda alacağı hüküm yine fer'inin

23 Yazma *Glaser* 101'iri 58 ⊚ -62 ⊚ sayfaları arasında yer alır.
24 Krş. Eş'arî, a.g.e. 329.

aldığı hüküm gibi olacaktır ki, bu konuda yeterli olacak kadar söz söylendi. Şayet bu asılda olmayan şekiller, renkler, organizasyonlar ve sıfatları, önceden olmadığı halde sonra fer'de buluyorsak, bu durumda da yokluktan sonra bir şeyin var olması onun hudüsuna delalet eden ilk (en önemli) şeydir. Bana bu sûretin hangi asıldan olduğunu söyler misiniz? Şayet o kadîmdir dersen, imkansız bir şey söylemiş olursun. Çünkü bu durumda şu problemlerle yüzleşmekten kurtulamazsın: Biri, suret şayet kadîm olsa kendisinde bu suretin ortaya çıktığı musavver (şekle girmiş)de yahut "heyûlâ" diye isimlendirilen unsurunda bulunmuş olur. Şayet musavverde bulunduğu düşünülürse, bu sizin görüşünüzün ve iddianızın yanlışlığını gösterir. Zira onu bu suretin hilafı olarak buluruz. Eğer sûret heyula dediğiniz şey değilse bu musavverde ortaya çıktığında kendi yerinden buraya geçmiş olması gerekir. Eğer geçmiştir dersen yine imkansız olanı söylemiş olursun. Zira arazlar intikal edemezler. Öte yandan sûret (şekil) gözle görülür. Eğer geçiş yapıyorsa neden geçiş sırasında gizlenmiş, durduğunda ortaya çıkmış olsun. Mülhit şöyle dedi: hurmanın ve ağacının sûretinin çekirdekte gizli oluşunu neden kabul etmiyorsun? Çekirdekte gizli olduğu halde kendisine benzeyen bir şey görünce ortaya çıktı. Kasım şöyle dedi: bu, bilmemezlikten gelmeyi gerektiriyor. Çünkü çekirdeğin kısımlarını incelemeye tabi tuttuğumuzda iddia ettiğin şeyi onda bulamayız. Diğer bir şey, şayet bu dediğim doğru olmuş olsa insanda domuz, eşek ve köpek suretlerinin gizli bulunması doğru olurdu. Durum böyle olsaydı insan görünüşte insan olurken, içinde köpek, eşek, domuz ve fil olurdu. Böyle oluşunu onaylarsan Sofistlere katılmış olursun. Dilersen o konuda da konuşabiliriz. Söylediklerinde bu görüşü tercih etmelerinden dolayı onların akıl dışılıkları, akıllı insanlar nezdinde ortaya çıkmıştır. Mülhid şöyle der: Görünüşte insan, insan olduğu halde içinde köpek, eşek ve fil olması nasıl olur? Kasım şöyle dedi: hurmanın ve hurma ağacının suretinin çekirdekte gizli olduğunun doğru bulunması gibi doğrulanabilir. Mülhid şöyle dedi: hurma ve hurma ağacı ile çekirdek arasında bir benzerlik vardır. Fakat insan ile köpek arasında benzerlik yoktur. Kasım şöyle der: şayet hurma ve hurma ağacı ile çekirdek arasında şekillerinin farklılıklarıyla beraber bir benzerlik olsaydı, insan ile köpek arasında da benzerlik olması doğru olurdu. Mülhid şöyle dedi: çekirdek kendi suretinden intikal ettiğinde hurma ağacı suretine intikal eder. Kasım şöyle dedi: insanın da parçalarını ayrı ayrı düşündüğünde sana göre doğasında ve heyûlada bilkuvve köpek olması doğru olurdu. Aralarındaki farkı göstermek için, getireceğin her örnek benim için senin aleyhine delildir. Başka bir yön, şayet suret asılda aynı ise asıl, hurmanın bizzat kendisi olmuş olur. Zira hurma diğer suretlerden kesin olarak farklıdır ve şeklinin diğerlerinden farklı oluşuyla hurma olarak tanınır. Bu durumda aslının da hurma olması gerekir. Bu akılların, büyüklenmesi demektir. Zira iddia edildiği gibi olsaydı, eşyanın çekirdeklerinde ortaya çıkışı daha yakından, daha yay-

gın ve daha genel olarak bilinirdi ve aynı anda iki sûretin birlikte bulunması imkansız olmazdı. Mülhid şöyle dedi: Çekirdek kuvve-i heyulada hurmadır. İntikal ettiğinde ancak hurma ağacına intikal eder, sonra hurma meyvesine, sonra aslına, sonra ortasında (merkezinde) bir çekirdek olur. Kasım şöyle dedi şayet böyle olsaydı, hurmanın aslı kuvve-i heyûlâsında olan tabiatı olurdu. Eğer sen Dehriyye'den ya da Seneviyye'den isen o zaman bu aslı ışık ve karanlık olarak alman gerekir. Bu şekilde bir asıl kabul ettiğinde ise bu aslın bi'l-kuvve hurmanın kendisi olması gerekir. Çünkü o kendi dönüşümlerini tamamladığında hurma olmaktadır." Bu açık bir peşin hükümlülüktür. Bu metinde kümûn'dan anlaşılan hurmanın çekirdekte gizlenişi olduğunu görüyoruz. Fakat burada doğru anlamda bir gelişme yoktur, zira buradaki gelişme heyülâ üzerinde ardarda gelen suretlerle bağlantı kurar. Zeydiyye'den Kasım b. İbrahim'in Mu'tezile'den etkilendiğini görüyoruz. Adını *Fi'l-Adl ve't-Tevhid ve Nefyi'l-Cebr ve't-Teşbîh*25 koyduğu bir kitap telif etmiştir. Risalesinde birçok yerde Nazzâm'dan etkilenmiştir. Ancak o çekirdekten gelişmeyi inkar eder.[26]

Câbir b. Hayyân'ın da kümûn'dan bahsettiğini görüyoruz. Câbir'in *"Kitabu İhrâcu Mâ fi'l-Kuvve ile'l-Fiil"* adında bir risalesi var. O bi'l-fiil ve bi'l-kuvve olan şeyi şöyle tarif eder: "bi'l-kuvve olan şey oturanın kalkması ve ayakta duranın oturması gibi istikbalde olma imkanı taşıyandır. Bi'l-fiil olan şey ise şu anda oturanın oturması, ayakta olanın ayakta durması gibi aktüel olandır. Bu da aynı şekilde biraz daha izaha muhtaçtır. Bi'l-kuvve olan şey bi'l-fiil zahir olan şeyin kuvveden fiile gelmesinin imkan dairesinde olduğu şeydir, Câbir, sonra bazı eşyanın kuvvede olan diğer bazı eşyaya dönüştüğünü açıklar. Başka bir yerde de şöyle der: "hurmanın tomurcuğu hurmadadır, yaş hurma da bi'l-kuvve tomurcuk halindeki hurmadadır." Sonra şöyle der: "Bu, ortaya çıktığına göre, bütün eşyada eşyanın hepsinin vücûdu vardır." Ancak çıkışları çeşitli şekillerde olur. Ateş taşta gizlidir, ortaya çıkmaz. Onda bi'l-kuvve bulunur. Çakmak taşı çakıldığında, alev alır, ateş ortaya çıkar. Hurmadaki balmumu (şira) da böyledir."[27]

Burada zuhurun anlamının bi'l-fiil vücuda gelmenin anlamıyla bağlantılı olduğunu, kümûn'un ise, bi'l-kuvve vücud ile bağlantılı olduğunu görürüz. Anaxagoras'ın anladığı gibi kuvve ve fiilin kümün ile karışık olduğunu anlıyoruz. Ancak, Câbir, Mennâniyye'ye göre kümûn görüşüne işaret etmiştir. *Kitabu'l-Havzi'l-Kebir*'de şöyle söyler:[28] Spermadan ceninin, tohumdan ağacın, nicelikten niceliğin, nitelikten niteliğin çıkması gibi bazı şeylerin ortaya çıkışında benzerlik olması mümkündür. Bunu kabul ettikten sonra artık Mennâni-

25 Schreiner, a.g.e. 5.
26 Kasım b. İbrahim eşyanın nüvesinde dürülmüş mevcut oluşu görüşünü sorgular. Bizim bi'l-kuvve olmasını tercih ettiğimiz ve Nazzâm'ın görüşüne uygunluğunu aradığımız anlayış atomun yapısındaki Allah'ın sürekli yaratmasıyla ortaya çıkan değişimdir. Başta değindik. (Ç.N)
27 Cabir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*, Mısır, 1354/1935, 2-3.
28 Cabir, a.g.e. 299-300.

ye'nin bir kısmının diğerinde gizli olmasından ötürü böyle olması ya da ibda taraftarlarının söylediği gibi varlıkların olmayandan ikinci bir şekilde değişim yoluyla ortaya çıktığını söylemek arasında pek bir fark yoktur. "Bazı cisimlerin diğerlerinden ortaya çıkmasının bir kısmının diğerlerinde gizlenmesinden dolayı olmasının asla mümkün olmadığını bize haber verdi. Mümkün olmayan ise mümtenîdir. Şayet bu kümûn'dan başka bir illetten oluyorsa geriye Ehl-i İbdâ'nın ileri sürdüğü görüş kalır. Ehl-i İbdâ'nın bu konudaki görüşü şöyledir: Onlar Tevhidi kabul ederler. Bazı eşyanın bazısının içinde gizli olduğunu söyleyen Mennâniye ve diğerlerinin görüşlerini de reddederler. Nazzâm, Mennâniye ile mücadele ettiğine göre, onların görüşlerini biliyordu. Câbir hakkında ne denirse denilsin, belki de onun kitabında Nazzâm'ın kümün görüşünün kaynağına işaret eden bir şey vardır.

Bağdâdî, Nazzâm'ın kümûn hakkındaki görüşü ile Dehriyye olarak isimlendirilen grubun görüşünü birbirinden ayırır. Gerçi ona göre her ilki görüşün de götürdüğü sonuç aynıdır. Bağdâdî şöyle der: "Nazzâm'ın, cisimlerdeki zuhûr, kümûn ve ikisinin birbirine girip çıkması konusundaki görüşü, arazların hepsinin cisimlerde gizli olduğunu savunan Dehriyye'nin görüşünden daha kötüdür. Onlara (Dehriyye) göre niteliklerin cisimlere verilmesi, bazı arazların ortaya çıkması, bazılarının ise gizlenmesinden dolayıdır. Her iki mezhepte de, cisimlerin ve arazların sonradan yaratıldığını inkara götüren Dehriyyenin anlayışı vardır. Çünkü tüm araz ve cisimlerin her halükarda var olduğunu iddia ediyorlar. Bir kısmının gizlenmesi, diğer kısmının ortaya çıkması şartına bağlı olarak, zuhur durumunda hiçbir şeyin sonradan yaratılmaksızın ortaya çıktığını söylemek ilhâd ve küfürdür. Sapıklığa sevk eden şeyler de sapıklık gibidir."[29] Burada Dehriyyeden kastedilen Anaxagoras olması muhtemeldir. İfadelerin de buna delalet etmesi mümkün görünüyor. S. Ş. Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Nazzâm'ın zuhûr ve kümûn hakkındaki görüşünün halît (karışım, heterojen), kümûn ve bürûz (ortaya çıkış, zuhûr) görüşünde olan felsefecilerin görüşünden alınma olduğunu söyler.[30] Bizim bildiğimiz, karışım (halît) görüşünün sahibi Anaxagoras'tır. Cürcânî'nin burada Şehristânî'ye uymuş olması muhtemeldir.

Bu bilgilerin, kümûn meselesini giriftleştirip, araştırmacının, onun kaynağını belirlemesine veya bir kaynağı diğerine tercih, etmesine engel olabilir. Bize göre kümûn'dan anlaşılan çok şey (veri) vardır. Aynı zamanda Kasımın kümûnu inkarı da çok anlamlıdır. Aynı şekilde Câbir'in, Menâniye'nin görüşünü reddeden Ehl-i Tevhidin, Mennâniye'nin kümûnunu değil ibdâ'yı kabul ettiklerini de belirtmesi önemlidir.

Mütekaddimîne göre Nazzâm'a nispet edilen kümûn anlayışında ise herhangi bir problem yoktur. Nazzâm'ın bazı ademoğullarının diğerlerinde giz-

29 Bağdâdî, *el-Fark*, 127-128.
30 Cürcânî, a.g.e. 622.

li olduğu görüşüne sahip olduğu doğru ise, bu konuda yalnızca yabancı kaynaklara müracaat etmiş olması kesinlik kazanmaz. Nitekim Hayyât, Nazzâm'ı bu konuda savunurken onun bu görüşünün kaynağını ortaya koyacak bilgilere işaret ediyor. Belki de o, bu konuda en önemli kaynaktır. Nazzâm, bu konuda başkalarından ikincil anlamda yararlanmış olabilir.

Hayyât, Nazzâm'ı savunurken; "Allah'ın Hz. Adem'in sırtını meshedip, ondan zürriyetini zerr (atom, partikül, zerre) sûretinde çıkardığı rivayetinden ve yine Adem'e zürriyetinin arz olduğu iyi bir adam gördüğü ve "ey Rabbim bu adam kim?" dediği ve bu oğlun Davûd denildiği şeklindeki hadisten bahseder. Sonra Hayyât, burada Nazzâm'ın görüşünden yabancılığı gideren şeyi bulur. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle gelir: "Rabbin, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye onları kendilerine şâhid tutmuştu. "Evet, (buna) şâhidiz!" dediler. Kıyâmet günü "Biz bundan habersizdik!" demeyesiniz. Yahut: "(Ne yapalım) daha önce babalarımız (Allah'a) ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen bir nesil old(uğumuz için öyle yapt)ık. (Gerçekleri) iptal edenlerin yaptıkları yüzünden bizi helâk mı ediyorsun?" demeyesiniz diye (sizin Rabbiniz olduğum hakkında sizleri şâhid tutmuştuk)."[31]

Bu ayetlerde Hz. Âdem'in neslinin sırtından (sulbünden, bellerinden) çıkarıldığına açık bir delalet bulunuyor. O takdirde nesil onun sulbünde zerre sûretinde mevcuttu. Bunun anlamı Âdemoğullarından bir kısmının diğer bir kısmının içinde oluşudur ve onlar, ilk babalarının varlığında var oldular. Onun özellikle Kur'ân-ı Kerîm'den etkilenmiş ve vardığı kanaatte âyetlerle istişhâdda bulunmuş olduğunu bildiğimiz halde Nazzâm kümûn görüşünde neden bu İslâmî kaynaklardan da ilham almış olmasın? Daha uzağa gitmeye ihtiyaç yok. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın nutfeden gelişimine ve bu gelişimin safhalarına işaret eden birçok âyet bulunuyor. Bu konuya Enâm, Mü'minûn, Hacc, ve Secde sûrelerinde de değinildiğini görüyoruz.

Bu İslâm kaynakları Müslümanlar arasında birçok tartışmalara yol açtı. Bu nedenle ruhların yaratılması problemini araştırdılar. Ruh bedenlerin yaratılmasından önce var mıdır? Bütün ruhlar birlikte mi yaratıldılar? İbn Kayyim el-Cevziyye "*Kitabu'r-Rûh*"da nefsin mahiyeti, nitelikleri ve bedenin yok olduktan sonra gideceği yer hakkındaki birçok görüşü İslâmî kaynaklara; Kur'an ve sünnete dayandırarak açıklar ve bu görüşleri detaylı bir şekilde verir. İbn Kayyim, şöyle der: "İbn Hazm'ın da içinde bulunduğu bir gurup şu görüştedirler: Ruhların istikrarı bedenlerin yaratılmasının öncesine uzanır. Biz ise ruhların istikrarı hususunda Allah ve Resûlünün söylediklerini söyleriz, onu aşmayız. Zira bu konuda açık ve katî delil odur. Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Rabbin, insanoğlunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş..."[32] Cenab-ı

31 Arâf, 7/172-173.
32 Araf, 7/172

Hakk yine şöyle buyurur: "And olsun ki, sizi yarattık, sonra şekil verdik, sonra meleklere, 'Adem'e secde edin' dedik; İblis'ten başka hepsi secde etti, o secde edenlerden olmadı."[33] Bu âyetlerle Allah Teâlâ'ın ruhları toplu yarattığı görüşü doğrulanır. Aynı şekilde Rasûlullah (as) ruhların (cûnûdun mücennede) orduların neferleri olduğunu haber verir. Onlardan tanınan ile ülfet kurulup, bilinmeyenden ise uzaklaşılır. Allah Teâlâ onlardan ahit almış ve ruhlar O'nun Rabliğine şehadette bulunmuşlardır. Ruhlar akıllı, sûreti olan yaratıklardır. Bedenler ise o zaman toprak ve sudan ibaretti. Sonra onları dilediği yere yerleştirdi. Bu, ölünce dönülen berzahtır. Sonra onları gurup gurup ba's eder (diriltir). Sonra da embriyodan doğan bedene nefheder (üfler: hayat bahşeder)."[34]

İbn Kayyim mîsâk âyetleri bağlamında Ebu İshâk diye isimlendirdiği bir kişinin görüşünden bahseder; Ebû İshâk şöyle der: "Allah Teâlâ'nın insanı yarattığı cevherlerde anlayış ve akletme yeteneği var kılması mümkündür. Karıncanın konuşması gibi ki Kur'ân'da "Sonunda, karıncaların bulunduğu vadiye geldiklerinde bir karınca: 'Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman'ın ordusu farkına varmadan sizi ezmesin' dedi"[35] ifadesi yer alır.[36] Allah Teâlâ ,Hz. Davud'a beraberinde kuşların ve dağların teşbih etmesini nasip etmiştir. Câhız, bunu Nazzâm'dan karınca ile ilgili âyetin tefsirinde daha önce bahsettiğimiz şekilde anlatmıştır.[37] İbn Kayyim'in, Ebû İshâk olarak bahsettiği kimse Ebû İshâk en-Nazzâm ise, bu Nazzâm'ın Âdemoğullarının onunla birlikte yaratıldığı görüşü ile de alâkalıdır. Bana göre İbn Hazm'ın da ruhların yaratılması bağlamında söylediği; "Ruhlar bedenlerden, önce ve topluca yaratılmışlardır" görüşünde başka birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Nazzâm'dan etkilenmiştir.

O zaman Nazzâm bu konuda Kur'ân âyetlerine ve hadislerde gelen ifadelere istinât ediyordu. Nazzâm Allah'ın ruhları toplu yarattığı ve Âdemoğullarının ilk babalarında cevher olarak gizlendikleri görüşündedir. Sonra hasımları onu birçok ithali altında bırakmışlardır. Sonra İbn Râvendî fitnesi ortaya çıkmış ve Nazzâm'a söylemediklerini söyletmeye kalkışmıştır. Sonra müteahhirîn (son dönem) makâlât sahipleri bu ithamları İbn Râvendî'den nakledince, bu görüşler Nazzâm'a ait zannedilmiştir. Sonra Nazzâm'ın kümûna ilişkin görüşleri müteahhirîn tarafından felsefî bir takım görüşler, kavramlar ve düşüncelere dönüştürüldü. Böylece Nazzâm'ın görüşleri ilk, orijinal şeklinden uzaklaştı.

Bu tespitimiz doğru ise, Nazzâm'ın görüşünün Anaxagoras ve Revvâkîlerin görüşlerine döndürülmesinin ve saptırılmasının sıkıntı ve yorgunluğu bize yeter.

33 Araf, 7/11.
34 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'l-Ruh*, Haydarabad, 1324,145-146, Krş. 175-176
35 Neml, 27/18.
36 İbn Kayyim, a.g.e. 259-260.
37 Cahız, a.g.e IV/5.

Horrovitz'in, Nazzâm'ın görüşlerinde var olduğunu iddia ettiği Revâkî tesiri açık değildir. Revâkîlerin âlemin ve âlemde olanların yaratılması konusundaki görüşlerinin özeti; ateşin evvel emirde sonsuz bir boşlukta tek başına bulunduğudur. Sonra yoğunlaşarak havayı, hava da yoğunlaşarak suyu oluşturmuştur. Sudan yoğunlaşmış merkez çekirdek doğmuştur. İşte bu illet-i büzriyye veya âlemin prensibidir. Bu nüve bütün canlı varlıkların nedenleri olan özleri ihtiva eder. Şöyle ki her fert, ondan inşa olunacağı bütünsel bir karışımda (mélange total) bulunur. Bir süre sonra bu canlı dönüşümünde (dolaşımında) kendisine benzeyen yeni bir nüve üretmeye güç yetirir. Büyük yıldan sonra, yıldızlar ilk konumlarına döndükleri zaman, âlem kendisinden yeni bir âlemin çıkacağı bir nüve üretir.[38]

Âdemoğullarının birbirlerinde gizlenmeleri hakkında ondan aktarılan görüşün dışında, Nazzâm'ın görüşlerinde tüm bu anlatılanlardan herhangi bir eser. Bulamayız, Onun hakikatinin ne olduğu konusunda tercihimizi daha önce açıkladık.

Hayyât, Nazzâm'ın "Allah'ın dünyayı toplu olarak ve (dünyadaki varlıkları ve nizamı, adeti topluca, bir defada yarattığı, buna aykırı olarak) peygamberlerin mucizelerini, peygamberliklerini açıklama vakti gelince peygamberleri üzere ortaya çıkardığını savunduğunu anlatır. Bu onun kelamcılar tarafından bilinen meşhur görüşüdür:"[39]

Buraya kadar anlatılanlardan kümûnun anlamlarının farklı farklı olduğunu görüyoruz. Kümûn görüşünün kaynakları birçok olup, birbirleri ile karışmıştır. Bunların içinden Nazzâm'ın görüşünün ircâ edilebileceği bir ya da birden çok kaynağı tayin etmek mümkün gözükmüyor. Nazzâm hakkında bilinen; onun kendisine ulaşan görüşleri kritize ettiği, kendi anlayışının rengine boyadığı ve din ile uyumlu hale getirdiğidir.

Câhız, Nazzâm'ın "Dırâr b. Amr'ın kümûn görüşünü kabul etmemekle inatçılığa ve küfre düştüğünü savunduğunu, çünkü Nazzâm tevhidin kümûn teorisini inkar etmekle birlikte sahih olmadığını düşünüyordu" diyor. Bunun doğru olduğunu düşünmek güçtür. Ancak Nazzâm'ın Allah zıt şeyleri tabiatları hilafına boyun eğdirir ve cisimde zıt cevherler bir araya gelir" görüşünü düşündüğümüzde kümûnu inkar edenin Allah'ın eşyaya koyduğu zıt tabiatları Allah'ın onlardaki fiilini ve tabiatları hilafına boyun eğdirmesini, zıt tabiatları toplayıp dağıtmasını inkar etmiş olduğunu anlarız. Tabiatları uyuşmayan zıt varlıklar görüşü Nazzâm'ın Allah'ın varlığını ispat delillerindendir. Zıt tabiatların bir araya getirilmiş olduğunu gören Nazzâm, onları bir araya gelmeye zorlayan bir varlık (Allah) olması gerektiği sonucuna varmaktadır ki o da Allah'tır.

38 Robin, *La Pensee Greque*, Paris, 1928, 417-418.
39 Hayyât a.g.e 52

Buradan da kümûn görüşünün Nazzâm'a göre tevhid'in özüyle bağlantılı olduğunu görürüz. Nazzâm'a göre kümûn anlayışında Allah'ın varlığının delilleri ortaya çıkar. Nazzâm'ı kümûn görücünü ve benzeri ince görüşleri ele almaya iten İbn Murtazâ ve Hayyât'ın anlattıkları gibi tevhidi destekleme gayreti idi. Bize düşen Nazzâm'ın görüşlerini zorlama yorumlarla, yabancı görüşlerle tefsir etmek değil kendi görüşleri ile bütünlük içerisinde açıklamaya çalışmaktır.

Mutasyonun Aktarılması[1]

(Cahız)

[Cahız (781-868), edebî, bilimsel, teolojik, siyasal-dini polemik türünden çok sayıda Arapça eser vermiş Mu'tezilî düşünür. Bilimsel eserlerinde biyoloji, zooloji, tarih ve İslami psikoloji gibi dallara değinmiştir. *Kitab el-Hayavan* (Hayvanlar Kitabı), 350'den fazla hayvan türünü şiirsel anlatım, anekdotlar ve atasözleri ile açıklayan ve tanımlayan ansiklopedik bir eserdir. Kitapta Cahız doğal çevrenin hayvanlar üzerindeki etkisinden söz etmiş ve bir evrim kuramı geliştirmişti. Çevrenin bir hayvanın hayatta kalma olasılığına etkilerini incelemiş ve besin zincirlerinden de bahsetmiştir.]

İnsanlar mutasyon (*mish*) hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları mutasyonun aktarılmayacağını ancak ibret ve uyarı olacak kadar varlığını sürdüreceğini söyler. Bu görüş üzerinde kesin kanaate sahiptirler. Bazıları ise değişimin varlığını sürdüreceğini ve aktarılacağını savunurlar. Hatta onlara göre keler, kedibalığı, tavşanlar ve köpekler mutasyon geçirmiştir. Söz konusu formlara mutasyon geçirmiş bu türlerin üyelerinden daha başka formlar da vardır. Yılanlar hakkında buna benzer görüşlere sahiptirler.

Semenderler hakkında ise atasının İbrahim'in ateşine ve Beyti Makdis'e yaptıklarından ötürü, Allah'ın onları zehirli ve alaca (vitiligo) hastası kıldığını söylerler. Bu nedenle ona "zehirli alacalı" denir. Onun neslinden olarak gördüğümüz şeyleri öldürmekte büyük sevap vardır. Müslümanlar için tehdit oluşturduğunda onu öldürenler, aslan ve kurt öldürenler gibi görülmez.

Onlar, Süheyl, Zühre, Harut ile Marut Zül-karneyn'in anne ve babası ve Cürhüm hakkında kendi inançlarını söylerler.

Mutasyon Hakkında Görüş

Mutasyonun kendisi hakkındaki görüşe gelince insanlar bu konuda farklı görüşlere sahiptirler. Materyalistler bu konuda ikiye ayrılırlar. Onlardan bir

1 Çeviren: Fatih Özgökman. Metnin alındığı yer: Cahız, *Kitâbü'l-hayevan*, tahkik Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1969), s. 68-74

gurup mutasyonu inkâr eder ve yerle bir olmayı, rüzgârı ve tufanı kabul eder. Yerle bir olmayı depremler gibi tasavvur ederler. Büyük dolu tanelerinin insanların üzerine yağmasının mümkün olduğunu kabul ederler. Fakat taşlara gelince gökten yağdığını reddederler. Bu görüşte olanlar, toplumun dünyada meydana gelmesini kabul ettiklerinin dışında kalan görüşleri onaylamadıklarını söylerler. Bu doğrultuda mutasyonu kesinlikle reddederler.

Çevrenin Etkisi

Diğer bir grup ise herhangi bir yerleşim yerinde havasının bozulmasını, sularının kirlenmesini ve takiben topraklarının zehirlenmesini inkâr edemeyeceklerini söylerler. Onlara göre bu durum zamanın geçmesiyle orada yaşayanların tabiatına etki eder, örneğin, zencilerin, Slavların ve hatta Ye'cüc ile Me'cüc ülkesi insanlarının tabiatına etki etmiştir. Gözlemledik ki, Araplar Horasan'a geldiklerinde Araptılar, tüm bu özelliklerinden nasıl da sıyrıldılar, farklılaştılar. Ayrıca derler ki, Türk ülkesinin tabiatı deve ve hayvanların, yabani olsun evcil olsun, sürülerin tamamında, onların tabiatları üzerinde, nasıl değişim yarattı görürsünüz. Bakliyat ve fesleğen çekirgelerini ve erişkin larvalarını (bakliyat ve fesleğenlerin üzerinde) yeşil görürsün ve başka yerlerde ise başka renklerde görürsün. Siyah saçlı gençlerin başında siyah bit görürsün, beyaz saçlı yaşlının başında beyaz bit görürsün. Yine kumralın başında ve kumral renkli devede de kumral bit görürsün. Yine kırmızı kınalı başta kırmızı bit görürsün. Kınasının rengi atınca beyaz ve kırmızı arasında pembe bir renk alır.

Süleym oğullarının siyah taşlıklı bölgesinde insan, yırtıcı, evcil, kuş ve böceklerden ne varsa hepsini siyah renkte görürsün.

Sayısız insan bize kendilerinin Nebat bölgesinden Beysan'da[2] timsahların, aslanların, ineklerin ve atlarınki gibi olmasa da ancak kaplumbağaların ve sıçanlarınki gibi olacak kadar kuyrukları olan birçok insan gördüklerini, söylerler. Fakat dahası onların kuyruk gibi uzun kuyruk sokumlarının bulunduğunu haber verirler.

Belki ekvator bölgelerinde, yüzleri maymuna benzeyen Nebatlı denizciler gördük. Yine belki Mağrib'ten, kendisiyle maymun arasında neredeyse hiç fark bulamayacağımız bir adam gördük.

Bu kötü havanın, pis suyun ve kirli toprağın Mağripliler ve Nebatlılar sınıfındaki insanlara bulaşmış olması mümkün olabilir. Onlar çok bilgisizler ve bu nedenle cimrilik yaparak evlerini ve vatanlarını terk etmiyorlar ve taşınmıyorlar. Onlar üzerinde bu durum daha sürdükçe saçlarında, kuyrukların-

2 Beysan, Musul'un köylerinden bir köy.

da, kahverengi ten renklerinde ve maymunlara benzeyen bu şekillerinde bir artma söz konusu da olur.

Onlar, derler ki hiç bilgimiz olmadı ve bize buna aykırı hiç bir bilgi ulaşmadı, ancak şu kadar var ki şekilleri domuz şekline çevrilen kavmin bölgesi aynı zamanda şekilleri maymun şekline dönüştürülen kavmin bölgesidir. Bu şekil bozulmasının kuzeyli rüzgârların esişinden ya da güneyli rüzgârların esişinden dolayı olması da mümkündür. Bunun uzun bir zamanda olabileceği gibi çok daha uzun bir zaman içinde gerçekleşmesi de mümkün görünmektedir.

Derler ki, mutasyonu, eğer bu tertip üzerine ise, inkâr etmeyiz. Çünkü bu, tabiatın işleyiş biçimine uygundur, dönemlerin değişmesiyle gerçekleşir, bu bizim görüşümüzü çürütmez ve sizin görüşünüz için de kanıt değildir.

Ebu İshak şöyle der: Sizin söylediğiniz imkânsız değildir. Dünyada kanıtların meydana gelmesi inkâr edilemez. Bu mutasyon, diğer tuhaf olaylardan, kanıtlardan ve delillerden elde edilen şeylerin mecrası üzerine gerçekleşir. Biz bunu sadece bu şeyler dolayısıyla tanıdık. Eğer bu olmasaydı dediğiniz şeyler ihtimal dışı olurdu. Eğer bu hususta söz konusu olan mutasyon sizin iddia ettiğiniz üzere ise ki bu noktada onunla ilgili peygamber haber vermiştir veya peygamber onunla ilgili uyarıda bulunmuştur, bu en büyük kanıt sayılır.

Ebu Bekir el-Esam[3] ve Hişam bn el-Hakem, mutasyonu kabul ederler ve şu görüşü savunurlar: Allah'ın en ve boyda yahut cisminde bir artma olmaksızın bir hardal tanesini mutasyona uğratması mümkündür. Yine cismini en ve boy bakımından eksiltmeksizin de Âdemoğlunu bir maymuna çevirecek mutasyon meydana getirmesi mümkündür.

Ebu İshak ise mutasyonun gerçekleştiğine dair peygamberlerin sözlerinden veya Müslümanların ortak kararından doğru olarak ulaşanlar olmasaydı ki bu zamanında bir kanıttır ve delildir, bu konuda onların görüşleri inkâr olunamazdı, der.

Onun görüşü, tabiatçılığı savunan herkesin görüşüdür ve Hafsal Ferd,[4] Cehm'in görüşünü benimsemez.

(...)

3 İsmi, Abdurrahman ibn Keysan'dır, Mutezile'nin dini düşünürlerindendir.
4 Lakap.

Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu[1]

(Mehmet Bayrakdar)

Her ne kadar biyolojik evrim düşüncesi alanında ilk adımı Nazzâm atmışsa da, bilim tarihinde bir bütün olarak biyolojik evrim teorisi, ilk olarak IX. yüzyılın erken dönem büyük zoologu Câhız tarafından ortaya konulan düşünceler, orijinal olması bakımından bir ilktir. Câhız'ın bu teorisi, düşünce tarihinin en ileri çalışmalarında yankı uyandırmış, bilimsel devrim ve yeniliklere bir örnektir. Burada, Câhız ve onun haleflerinin devrimlerinden sonra yeni ışıkları olan doğa felsefesinin birtakım problemleri hakkında bir şeyler söylemek doğru gözükmektedir. Câhız'ın sahip olduğu bakış açısı onun Müslüman ve özellikle Lamark ve Darwin başta olmak üzere Batılı düşünürlere etkilerini tasvir etmeden önce biyografik ve bibliyografik açıklamalar vermek yerinde olacaktır.

Biyografik ve Bibliyografik Bilgiler

Câhız'ın tam adı Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Fuheymî el-Basrî'dir. Gözlerinin kusurlu (dışarı doğru çıkık) oluşundan dolayı kendisine Câhız lakabı verilmiştir. Basra'da yaklaşık olarak 776 yılında doğdu. Karşı konulmaz ölçüde öğrenme isteği ve olağanüstü meraklı oluşunun, onu bilimsel çalışmalara sevk etmesi dışında, erken dönem yaşamı ve çocukluğu hakkında çok az bilgiye sahibiz. Geleneksel kültür ve klasik Arap dili üzerinde gerçek bir yetkinlik elde eder etmez, el-Esmaî, Ebû Ubeyde, Ebû Zeyd gibi öğrencilerden oluşan bir kısım öğrenci grubuyla farklı camilerde toplantılarla öğrenim hayatına başladı. Şiir, lügat ve filoloji üzerine zamanının düşünür ve bilginlerinden birçok bilgi öğrendi. Şairlerin ve hatiplerin şiirlerini ve hut-

1 Çev. Mehmet Vural. Metnin alındığı yer: Mehmet Bayrakdar, "Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2012, cilt: X, sayı: 1, s. 117-126. [Makalenin özgün hali için bkz. Mehmet Bayrakdar, "al-Jahiz and the Rise of Biological Evolutionism", *Islamic Quarterly* 27, 1983: 149-155. krş. Mehmet Bayrakdar, "Al-Jahız and the Rise of Biological Evolution", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, cilt: XXVII, s. 307-315.]

belerini okudukları Mirbed'e devam edip, buradakilerden fasih Arapça ve filolojik bilgiler öğrendi.[2]

Daha sonra onun üstün zekâsı Mutezilî çevrelerde dikkat çekti ve onun orta sınıf meclislerine girişine izin verildi. Câhız'ın konuşmaları oldukça aydınlatıcı idi. Aynı zamanda felsefî, kelâmî ve bilimsel problemlere canlılık kazandırıyordu. Basra'da iken okuduğu birtakım kitaplar aracılığıyla, yaşamın başlangıcı ve dış dünya üzerine birtakım taslak düşünceler edinmesiyle, insan doğası hakkındaki bilgisi arttı ve neslin çoğalması hakkında değişik öğeler ile alakalı etkileyici düşünceler edindi.

Onun erken dönem çalışmaları, Halife Me'mun tarafından beğenildi ve kendisi Bağdat'a çağrılarak, halife ve sarayın muhitine girdi. Çeşitli eserler yazıp onları halife ve üst düzey görevlilere takdim ederek ödüller (câizeler) aldı. Daha sonra Basra'yı tamamen terk ederek, bilimsel çalışma ve eser kaleme almak amacıyla Bağdat'a; sonraları uzun süreli kalmak üzere Samarra' ya giderek yerleşti. Bu arada bir süre Halife Mütevekkil'in çocuklarına öğretmenlik yaptı. Onun resmi ve özel yaşamı hakkındaki bu bilgilere rağmen, bize ulaşan biyografisinde ne düzenli bir işe sahip olduğu ne de resmi alanda bir işi olduğu hakkında bilgilerine sahibiz. Bununla birlikte, en azından onun yazdığı kitapları ithaf ettiği kişilerden aldığı câizeler ve divan tarafından kendisine verilen bağışlarla geçindiği kabul edilmektedir. Daha sonraları Bağdat'ta iken elde ettiği zengin kitaplar sayesinde öğrendiği bilgilerle ve kendisi üzerinde büyük etkisi olan Nazzâm, Sümâme b. Eşres gibi önde gelen Mutezilî düşünürlerin gözetimi altında felsefî ve kelâmî görüşlerini olgunlaştırdı. Yaşamının sonlarına doğru felç olan Câhız, Basra'ya dönerek 869 yılında vefat etti.[3]

Câhız, siyasî ve özellikle kelâmî konularda Mutezilî idi. O, aynı zamanda çok eser veren Müslüman düşünürlerdendir. Onun yaşadığı ortam, İslâm düşüncesinin gelişmekte olduğu çok canlı bir ilim ve kültür ortamıdır. O, kendisinden sonra Cahiziyye olarak adlandırılacak olan mezhebin de kurucusudur.[4] Ayrıca zooloji ilminde bir dehaydı ve hayvan anatomisinde damıtma yoluyla tuz ve amonyağın nasıl elde edileceğini tecrübe etmiştir.[5]

Birçok büyük Müslüman düşünür gibi, Câhız da çok eser veren düşünürlerdendir. Biyografilerde onun çalışmaları hakkında yaklaşık iki yüz eser kayıtlı iken, bunlardan sadece otuz kadarı tam olarak, kırk kadarı da eksik olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Diğer eserlerinin telafisi mümkün olmayacak şekilde ortadan kaybolduğu anlaşılmaktadır.[6]

2 Pellat, Ch., "Al-Djahiz", *EI²*, vol. II, p. 385.
3 İbn Asâkir, *MMIA*, vol. IX, pp. 203-217.
4 Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü'l-bağdât*, vol. VII, s. 212-222.
5 Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, vol. I, Washington 1927, p. 597.
6 Pellat, Ch., "Gahiziana" *Arabica*, 1956/2; ayrıca bk. Brockelmann, C., *GAL*, S. 1, p. 241 vd.

Câhız'ın en önemli eseri, *Kitâbü'l-hayavân*'dır.[7] Sarton onun metodunu "Ampirik ve bilimsel olmaktan çok tutarsızlıklar içermekteydi." şeklinde tarif etmektedir.[8] Bu durumu Câhız'ın eserini analiz eden Asin Palacios, Câhız'ın hayvanları incelemede bilimsel tecrübe ve gözlem metotlarını uyguladığını belirterek izah etmektedir:[9] "Bu eserin bilimsel değeri oldukça büyüktür. Bu eser bilim tarihine özellikle zoolojiye önemli katkıda bulunmuştur."[10]

Kitâbü'l-hayavân bu alandaki çalışmalara kaynaklık etmiştir. Bu kitabın öncüsü, çağdaşı Abdulmelik b. Kureyb el-Esmaî'nin zooloji üzerinde yazdığı kitaptır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu eser, İslâm düşünce tarihinde ilk zooloji çalışmasıdır. Câhız'ın bu eseri, büyük etki ettiği geç dönem Müslüman bilim adamları aracılığıyla Avrupalı düşünürler tarafından çok iyi bir şekilde tanınmış ve zooloji alanındaki eserlere kaynaklık etmiştir. Câhız'ın bir kısım cümlelerini İhvânu's-Safâ ve İbn Miskeveyh nakletmiş, eserden bazı parçalar da Zekeriyya el-Kazvinî'nin *Acaibü'l-mahlukât* ve Mustavfî el-Kazvinî'nin *Nüzhetü'l-kulûb* ve Damirî'nin *Hayâtü'l-hayavân*'ında nakledilmiştir.[11]

Câhız'ın Biyolojik Evrim Üzerine Düşünceleri

Câhız'ın hayvanlar üzerine uzun çalışmalarından sonra, kendisinden sonraki evrim düşüncelerinin özü olan (hayvan embriyolojisi, evrim, uyum sağlama, hayvan psikolojisi ve sosyoloji) konularını içeren *Kitâbü'l-hayavân*' da ilk defa evrim düşüncesi üzerine görüşlerini ortaya koymuştur.[12]

Her şeyden önce, Câhız'ın girişiminin, gerçek bir bilimsel ruhla yapılmış bu girişimin amacı, hayvanları lineer bir seri halinde en basitten başlayarak en karmaşığa kadar devam eden bir sınıflama yapmaktı; aynı zamanda, benzer

7 *Animals* kitabı yedi cilt halinde Kahire'de 1323-1324 yıllarında yayınlanmıştır.

8 Sarton, "Câhız'ın *The Book of Animals* isimli çok önemli eseri, oldukça tutarsızlar içeren bir derlemedir. Onun düşünceleri bilimsellikten çok teolojik ve folkloriktir..." demektedir. Bk. Sarton, *Introduction to the History of Science*, s. 597; Sarton'un bu düşünceleri doğru değildir. Gerçekte Câhız birçok bölümde, bu kitapta verdiği bilgilerin kişisel inceleme ve deneyimleri sonucu olduğunu söylemektedir.

9 Asin Y. Palacios, M., "El 'Libro de los Animales' de Jahiz", *ISIS*, vol. 14, 1930, s. 21.

10 Bu kitabın bazı bölümleri R. Geyer tarafından 1887 yılında Viyana'da ve A. Haffner tarafından 1895-1896 yılları arasında Viyana'da yayınlanmıştır; İnsanın yaratılışı üzerine olan bölüm ise hâlâ yayınlanmamıştır.

11 Damirî'nin ve diğer Müslüman bilimcilerin kitapları, oldukça ilginç notlar ve bir özetle Latince'ye Abraham Echelensis (İtalya, öl. 1664) tarafından tercüme edilerek, *De Proprietatibus ac Virtutibus Medicis Animalium* ismiyle Paris'te 1617 yılında yayınlandı; Darwin'in öncüleri olan görülen F. Redi (1626-1698), C. Linnaeus (1707-1778), Buffon (1707-1778), Lamark (1744-1829) gibi düşünürler ve ilk evrimcilerin neden Fransa'da ortaya çıktığı hakkında açıklayıcı bilgiler bulunmaktadır. Bk. Mieli, A., *La Science Arabe et Son Role dans l'Evolution Scientifique Mondiale*, Leiden, Brill 1938, pp. 263-264; bu eserden alıntılar, Fransızcaya A. J. Silvestre de Sacy tarafından tercüme edilmiştir. Bk. Sacy, *Oppianos II*, Strasbourg, 1787; ayrıca bk. Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. 3, Bölüm: II, p. 1641.

12 Pellat, Ch., "Al-Djahiz", *EI²*, vol. II, p. 386.

olanları bir grup içerisinde işaretleyerek düzenledi ve bu grupları, alt gruplara bölerek türlerde nihai birimlere ulaşmayı hedefledi.[13]

Zoolojik ve antropolojik bilimlerin en erken temsilcisi olan Câhız, hayvan yaşamında çevresel faktörlerin etkisini keşfederek, aynı zamanda farklı faktörler altında hayvan türlerinin dönüşümünü gözlemledi. Onun bu eserinin dikkate değer birçok bölümünde o, yaşamda kalmak için varlık mücadelesinin amacının yanı sıra, mekanizmin değerini bilimsel ve folklorik yollarla bize tasvir etmektedir.

Evrimin mekanizmasını bilmek için Câhız, üç mekanizm tasvir etmektedir. Bunlar; yaşam mücadelesi, türlerin birbirine dönüşümü ve çevresel faktörlerdir.

Şimdi burada mümkün olduğu kadar kısaca bu mekanizmi görelim.

Yaşam Mücadelesi: Câhız'ın evrim düşüncesinin ağırlık noktasında, yaşam mücadelesi ve doğal seleksiyon düşüncesi geniş bir yer tutmaktadır. O türler arasında doğal olarak yaratılıştan gelen yaşamak için doğal bir mücadele içerisinde olmayı, bu mücadele esnasında ancak kuvvetli ve güçlü türlerin yaşamda kalabildiklerini ve sonuçta da doğal bir seleksiyonun söz konusu olduğunu ortaya koymuştur. Câhız yaşam mücadelesi teorisini, iki farklı varlık sınıfının farklı yok oluş oranları ile ilgili görmekte, az ölüm oranı olan kuvvetli ve güçlü sınıfın geride kalması şeklinde doğal bir seleksiyondan bahsetmektedir. Câhız için yaşam mücadelesi ilahî bir kural içerisinde cereyan etmektedir. Tanrı, bazı bedenlerin yemek ihtiyacını diğer bazı bedenlerin ölümü ile tedarik etmesine izin vermektedir. O bu durumu şöyle izah etmektedir:

> "Tarla faresi yiyeceğini aramak için yuvasından dışarı çıkar; önce bir araştırma yapar ve sonra küçük kuş ve kendisinden daha küçük canlıları yakalayarak yer. Kuşların ve yılanların saldırılarına karşı ise, kendini ve yavrularını, yeraltında açtığı kıvrımlı, gizli tünellerde saklar. Yılanlara gelince, onlar tarla farelerini yemeyi çok severler. Kendilerini, kunduz ve sırtlan gibi kendilerinden daha güçlü hayvanlardan korumaya çalışır. Sırtlan, tilkiyi korkutur; tilki de kendinden daha küçük hayvanları korkutur... Bazı varlıkların, diğerlerinin yiyeceği olması bir kanundur... Bütün küçük hayvanlar, kendilerinden daha küçük olanları yer ve bütün büyük hayvanlarda, kendilerinden daha büyükleri yiyemez. İnsanlar da birbirleriyle olan ilişkilerinde, hayvanlar gibidir... Tanrı, bazı varlıkların ölümünü, bazılarının yaşamının sebebi yapar..."[14]

Câhız'a göre, yaşam mücadelesi sadece farklı türlerin üyeleri arasında değil, aynı zamanda aynı türlerin üyeleri arasında da gerçekleşmektedir.[15]

13 Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. I, Kahire 1909, s. 13; ayrıca bu ciltteki farklı bölümlere bakınız.
14 Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. VI, s. 133-134; Bu eserin farklı birçok cilt ve bölümünde yaşam mücadelesi hakkında geniş bilgiler gözler önüne serilmektedir. Bk. Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. IV, s. 139; vol. VII, s. 47, 80.
15 Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. VII, s. 47-48.

Câhız'ın söylemek istediklerinden yola çıkarak, onun düşüncelerini şu şekilde sistematize edebiliriz: Tanrı doğayı, çok bol bir şekilde yeniden çoğalacak bir karakterde yarattı. Aynı zamanda Tanrı, varlığın biyolojik mücadelesinin yerini tutan belirli bir oran içerisinde bir kanun tayin etti. Yoksa başka türlü, doğada bir karışıklık görülür, bazı türler ve zenginlikler kaybolabilirdi. Biz Darwin'in ve Yeni-Darwincilerin doğal seleksiyon teorisini ve bu teorinin özünün dikkate değer bölümlerinin benzer düşüncelerini yukarıda ortaya koymaya çalıştık.

Türlerin Değişkenliği: Câhız, kendisinden sonra gelen Lamark ve Darwin gibi türlerin değişkenliğine ve mutasyonun mümkün olduğuna inanmaktaydı. Ona göre değişim, çevresel faktörlerin etkisiyle tesadüfî olarak işlemektedir. O, orijinal formların tedricen gelişerek tamamen yeni formların ortaya çıkmasında çevresel faktörlerin yardım ettiği üzerinde durmaktadır.

Bu konuda şöyle demektedir: "Halk, dört ayaklı hayvanların ilk örneği olan mesh'in (orijinal formu *quadrupeds*) varlığı hakkında farklı şeyler söyledi.[16] Kimileri onun evrimini kabul ettiler ve onun köpek, kurt, tilki ve diğer benzer hayvanları meydana getirdiğini söylediler. Bu ailenin üyeleri, bu (mesh) formdan gelmektedir."[17]

Câhız, Tanrı'nın irade ve gücünün değişimde temel nedensel faktör olduğunu, eğer O isterse, istediği zaman bir türü diğer bir türe değiştirebileceğini ilave etmektedir. O, aynı zamanda türlerin değişimi ve mutasyonu savunarak, başta Tanrı'nın iradesini de içeren farklı faktörleri saymaktadır.[18] Câhız, kendisinden öncekilerden farklı materyaller sunmaktadır.

Câhız, türler üzerine çevresel faktörlerin etkisine örnek olarak, yiyecek, iklim, sığınak vb. biyolojik ve psikolojik faktörlerden bahseder. Onun için bu faktörler aynı zamanda, yaşamda kalmak için türlerin zor yaşam mücadelesine etki etmekteydi. Değişen bir çevrede, bu yaşamsal değerlerin sahip olduğu bazı karakterler de değişmektedir. Birbirini izleyen nesillerin değişimi sürecinde karakterler, organizmalar çevreye daha iyi bir uyum (adaptasyon) sağlamaktadır. Onların yaşamı, karakterlerinin üreme yoluyla nesillere intikali ve üremedeki değişime sahip olma şeklindedir. Böylece Câhız teorisini, hayvanların çevresel faktörlere uyumunda, kullanılan ve kullanılmayan organların değişimi düşüncesi üzerinde temellendirmiştir.

Câhız şöyle demektedir: "Kuşkusuz, bazı coğrafî bölgelerde, bazı Nabatlı gemicilerin maymuna benzediklerini; yine aynı şekilde bazı Faslı insanların

16 Bazılarına göre, bu orijinal hayvan formu, depremler ve seller nedeniyle kaybolup gitmiştir. Bk. Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. IV, s. 24; vol. VII, s. 77.
17 Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. IV, s. 23.
18 Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. IV, s. 24-25; ayrıca bk. vol. VI, s. 24-26.

da Mesh'e benzediklerini gördük.[19] Öyle ki bunlar arasında çok az fark vardı... Bu Faslılar üzerindeki değişikliği, tozun toprağın, kirli su ve havanın yapması mümkündür... Eğer onlar üzerindeki bu etki daha fazla artarsa, onların derileri, kulakları, renkleri ve şekillerindeki (maymunlara benzer) bu değişiklikler de daha fazla artar."[20]

Bunlar Câhız'ın biyolojik evrim teorisinin temel mekanizmalarıdır. Şimdi, onun Müslüman ve Avrupalı bilim adamları üzerine büyük etkileri hakkında görüşlerimizi ortaya koyalım: Câhız'ın biyolojik evrim teorisi, zooloji ve biyolojinin gelişmesini derinden etkiledi. Daha önce söylediğimiz gibi, Câhız'ın biyolojik evrim teorisi, İhvânu's-Safâ ve diğer İşrâkî filozofları, İbn Miskeveyh, Bîrûnî ve İbn Tufeyl üzerinde doğrudan etki etmiştir. Aynı zamanda Câhız'ın teorisi ile yeni bir kozmoloji anlayışı kazanılmıştır. Çünkü bu olguyla evren bir bütün olarak kabul edilmişti. Aynı zamanda bu teori sosyolojiktir; çünkü evrim sosyal bir olgu olarak kabul edilmektedir. Üstelik İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn gibi filozoflar bu teoriden gerçek anlamda ilham alarak, bunu açıklayıp daha da genişlettiler. Böylece Câhız'ın saf biyolojik evrimi, sonraki İslâm düşüncesinin, sosyolojik, metafiziksel ve kozmolojik evrimcilikleri gibi farklı doktrinlerine kaynaklık etti.

Diğer yandan Câhız'ın teorisini, el-Mesudî ve İbn Kuteybe gibi bazıları, eserlerinde zikretmese de, özellikle Zekeriyya el-Kazvinî'nin *Acâibü'l-mahlukât*'ında, Müstevfî'nin *Nüzhetü'l-kulûb*'unda ve ed-Damirî'nin *Hayâtü'l-hayavân*'ında yaptığı gibi Müslüman zoolog ve bilim adamları bu teoriyi tekrarlamaktadır.

Câhız'ın Avrupalı düşünürlere etkisi hakkında iki ana çalışma dikkat çekmektedir. Bunlar, Fr. Dieterici'nin 1878 yılında Leipzig'te yayınladığı *Der Darwinismus im X und XIX Jahrhundert* ve E. Wiedemann'ın 1915 yılında Erlangen'de *Sitzungsbericht der Physikalisch-Medizinischen Sozietät*'de yayınladığı "Darwinistisches bei Gahiz" isimli çalışmalardır. Daha önce söylediğimiz gibi, onlar Câhız ile Darwin arasında büyük benzerliğe dikkat çekerek bu benzerlikleri ortaya koydular. Gerçekte Darwin ve onun öncüleri Câhız'ın teorisini diğer evrimci teoriler temelinde benimseyerek kabul edip, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda gelişen bilimsel bağlam içerisinde daha bilimsel bir yolla bu teorilerini formüle ettiler. Câhız'ın teorisi ile modern teoriler arasında tek temel farklılık ideolojik olabilir: Lamark, Darwin ve diğerlerinin teorileri daha içkin ve materyalist iken; Câhız'ın teorisi teolojik ve aşkındır. Câhız yaşayan organizmaların evriminde ilk nedenin Tanrı olduğu ve diğer faktörlerin bundan sonra gelen ikincil faktörler olduğu düşüncesine sahiptir. Bu teoriler mekanistik açıklamalarına rağmen, birbirlerinden az ya da çok farklılık gösterirler. Darwin ve

19 Sanırım el-Mesh bir maymun türüdür. Bk. Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. IV, s. 24; el-Mesh ile el-Mish birbirine karıştırılmamalıdır.
20 Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, vol. IV, s. 24; ayrıca bk. vol. IV, s. 25-27.

benzeri modern bilim adamları, Câhız ve diğer Müslüman düşünürlerin teorilerini farklı bir şekilde ideolojik olarak yorumladılar.

Yukarıda izah ettiğimiz gibi bu oldukça küçük bir farklılıktır.

Câhız'ın düşünceleri Avrupalılara nasıl geçti? Câhız ve diğer evrimci Müslüman düşünürler, Darwin ve onun öncülerini birkaç yoldan etkiledi. Linnaeus (1707-1778), Buffon (1707-1778), E. Darwin (1731-1802), Lamark (1744-1829) ve Ch. Darwin (1809-1882) gibi evrimcilerin düşünceleri gelişmeden evvel, Almanya'daki Doğa Filozofları Okulu'nun doğuşundan çok önce Câhız ve diğer Müslüman düşünürler, onların eserlerinin ve çalışmalarının çevirileri aracılığıyla Avrupalılar tarafından bilinmekteydi. Örneğin Damirî'nin *Hayâtü'l-hayavân* isimli eseri, Yahudi düşünür Abraham Echellensis (İtalya, öl. 1664) tarafından kısmen tercüme edilip, Paris'te 1617 yılında yayınlandı. Bu kitap, Câhız'ın *Kitâbu'l-hayavân*'dan bazı bölümler içermekteydi. Nüveyrî'nin *en-Nihaye* isimli eseri de D'Herbelot (1625-1695) tarafından çalışıldı. İbn Tufeyl'in evrim felsefesini içeren *Hayy bin Yekzân* isimli eseri ilk defa Edward Pococke Sr. (1604-1690) tarafından Latince tercümesi ile birlikte 1671 yılında Oxford'da (ikinci baskı yine Oxford'da 1700 yılında) yayınlandı.[21] Zekeriyye el-Kazvinî'nin *Acaibü'l-mahlukât* isimli kozmografisi, F. Wustenfeld tarafından, iki cilt halinde, 1848-1849 yıllarında Göttingen'de yayınlandı; ayrıca bu eserin bir özeti olan Bakûvî'nin *Kitâbü'l-telhîsi'l-asâr* isimli eser, De Guignes tarafından Fransızcaya çevrilerek, 1789 yılında Paris'te yayınlandı.[22] Gerçekte bu kitaplar, Câhız'ın bazı düşüncelerini içermekteydi. Yine Kazvinî'nin *Acaibü'l-mahlukât* isimli eseri, A. L. de Chezy tarafından tercüme edilerek, S. de Sacy tarafından 1806 yılında (ilk baskı) *Chrestomathie Arabe*'de yayınlandı. Şüphesiz büyük evrimci sûfî Mevlânâ Celaleddin Rûmî de Goethe'ye büyük etki etti. O Mevlânâ'yı "Darwin öncesi bir Darwinci" olarak nitelemektedir.[23] Onun başkalaşım (*metamorfoz*) teorisi biyolojinin gelişmesini derinden etkiledi. Herhalde İslâmî biyoloji XVII. yüzyıldan çok önce Batı'ya etki etti.[24] Bazı Avrupalılar Arapça bildiklerinden, onlar Müslüman bilim adamlarının kitaplarını doğrudan okudular. Örneğin Darwin'in kendisi ilk kez İslâm kültürünü Cambridge'de bir Yahudi oryantalist olan Samuel Lee'den öğrenmedi mi?[25] Evrimci Müslüman düşünürlerin Avrupalıların üzerine etkisini ve bu düşüncelerin Batı'ya geçişindeki ışığı görebilmek için, karşılaştırmalı çalışmaların

---

21 Bk. Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. II, pp. 25-27.

22 Mieli, A., *La Science Arabe et Son Role dans l'Evolution Scientifique Mondiale*, s. 152.

23 Cassier, E., *The Problem of Knowledge*, çev. W. H. Woglom ve Ch. W. Hendel, Yale University Press, New Haven 1950, p. 137.

24 Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. III, Bölüm: II, p. 1641.

25 Bk. Dieterici, F., *Der Darwinismus im X und XIX Jahrhundert*, Leipzig, 1878, p. 30; ayrıca bk. Darwin, Sir F., *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol. I, London 1887; Samuel Lee (1783-1852) Quenn's College'de Arapça ve İbranice profesörüydü. 1829 yılında *Sylloge Librorum Orientalium* yayınladı. 1829 yılında ise *The Travels of Ibn Battutah*'yı tercüme etti. Bk. *The Dictionary of National Biography*, vol. XI, London 1917, pp. 819-820.

ortaya konması ile bu yönlerin, Avrupalılar üzerine Müslüman etkisini bize göstereceğini düşünüyoruz.

Câhız'ın evrimci teorisi, daha önce hiçbir yerde yazılmamış, bilim tarihinde çok yeni bir şeydir. Aristoteles ve Empedokles gibi bazı Yunan filozofları da, hayvanlarda, bitkilerde ve doğada değişimden söz etmelerine rağmen, onlar gelecekteki Müslüman evrimci teorilere yönelik ilk basamak olmayı başaramadılar. Onların değişim kavramı, sadece basit bir değişim ve devinimden ibarettir. Bundan çok daha ileri bir şey değildir. Ayrıca, değişim kavramıyla ortaya koydukları düşünceleri, evrim düşüncesini açıkça ve tam anlamıyla göstermemektedir:

> "İyonyalılar ve Platon için olduğu gibi, Aristoteles için de doğa dünyası, kendi kendine hareket eden bir dünyadır... böylece doğa, hareket, büyüme ve değişmeden ibarettir. Bu hareket bir gelişmedir; değişme, içinde her biri kendisinden sonrakinin potansiyeli olarak bulunduğu a, b, y, ... şekilleri alması tarzında oluşmaktadır; fakat bu, bizim evrim olarak adlandırdığımız şey değildir; çünkü Aristoteles'e göre, değişmenin çeşitleri ve yapısı, doğa dünyasında ezelî bir tekrar olarak görünür ve bu tekrarın içerikleri birbiriyle zamansal değil, mantıksal olarak bağlıdırlar."[26]

26 Collingwood, R. C., *The Idea of Nature*, Oxford 1954, s. 82.

"Evrendeki Varlıkların Mertebeleri ve İnsan Oluş"[1]

(İbn Miskeveyh)

[İbn Miskeveyh (940-1030), İbn Sina, Birûnî ve Ebu Hayan Tevhîdî'nin çağdaşı olan felsefeci. İslam ahlak felsefesinde ilk kapsamlı ahlak eserinin (*Tehzîbu'l-Ahlak*) yazarı.

Aşağıda yer alan metin, metafizik ve ahlak mesellerinin iç içe ele alındığı *el-Fevzü'l-Asgar* adlı eserdendir. Fransızcaya ve İngilizceye de çevrilmiş olan bu parça da İbn Miskeveyh, insan oluşu evrendeki tekamülle birlikte açıklıyor görünmektedir.

Çevirmen, Mahmut Kaya, ülkemizde önde gelen İslam felsefecileri arasında yer almaktadır. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* adlı kitabın, *Kindi: Felsefi Risaleler; Filozofların Tutarsızlığı* adlı çevirilerin sahibidir. Kaya, İstanbul Üniversitesinden emeklidir.]

Her ne kadar bizim amacımız gayba dair bilgilerden söz etmekse de onun gerçeğine ancak varlık mertebelerini anlattıktan, Gerçek Bir tarafından hepsinde yaygın olarak gerçekleştirilen hikmeti ve hikmetin her mertebedeki varlığa lâyık olduğu [özelliği] tam ve âdil bir ölçüyle verdiğini kavradıktan sonra ulaşabiliriz. İmdi, bu mertebelerin ilkinden başlayalım ve araştırarak sonuncusuna ulaşalım. Şüphesiz amacımız olan şeye rastladığımız yerde onu tanırız ve mertebesinin kendisinin altındaki ve üstündekilerle olan ilişkisini inceleriz. Böylece onun hakkındaki bilgimiz daha kesin ve daha açık olmuş olur. Eğer amacımıza ulaşmak için varlıkları anlatmak zorundaysak, o zaman varlıkları o doğrultuda ayrıntılı bir şekilde açıklamamız gerekir.

Deriz ki: Varlıktaki cisimlerin (*cirm*) birbirleriyle olan ilişkisine, yerin merkezinden dokuzuncu feleğin son yüzeyine kadar tüm varlığın çeşitli organlara (*cüz*) sahip bir canlı olduğu hususuna gelince, Bilge (Aristo) bu meseleyi her yönüyle araştırıp bitirmiştir. Bu bütünün parçalarının taksimine gelince,

1 Metnin alındığı yer: *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, der. ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 253-260. [Özgün metin için bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asğar*, nşr. Salih Udayme (Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1987), s. 111-118, 126-130. Fransızca Çevirisi: *Le Petit Salut*, çev. Roger Arnaldez; İngilizce çevirisi: "Sweetman", *Islam and Christian Theology* içinde.]

öncelikle o ikiye ayrılır: Biri bizim yaşadığımız oluş ve bozuluş âlemi, öteki ise yıldızlı gök ve feleklerin yer aldığı oluş ve bozuluşun bulunmadığı âlem. Dokuz feleğin cüzlerinin birbirleriyle olan ilişkileri, gezegen yıldızların yörüngeleri, yapı ve durumları, aralarında boşluk ve aralık bulunmadığı gibi hususlar astronomi kitaplarında şüpheye yer vermeyecek şekilde anlatılıp kanıtlanmıştır. Bizim dünyamızdaki cisimler arasındaki ilişkiye gelince, -boşluğun varlığını iddia eden bir grup hariç- bu durum gözlemle sâbittir. Bu da yine [Aristo'nun] *es-Semâu't-tabî'î (Fizika)* kitabında açıkça anlatılmıştır.

Yüce Allah'ın yardımıyla bizim açıklayıp ortaya koymak istediğimiz husus, varlığın, yaygın olan hikmet uyarınca Gerçek Bir tarafından sağlam bir düzene kavuşturulması ve [varlık türleri] arasındaki ilişkisinin, muntazam bir şekilde ipe dizilen incilerin bir kolye oluşturması gibi her türün sonunun kendisinden sonrakinin ilki olması hususudur. İlk unsurların birbirleriyle karışımı sonucu dünyamızda ilk ortaya çıkan etki, bitkilerdeki canlılık (*nefs*) hareketidir. Bitki, hareket ve beslenme özelliğiyle cansızlardan ayrılır. Bitkinin bu özelliğinin birçok amacı vardır ve sayılmayacak kadar değişik mertebelere (bitki türlerinin oluşmasına) yol açmıştır. Ancak, biz onu ilk, orta ve son olmak üzere üç mertebeye ayıracağız. Her ne kadar bu mertebelerden her birinin birçok amacı varsa da ve ilk mertebeyle orta mertebe arasında birçok mertebe bulunuyorsa da bu şekildeki bölümlemeyi, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yaptık. Zira bu yöntemle, amaçladığımız incelikleri açıklamamız mümkün olacaktır. Bu değerli etkiyi (canlılık) kabul eden ilk bitki mertebesi, kendi türünü devam ettirmek için tohuma gerek duymayan otlardır ve bu tür, [canlılıkla] cansızlık sınırında bir düzeyde (*ufuk*) bulunmaktadır. Aralarındaki fark, nefsin etkisini kabulden kaynaklanan zayıf bir hareketten ibarettir. Bu etki, onu takip eden başka bitkide daha güçlü bir şekilde devam ederek hareket gücünü geliştirir. Nihayet bu gelişme, türlerin çoğalıp yayılmasına ve türünü tohumla sürdüren bitkilere kadar devam eder. Tohumlu bitkilerde hikmetin etkisi öncekilerden daha belirgin olarak ortaya çıkar. Bu etki her bitki türünde artarak ağaca kadar devam eder. Ağaç ise gövdeye, yaprağa, türünü sürdürecek meyveye ve gerektiğinde kendini koruyacak kabuklara sahiptir. İşte ağaç, [bitki türleri arasındaki] üç mertebeden *(menzil)* orta mertebede bulunmaktadır. Şu var ki, bu mertebenin başlangıcındaki varlık, kendisinden öncekiyle ilişki içinde ve onun sınırında bulunmaktadır. Bu, dikime gerek kalmadan dağlarda, ıssız çöllerde, çorak yerlerde ve adalarda bulunan bir tür ağaçtır. Her ne kadar bu, türünü tohumla devam ettirse de hareketi ağır ve gelişmesi yavaştır.

Sonra bu mertebeden yükselerek ondaki bu etki güçlenir ve kendisinden aşağıdakine göre değeri artar. Nihayet yapısı *(mizâc)* normal olduğu için, toprağını işlemeye ve sulamaya gerek olmayan zeytin, nar, ayva, elma, incir, üzüm ve benzeri değerli ağaç türlerine çıkılır. Aynı şekilde [hikmetin] bu et-

kisini kabul sonucu, yükselme ve değer kazanma asma ve hurmaya kadar varır. Bu düzeye ulaşınca bitki alanı sona ermiş olur. Bu durumda bitki öyle bir hale gelir ki, hikmetin etkisini daha fazla kabul edecek olsa, onda bitki formundan bir eser kalmaz ve işte o zaman hayvan formunu kabule başlar. Şöyle ki, hurmanın diğer bitkilere göre kazandığı değer sebebiyle hayvana olan nisbeti güç kazanmış ve birçok yönden ona benzemiştir. Bu bakımdan hurmada döllenmenin gerçekleşmesi için tozaklamaya (*telkîh*) gerek vardır. Bu durum, hayvanın çiftleşmesine benzer. Bununla birlikte hurma, gövde ve köklerden başka ilkelere de sahiptir, yani hayvanın beyni gibi hurma ağacının da özü bulunmaktadır. Bu öz (*cemmâr*) hasta olunca hurma kurur. Bu özellik diğer ağaçlarda yoktur. Çünkü diğer ağaçların bir tek ilkesi vardır, o da toprağa tutunmuş olan köktür; kök devam ettikçe ağaçtaki hayatiyet de zarar görmeden devam eder. Kapçık (*tal'*) denen hurma tohumcuğu ile tozaklama gerçekleşir; onun kokusu hayvan spermasının kokusuna benzer. Hurmanın hayvana benzediğine dair birçok özellik sayılmışsa da şimdi onun yeri burası değildir. Hz. Peygamber'in (a.s.): "Halanız hurmaya saygı gösterin, çünkü o Âdem'in çamurunun artığından yaratılmıştır"[2] hadisi bu anlama yönelik bir ifadedir. Böylece bitkiler arasında hayvan düzeyine ulaşanın hurma olduğu anlaşılmıştır.

Her ne kadar bitkiler bu son aşamada değerinin son sınırına ulaşmış olsa da bu sınır hayvan düzeyinin ilki sayılır. Bu bakımdan hayvanlığa en yakın ve onun en düşük mertebesidir. Şöyle ki, bu son aşamadaki bitkinin yükseleceği ve hayvanlığın ilk mertebesine ulaştığının ilk ayırıcı özelliği, topraktan ayrılmasıdır. Duyu etkisi (gücü) zayıf olduğu için hayvanlığın bu ilk mertebesi zayıftır. Bu aşamada yalnız bir duyu ortaya çıkar, o da en genel olan dokunma duyusudur. Bunlar ırmak kıyılarında ve sığ denizlerde bulunan istiridye ve salyangoz türü hayvanlardır. Bunların bir tek duyuya sahip hayvan olduğu, bulundukları yerden hızlıca koparıldığında kolay elde edilir olmalarından, yavaş davranıldığında ise bulundukları yere sımsıkı tutunarak ayrılmamalarından anlaşılır. Aynı şekilde bu tür hayvanlar, ona dokunanın kendisini yakalamak istediğini hisseder. Bu yüzden bulunduğu yere sıkıca tutunduğundan onu koparıp almak zordur. Bununla birlikte yer değiştirmesi zayıftır. Şayet yerinden koparılırsa bir şekilde yine yaşar. Çünkü bitki düzeyine yakındır ve onun bitkiyle bir çeşit münasebeti bulunmaktadır

Sonra duyu gücünün gelişmesi ve nefsin etkisinin daha belirgin olarak ortaya çıkmasıyla ileri bir aşama olan yer değiştirme hareketine yükselir. Kurtçuk, böcek ve kelebek gibi birçok hayvanda iki duyu oluştuğundan kendi yararına olan şeylere ulaşmak için hareket eder. Daha sonra nefsin etkisi artarak

2 Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 1/232; Heysemî *Mecme'u'z-zevâid*, V/39, 89; Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hıtâb*, 1/68 (hadis nr. 198); Ebû Ya'lâ, *Musned* 1/353 (hadis nr. 455).

bu aşamadan, köstebek ve benzeri dört duyuya sahip hayvanlara geçilir. Buradan da karınca, balarısı ve petekgözlü hayvanlar gibi görme gücü zayıf olan hayvan türlerine ulaşılır. Bu etki güçlenerek nihayet gelişmiş beş duyusu olan hayvan oluşur. Bununla birlikte beş duyusu bulunan hayvanlar arasında da mertebe farkı vardır. Nitekim bunlardan bazısı duyuları gelişmediği için alıktır (*belîd*); hayvanlardan at ve kuşlardan atmaca gibileri ise verilen eğitimi ve komutu kabul edecek düzeyde olup söyleneni ayırt etme yeteneğine sahiptirler. Hayvanlık mertebesinin sonunda bulunan, bu türün en yüksek sınırına ve insanlığın da ilk mertebesine ulaşmıştır. Bu mertebe her ne kadar değerliyse de insan mertebesinden uzak, bayağı ve düşüktür. Maymun ve benzeri hayvanlar insanlığa yakın olan bu mertebede bulunmaktadır. İki tür arasındaki fark çok azdır, eğer onu aşarsa insan olur. İnsanlık mertebesine ulaşınca iki ayağı üzerine kalkar ve hayvan mertebesine yakınlığından dolayı bulunduğu duruma uygun olarak onda zayıf bir ayırt etme gücü ortaya çıkar. Şu var ki, bu haliyle o, eğitime yönlendirilecek en iyi kıvamdadır. Nihayet nefsin onun üzerindeki etkisi güçlenince anlama ve ayırt etme güçleri sayesinde verilen eğitimi de alır. [İnsandaki] bu etki, kendisinden aşağı mertebedeki hayvanlara göre değerli olmakla birlikte düşünme gücü (*nutk*) gelişmiş yetkin insana nisbetle gerçekten düşük ve bayağı sayılır. İnsanlık mertebesine yakın olan bu mertebe hayvanlık (*behîmiyyet*) mertebesidir. Kuzey ve güneyde, yeryüzünün en uzak meskûn bölgesinde ve onun civarında bulunan Türk ve Zenciler böyledir. Onlar ile anlattığımız hayvanlığın son mertebesi arasında pek büyük bir fark yoktur. Onlar yararlarına olan pek çok şeyi anlayacak durumda değillerdir. Kendileri hikmet ortaya koyamadıkları gibi komşu milletlerdekini de kabul etmezler. Bu yüzden durumları çok kötü ve yaşama düzeyleri düşüktür. Gıpta edilecek bir şeyleri olmadığı gibi hayvanların kullanıldığı iş alanlarında köle gibi kullanılmaktan başka bir işe de yaramazlar.[3]

Sonra [insandaki] düşünme gücünün etkisi artarak devam eder ve üç, dört ve beşinci iklim kuşağının belirlediği orta kuşakta yaşayanların düzeyine ulaşır. İşte o zaman bu etki kemâle erer. Böylece zekânın, anlayışın, olayları kavrayış ve sanatlara karşı becerinin, ilimlerin inceliklerini ortaya çıkarma ve kültürde genişlemenin tam kıvama geldiğini gözle görürsün. Sonra bu mertebede insanlar arasında farklılaşma gerçekleşerek öyle bir düzeye ulaşır ki, sezgi gücü, düşünme hızı; doğru ve sağlıklı düşünme hususunda, ayrıca meydana geleni iyi bir şekilde değerlendirme ve gelecekten haber verme konularında teker teker gösterilecek kadar farklılaşırlar. Nitekim "Falan kişi keskin zekâlı, falanın sezgi gücü gelişmiş; âdeta ince bir perdenin arkasından gaybı görüyor gibi" denilir.

3 Filozofun amacı, kuşkusuz bir ırkı aşağılamak değil, elverişsiz hayat şartlarında yaşayan, eğitim ve öğretimden yoksun olan toplumların temel özelliklerini vurgulamaktır.

Şair der ki:

Bir keskin zekâlı öngörüsüyle,
Geleceği görür gelmeden önce.

İnsan bu mertebeye ulaşınca, meleklerin mertebesiyle kuracağı ilişki açısından kendi mertebesinin sonuna yaklaşmıştır. Bununla, insânî varlıktan daha üstün olan varlık [türünü] kastediyorum.

Artık insanla melekler mertebesi arasında sadece az bir derece farkı kalmıştır. Biz küçük âlemin [yani insanın] güçlerini bir sıra düzeni içinde anlatırken bu güçlerin birbirleriyle olan ilişkilerini de açıklayacağız. İnsandaki duyu gücünün kendisinden üstün olan güce, oradan da bir başkasına yükseldiğini, derken feleği geçerek ona nasıl uyum sağladığı ve ondan nasıl yardım gördüğünü anlatacağız. İşte o mertebede insanlığın son ufku, değeri ve mertebesinin ne olduğu; Kur'an'daki "Kutsal Ruh" denilen ruhla olan ilişkisi ortaya çıkar. Bu mertebeleri düşünen kimse, bu sayede vahyin [geliş] şeklinden haberdar olur, onu anlar, risâletin değerini ve nübüvvetin yüce derecesini bilir. (...)

Dördüncü Fasıl

Geçen bölümlerde varlığın evrimiyle ilgili anlattığımız tüm hiyerarşiyi anlayıp özümseyen kimse bilir ki, ulaştığımız son mertebe, insanlık değerinin varabileceği son sınır ve en yüce ufuktur. İnsan o makama ulaşınca kendini iki mertebeden (*menzil*) biri karşısında bulur:

O mertebede insan ya doğal olarak sürekli yükselecektir ki, bunun anlamı tüm varlıkların hakikatine erebilmek için kendi gücü ölçüsünde, hayatı boyunca sürekli düşünme durumunda olmasıdır. Böyle davranan kimsenin düşüncesi güçlenir, görüşü keskinleşir; birçok ilâhî hâdiseler (*el-umûru'l-ilâhiyye*), önsel bilgi (*bedâetü'l-ukûl*) denilen bilgiler daha açık olarak ve mantıkî kıyasa gerek kalmadan onun zihninde (*nefs*) parlar. Çünkü mantıkî kıyasa öncül önermelerle ulaşılır; akılda parlayan bu bilgi ise kıyasla elde edilenden daha üstün, daha aydınlık ve daha parlaktır. Ahlâk ve yaşama tarzına geldiğimizde biz bu konuyu daha geniş bir şekilde anlatacağız.

Veya insan o mertebede yükselmeksizin ilâhî bilgiler ona yukarıdan iner; çünkü o bilgilerin o insanla ilişkisi vardır. Bu durum şu örnekle açıklanabilir: İnsan duyu gücünden muhayyile gücüne, oradan düşünme gücüne yükselir; düşünme gücünden de akılda bulunan [ilâhî varlıkların] hakikatini anlama düzeyine yükselir. Şöyle ki, yukarıda açıkladığımız üzere, bu güçler arasında manevî bir ilişki (*ittisal*) vardır, biri ötekinin etkisini kabul edince bu durum bazı mizaçlarda (bazı ruhî yapılarda) tersine dönerek aşağıdan yukarıya çıktığı gibi feyz yoluyla yukarıdan aşağıya da iner. İşte o zaman akıl düşünme

gücüne, düşünme gücü muhayyile gücüne, muhayyile gücü de duyu gücüne etki eder. Bunun üzerine insan aklî varlıkların örneklerini yani varlığın hakikatini, ilke ve sebeplerini, kendisinin dışındaymış (bir ekrana yansımış) gibi görür; âdeta onları gözüyle görüyor ve kulağıyla işitiyor gibidir. Bu durum, uyuyan kimsenin rüyada duyulur nesnelerin örneklerini muhayyile gücünde görüp de onları kendisinin dışında gördüğünü sanmasına benzer. Gördükleri bazen iyi ve gerçekleşen, bazen de ileriye yönelik korkulu rüyalar türündendir. Kimi zaman bu olayları yoruma gerek kalmadan olduğu gibi, kimi zaman da yorumu gerektiren semboller şeklinde görür. Bu kitapta onları anlatmak uzun sürer. İşte kendisine bu güç baskın gelen o uyanık kimsenin [iç âlemine] dalıp gittiği andaki durumu böyledir. [Baskın gelen güç] onu, duyulur nesneleri algılamaktan alıkoyduğundan âdeta onlar gözükmemektedir. Bu durumdayken o, yukarıdan muhayyile gücüne inenleri müşâhede eder, kuşkuya yer kalmayacak şekilde onları görür ve işitir. Zira o olaylar [ve bilgiler] geçmiş ve geleceğiyle bir tek şey hükmünde birlikte bulunmaktadır. Olaylar uyanık olan o kimsenin [muhayyile gücüne] doğup parlar; o da onları geçmişteki gibi gelecekteki halleriyle de müşâhede eder. Onlar hakkında haber verecek olsa doğru çıkar. Hakikat arayıcıları (filozoflar) bunlarla [aklî] bilgileri karşılaştırdıklarında birbirleriyle örtüşür; çünkü ilke ve sebepler bir olduğu gibi sonuç ve varışlar da birdir. Felsefe yapmak suretiyle aşağıdan yukarıya ulaşan bir kimse aynı konuda haber verecek olsa, görüşleri birleşir ve zorunlu olarak biri diğerini doğrular. O kimsenin (peygamber) getirdiğini herkesten çok filozof çabucak kabul eder. Çünkü o hakikatler konusunda ikisi görüş birliği içindedir. Aralarındaki farka gelince, birisi aşağıdan yukarıya, diğeri yukarıdan [aşağıya olmak üzere aynı düzlemde birleşirler]. Nitekim düzlem (*sath*) ile karar kılma arasındaki mesafe birdir; şu var ki, yükselerek karar kılana nisbetle bu mesafeye "çıkış", düzlemdekine nisbetle "iniş" adı verilir. İşte o düzleme yükselen ile o düzlemdekine inenin bilgi ve gözlemlerinin durumu da böyledir. Ancak maddî varlıklar akla yükseldiğinde, aklın onları soyutlayıp basitleştirdiği gibi [ilâhî] hakikatlerin de yukarıdan inince, muhayyile gücünün [özelliğinden] dolayı maddî bir renge boyanması kaçınılmazdır. Aynı şekilde akla ait kavramlar muhayyile gücüne inince, muhayyile onlara uygun maddî sûretler giydirir. İnsan bu durumu müşâhede edince onları düşünür ve doğruluklarından şüphe etmez; nefsi de onları tanıyarak kabullenir. Çünkü o bilgiler nefsin hareketle, düşünüp dolaşmak sûretiyle elde etmek istediği bilgilerdir. Nefis düşünerek o bilgilere ulaştığında onların doğruluğundan şüphe etmediği gibi aynı şekilde o bilgiler düşünmek sûretiyle nefse inerse onlardan da şüphe etmez. Bu geniş bir mertebedir, burada peygamberlerin derece ve mertebeleri farklılaşır. Bazen onlar açık seçik olarak olayları görür, bazen de olay kapalı olup sanki üzerinde bir örtü, onun da ötesinde bir perde varmış da perdenin aralanmasıyla onlara bir ışık parlamış gibi bir durum orta-

ya çıkar. Bizim dünyamızda meydana gelecek olan bozgunculuk ve savaşları [önceden] görenlerin (haber verenlerin) durumu böyledir. Bu kimseler bazen yalnız yüzyıl içinde olacakları görür, bazen bakışları bin yıla ve daha fazlasına uzanır. Her ne kadar dünya ve âhirete (*mebde ve meâd*) ait şeyler peygamberlerin (a.s.) zihninde (*nefs*) açık seçik olarak belliyse de her düzeydeki insanın, onların sözünü anlayıp yararlanmaları ve kendi ölçülerince pay almaları için peygamberlerin sembol ve darbı mesel kullanmaları gerekir. Peygamber birini fazla anlayışlı bulursa, durumuna göre ona daha çok özen gösterir. Nitekim yakînen biliyoruz ki, Hz. Peygamber, müminlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib'e (k.v.) ve anlayış bakımından ona yakın olanlara verdiği bilgiyi, Ebû Hüreyre ve onun düzeyindekilere vermiş değildir. Aynı şekilde o, zeki ve anlayışlı Araplara özel olarak verdiği bilgileri bedevi Araplara ve câhil insanlara vermemiştir. Çünkü ruha sunulan bilgi bedene verilen gıda gibidir; zayıf bedene hazmedemeyeceği kadar fazla gıda verilecek olursa hastalanır, hatta ölümüne sebep olabilir. Ruha (*nefs*) sunulan bilgilerin durumu da böyledir. Biz ilimlerin öğretimindeki tedrîciliği, sütle beslenen çocuğun, uzun zaman zarfında yavaş yavaş sığır etiyle beslenme düzeyine gelişine benzeterek anlattık. Acele edip çocuğu katı gıdalarla besleyecek olursak, bu durum onun ölümüne sebep olur. Anlatmak istediğimiz konuda bu kadarı yeter.

"Jeolojik Zaman ve Tabiat Hatası"[1]

(Ebû Reyhan Biruni)

[Çok yönlü bir bilim adamı olan Biruni (1973-1048), evrenin ve dünyanın yaşının tahmin edemeyeceğimiz kadar büyük olduğu görüşünde idi. Bu sebeple o, Yahudi ve Hristiyanların Tekvin'deki zaman anlayışlarını eleştirerek Kitabı Mukaddes kritiği yapmıştır. Öte yandan gözlemi önemseyen Biruni'nin evrendeki "oluş"a ilişkin söyledikleri evrim tartışması açısından dikkate değerdir.]

(...)

Ehl-i Kitap'tan Yahûdîler, Hıristiyanlar, Mecûsîler ve onların mezheplerinde bu olayın nasıl ve ne zaman olduğu hususunda başka hiçbir tarih konusunda olmayacak şekilde ihtilaf vardır. Yaratılışın başlangıcı ve geçmiş halkların durumlarıyla ilgili bilgiler, aradaki zamanın uzunluğu ve olayların uzak geçmişte vukû bulması, o olayları ve tarihleri akıllarında tutan kişilerin de bunları ezberleyip hafızalarında saklamaktan âciz kalmaları dolayısıyla, efsane ve çarpıtmalarla iç içedir. Nitekim Kur'an'da da "Onlara kendilerinden öncekilerin haberi gelmedi mi? Onları ancak Allah bilir" buyrulmaktadır. Dolayısıyla en iyisi, güvenilir bir kitapta söz edilmeyen olayları veya büyük çoğunluğun güvendiği rivayetlerin dışındaki sözleri kabul etmemektir.

Ünce bu tarihten başlayacak olursak, sözünü ettiğimiz din sâlikleri arasında bu konuda küçümsenmeyecek bir ihtilaf olduğunu görürüz.

(...)

Bu konuda Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki ihtilaf daha da fazla. Çünkü Yahûdîlere göre Âdem'den İskender'e kadar geçen süre 3448 yıl, Hıristiyanlara göre ise 5180 yıldır. Hıristiyanlar, Yahudîlerin İsa'nın gelişini IV Binyıla yani dünyanın yaşı kabul ettikleri yedi bin yılın ortasına denk gelmesi ve Mûsâ aleyhisselamdan sonraki peygamberlerin geliş tarihiyle İsa'nın bakire bir kızdan son zamanda doğumunun örtüşmemesi için bu tarihi düşürmekle suçluyorlar.

1 Metnin alındığı yer: Ebu Reyhan el-Biruni, *Maziden Kalanlar: el-Asar el-Bakiye*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), s. 52, 54, 131-134.

(...)

İmdi; tek başına kişisel müşahedeler ve onlara dayanılarak yapılan kıyaslamalarla insan ömrünün uzunluğu, cüsselerinin iriliği ve olasılık imkanı bulunmayan hususlar tespit edilemez. Bu tür şeyler, değişik zamanlarda ve farklı şekillerde olabilmektedir. Bazıları belli bir zaman diliminde birbirini müteakiben olur ve varlıklarını sürdürdükleri süre zarfında imkan dahilinde değişir. Eğer bunların oluşum süreleri gözlenememişse, insanlar bunu yadırgar ve hatta imkansız kabul ederek reddederler.

Çevrimsel olarak tamamlanan tüm olaylarda bu durum mevcuttur. Örneğin hayvanların çoğalması, ağaçların tozaklaması, tohumların büyüyüp meyveye dönüşmesi. Diyelim ki bir kişi ağaçların durumu hakkında hiçbir şey bilmiyor ve birden yapraklarla bezeli bir ağacın yanına geldi. Kendisine de ağacın nasıl tozaklandığı, nasıl yaprak ve meyve verdiği, bunların rengini nasıl aldığı izah edildi. Yine de o, gözüyle bizzat görünceye kadar bu anlatılanlara inanmayacaktır. Kuzey ülkelerinden gelen birinin kendi ülkesinde hiç görmediği hurma, zeytin ve mersin ağaçlarını, kış aylarında yapraklarını dökmeyen diğer ağaçları gördüğünde şaşkınlığa düşmesinin sebebi de budur.

Tıpkı bunun gibi, zaman zaman çevrimsel bir düzene tâbi olmayan ve tesadüfen görülen olaylar da vardır. O olayların üzerinden zaman geçip geriye onlarla ilgili yalnızca rivayetler kalırsa, siz bu rivayetlerde gerçeklik payı bulduğunuzda ve bunun geçmişte olmuş olabileceğini kabul ettiğinizde, ona inanmak zorundasınız; ama onun nasıl ve neden olduğu konusunda bir fikriniz yoktur.

Bazen anlattığımız şekilde oluşan ama benzerlerinden farklı olarak kural dışı oluştuğu için *tabiat hatası* (غلط الطبيعة - *lusus naturoe*) denilen şeyler vardır.

Yine de ben bu "tabiat hatası" ifadesini kullanmak istemiyorum. Aksine maddenin normal ölçüsünden sapması demeyi uygun buluyorum. Örneğin, tabiat türleri normal hallerinde muhafaza etmesine rağmen, nadiren de olsa herhangi bir hayvanın organları fazla olabilir. Halbuki tabiatta onun herhangi bir organının fazla olmasını gerektiren bir şey yoktur. Bazen de bir hayvanın organlarından biri eksik olabilir. Burada da tabiatta onun eksik organını tamamlayacak bir şey yoktur. Herhangi bir organının fazla veya eksik olması, onun özelliğini değiştirmez ve imkan dahilinde fonksiyonlarını icra eder.

Sabit b. Sinan b. Sabit b. Kurra, kaleme aldığı kroniğinde bu konuda bir örnek sunmaktadır. Anlattığına göre Sürremenraa yakınlarında yumurtadan normal şekilde çıkmış bir Hint tavuğu görmüş. Fakat tavuğun tepesinde iki gagası ve üç gözü varmış. Yine onun anlattığına göre emirlik yaptığı günlerde Tüzün'e yüzü insan yüzünü andıran ölü bir oğlak getirilmiş. Tek gözlüymüş;

dişleri ve çenesi de tıpkı insanoğlununki gibiymiş. Ayrıca alnında da kuyruğa benzer bir şey varmış. (...)

Tabiatın yaratıcı gücünün, üzerine aldığı bir işi tamamlarken, bulduğu maddeleri ortadan kaldırmadığı muhakkak. Eğer madde yeterinden fazlaysa, tabiatın yaratıcı gücü faaliyetini iki misline çıkarır ve bazen birbirine yakın ama farklı varlıklar -örneğin ikizler-, bazen Aramı kardeşler gibi birbirine bitişik varlıklar, bazen de verdiğimiz örneklerde olduğu gibi birbirine geçmiş, birbirine karışmış varlıklar yaratır. Bu çift yaratılmanın farklı şekilleri insanlar gibi diğer hayvanlarda da görülebilir. Örneğin bazı deniz balıklarının karnı yarıldığında içinde bir benzeri bulunur ve kimi zaman bu çift yaratılma durumu daha fazla sayıda da olabilir. Bu tür olaylara bitkilerde de rastlanır. Birbirine bitişik meyveler veya aynı kapçık içinde sayılan birden fazla olan taneler; birbirinin içine girmiş turunçgiller görebilirsiniz.

Darwin'den Sekiz Yüz Yıl Önce Biruni'nin Farazî Darwinizmi Üzerine[1]

(Jan Z. Wilczynski)

Miladi 973-1048 yılları arasında yaşayan Ebu el-Reyhan Muhammed İbn Ahmed el-Biruni'nin ismi tüm Arap ve Hint bilimciler tarafından iyi bilinmiş olsa gerek; fakat onun ismi biyoloji tarihinden bahseden hiçbir bilimsel eserde bulunamamaktadır.[2] Bu durum, 11. yüzyılın başlarında Biruni'nin ilgi ve uzmanlığının merkezinde esas olarak astronomi olması ve Hindistan sınırında yaşayan biri olarak Hindu dilinin kontrolü için Arapça konuşan milletlere Hindu dilinin bilgisini açıklamaktaki arzusu oldukça anlaşılabilirdir.

T. I. Rainow oldukça yakın bir zamanda, Biruni'nin aslında Hint düşüncesinin bütün alanlarının tarihine adanmış olan *India* [*Hindistan*]3 isimli iyi ve önemli çalışmasında herhangi bir kişinin doğal seçilim teorisinin yayımlanmasından sekiz yüz yıl önce Darwinizm teorisinin bütününün açıklanmış olduğunu bulabileceğine dikkat çekmiştir.

Rainow'un çalışmasında[4] konuyla ilgili alıntı şöyle geçmektedir:

> Böylece, modern dillerde Biruni'nin bu düşüncesine [bu makalenin ilerleyen kısımlarında alıntının tümü görünecektir] şöyle ifade edebiliriz: Doğa, diğerlerini imha ederek en yeterli ve en iyi şekilde uyum sağlayan varlıkların doğal seçilimini uygular. Bu durum çiftçi ve bahçıvanların uyguladığı yönteme benzer şekilde ilerler.

1 Çev. Harun Ünver, Esra Tellioğlu Ünver. Metnin alındığı yer: *J. Z. Wilczynski*, "On the Presumed Darwinism of al-Beruni Eight Hundred Years before Darwin", *Isis*, 50, 1959: 459-466.

2 Danneman, Radl, Singer, Nordenskiold, O'Leary.

3 *Alberuni's India* [*Biruni'nin Hindistan'ı*]. M.S. 1030 civarında Hindistan'ın dini, felsefesi, edebiyatı, coğrafyası, kronolojisi, astronomisi, gelenekleri, kanunları ve astrolojisi hakkında bir açıklama. Notlar ve indekse sahip İngilizce edisyonu. Dr. Edward Sachau tarafından hazırlanmış iki cilt. (Londra: Trübner and Co., 1887).

4 T. I. Rainow, *Wielikije Uczenyje Usbecistana* (IX-XI bb), [Özbekistan'ın Büyük Âlimleri (IX-XI yüzyıllar)], Taşkent: Ousphan Edisyonu, 1943, s. 62.

> Darwin'in, yaşam için mücadele eden ve en uygun olanın hayatta kalması şeklinde gerçekleşen doğal seçilimle ilgili büyük fikrine, Darwin'den yaklaşık olarak sekiz yüz yıl önce Biruni tarafından ulaşıldığını görüyoruz. Biruni'nin sadece genel hatlarıyla ortaya koyduğu bu fikir, oldukça ilginç bir şekilde Darwin'in ortaya koyduğu ile metot ve anlam yönünden benzerdir. Darwin, bildiğimiz gibi hayvan besleyicileri tarafından uygulanan yapay seçilim metodunu gözlemleyerek doğal seçilimi keşfetmiştir.

Bu yazı, böyle bir iddiayı doğrulama ve Rainow'un çalışmasında bize verdiğinden daha fazla belgeye dayalı bir sunum yapma girişimidir.

1

Hiçbir şüphe yok ki Darwin, Biruni'nin çalışmasına aşina değildir; hatta onun varlığından haberdar bile değildir. *Türlerin Kökeni*'ne giriş oluşturan seleflerine adadığı Tarihsel Taslakta veya doğal bilimimizin kaynaklarıyla ilgili bilgilerin toplandığı *Bitki ve Hayvanların Evcilleştirme Altında Çeşitlenmeleri*'nde ondan bahsetmemiştir. Biruni'nin çalışması, Her Majesty's Indian Office tarafından Darwin'in ölümünden beş yıl sonraya denk gelen 1889'da basıldığı için Darwin'in bundan bahsetmesi beklenemezdi. Daha ötesi biz Darwin'in *Otobiyografi*si'nden ve bunun yanı sıra diğerlerinin ortak fikirlerinden biliyoruz ki, Malthus'un *Nüfus Üzerine Deneme*si, Alfred Wallace'ın benzer çalışmasını etkilediği gibi Darwin'in kendi teorisini kavramsallaştırmasında da doğrudan belirleyici bir rol oynamıştır.

Biruni'nin çalışmasında, onların isimlerinden çeşitli durumlarda bahsetmesine rağmen, gelecekteki evrim teorisi alanında ilk adımları atan Heraklit, Empedokles veya Aristoteles gibi Yunan filozoflarından muhtemel bir etkinin belirtilerine rastlamıyoruz. Ya da Hint felsefesinden -ki bu felsefenin evrimin problemlerine olan ilgisi daha sonraları başlamıştır, muhtemelen 16. yüzyıldan önce değildir- herhangi bir etkiyi tespit edemedim.[5]

2

"Vasudeva ve Bharata'nın Savaşları Üzerine" başlıklı, mitolojik zamanlara kadar uzanan, Hindistan tarihinin önceki dönemlerinin karakteristiğinin ve kronolojisinin ele alındığı çeşitli bölümlerle devam eden 47. Bölümde, Darwinizme benzeyen görüşlerin Biruni tarafından açıklandığını görüyoruz. Bu bölümler, "Altın Çağ" olarak adlandırılan insan topluluğundaki genel uyum dönemini resmeder.

---

5 Bkz. Paul Masson-Oursel, *Esquisse d'une Historie de la Philosophie Indienne* (Paris: Geuthner, 1923), ve E. Radhakishnan, *Indian Philosophy* 2 cilt (Londra-Kalküta, 1953).

Büyük ihtimalle bu altın çağdan sonra Hindistan'da meydana gelen ihtilafın tanımlanmasına dair giriş, bir sayfadan[6] fazla yer tutmaz ve basitçe bu mücadelelerin niçin meydana geldiğine dair natüralist bir yolla açıklama girişimi olarak görülebilir. Bununla birlikte bu açıklama, yalnızca insanlık tarihi üzerine kurulu değil, aksine dünyanın tamamındaki doğal süreçlere ilişkindir. Bu süreçlerin dört farklı fenomenle ilgili olduğu söylenebilir:

1. İlk paragraf dünyanın sınırlı alanındaki sabit, sınırsız aşırı çoğalmayla ilgilidir. Bu metin şöyle devam eder:

> Dünya hayatı ekme ve üremeye bağlıdır. İki süreç de zamanla artar ve bu artış dünyanın sınırlı olmasına karşın sınırsızdır.

Bir kimse, muhtemelen bunun doğum oranlarının artışı ve varlık araçları arasındaki orantısızlık üzerine olan Malthus'un temel fikriyle ilgili olduğunu kabul edebilir.

2. İkinci paragraf bu prensibin canlı varlıklar üzerine özel bir söylemle yapılan bir uygulamasını verir.

Türler tamamen belirginleştikten sonra, kendi genişlemeleri maksadıyla mümkün olan en geniş alana yayılmak için gayret eder. Bu metin şöyle devam eder:

> Bitki ve hayvanlardan bir sınıf, yapısında daha fazla artış göstermediğinde ve onun özel bir çeşidi kendi başına *tür* olarak kurulduğunda ve o türün herhangi bir bireyi, basitçe bir seferde meydana gelmediğinde ve yok olmadığında, aksine kendisi gibi veya değişik türde varlıkları beraber ürettiğinde ve bu, bir seferde değil pek çok seferde olduğunda, daha sonra bu bitki ve hayvanların münferit türleri, dünyayı işgal etmeyi ve kendi kendine yayılmayı ve bulabildiği kadar fazla alan üzerinde çeşitlenmeyi arzular.

3. Üçüncü paragraf birinin yapay seçilim fikrini keşfedebileceği ziraatçıların yönteminin tanımını içerir:

> Çiftçi ihtiyaç duyduğu kadarının büyümesine izin vererek ve geri kalanını atarak mısırını seçip ayırır. Ormancı diğerlerini kesip atarken mükemmel olduğunu düşündüğü dalları bırakır. Arılar kovanlarında çalışmayarak yalnızca yemek yiyen kendi türlerini öldürürler.

Bir kimse Biruni'nin bu defa hususi olarak insan medeniyetini ele alan, ayrışmaya maruz kalmamak ve sabit ilerleyişi tatmak amacıyla insan toplumlarında olması gereken koşullar hakkında yazdığı daha uzak bir bölümdeki çalışmasının İngilizce tercümesinde, ikinci defa "seçilim" kelimesi ile karşılaştığımızı bu paragrafın kenarında bu alıntılara ekleyebilir.

6 *India*, ed. cit., I, 400 (Arapça orijinalde 200. sayfaya denk gelir.).

> ... insanlar yaşam koşullarında farklı olacaktır... bu farklılık dünyanın düzeninde temellendirilmiştir.... Medenî insanların birbirleriyle yardımlaşması, onlar arasında kesin farklılıklar farzeder. Sonuç olarak biri diğerine ihtiyaç duyar. Aynı prensibe göre, Tanrı dünyayı kendisinde pek çok farklılıklar barındıran şekilde yaratmıştır. Bu yüzden her bir ülke birbirinden farklılıklar gösterir. Biri soğuk olur, diğeri sıcak; biri iyi toprak, su ve havaya sahiptir, diğeri acı tuzlu bir toprak, kirli ve kötü kokan bir su ve sağlıksız havaya sahiptir. Bu türler arasında hala pek çok farklılıklar vardır. Bazı durumlarda bütün çeşitlerin avantajı çok olur, bazı durumlarda ise az. Bazı bölümlerde bu periyodik bir şekilde fiziksel felaketlere dönüşür. Diğerlerinde ise onlar tamamen bilinmezdirler. Tüm bunlar medenî insanların, şehirlerini inşa etmek istedikleri yerleri dikkatli bir şekilde seçmelerine sebep olur.[7]

Tabiki bu bölüm aynı zamanda yapay seçilim fikrinin habercisi olur ve bütün bunlardan daha ilginç olanı Biruni'nin çevresel farklılıklar ve onu yöneten yaşam koşullarından bazı boyutlarıyla yabani doğada benzer bir seçilim olduğu anlayışından haberdar olduğu üzerine kuruludur. Bu seçilim işlemi birinci cildin 400. sayfasının dördüncü paragrafında göreceğimiz gibi göz önünde bulundurulmuştur.

Ayrıca o şöyle yazarak Hint toplumunun kastlara bölünmesi ile alakalı kıyaslanabilir farklılıkları gözlemler:

> Nüfustaki bu sınıflar veya kastlar cins içindeki tür gibi birbirinden ayrı alt bölümlerdir: Brahman, Kşatriya, Vaşya, Sudra, bazıları bölümlere ayrılmaya devam eder.

Bu bölüme o hemen şunu ekler: "Biz Müslümanlar tamamen bunun karşısındayız... takva hariç tüm insanların eşit olduğunu kabul ederek."[8] O, benzer bir bakış açısını Hint literatüründe de bulur. Örneğin, Hint kastlarının var oluşunu ve onlar arasındaki –sosyal, hukuki aynı zamanda kültürel- eşitsizliğin sonuçlarını vurgularken Biruni, kalbî tatmin duymaksızın Vasudeva tarafından iletilen bilge bir Brahman'ın sözlerini alıntılar:

> Bu akıllı insanın yargısında, Brahman ile Kandala [en alt kast] eşittir, arkadaş ve düşman da, inançlı ve kâfir de, hatta yılan ve çakal bile.[9]

Daha da ötesi felsefî genelleme yoluyla şöyle der:

> İzin verilmiş veya yasaklanmış olsa da bütün her şey bir ve eşittir. Onlar, yalnızca zayıflık ve güç bakımından farklılaşır. Kurt

7 Age, II, 145-146.
8 Age, I, 100.
9 Age, II, 137-138.

> koyunu parçalama gücüne sahiptir, bu sebepten koyun kurdun yemeğidir, çünkü birincisi ikincisine karşı koyamaz ve onun avıdır.

Hemen ardından şöyle açıklar:

> Bununla beraber Brahman ve Kandala'nın kendisi nazarında eşit olduğunu söylediği böyle bir dereceye eriştiğinde, bu görüşler akıllı insana sadece bilgi vasıtasıyla gelir. Eğer o böyle bir durumdaysa onlardan uzak kaldığı derecede bütün diğer şeyler ona eşit olacaktır.[10]

Ona yol gösteren Hindu yaşamı üzerine gözlemleriyle alakalı insan medeniyeti hakkındaki mütalaaları sonlandırmak için Biruni, gelecek için ideal bir tür kural olan aşağıdaki alıntıyı yapar:

> Niyetlenilen şey dünya medeniyetiyse ve onun yönelimi, kötülüğü bastırmak için kavgamız olmadan ilerleyemiyorsa bu, fiil yapma ve savaşma zekâsı olan bizlerin görevidir. Bu bizde eksik olana bir son vermek amacıyla değil de hasta olanı iyileştirmek ve yıkıcı unsurları dışlamak amacıyla zorunludur

4. Son olarak 400. sayfadaki dördüncü paragraf, "Doğa"da ne olduğunu gösteren belki de en az başarılı olan girişimi gösterir. Burada Darwin'in doğal seçilim fikrinin bazı önsezileri tespit edilebilir. Şöyle geçer:

> Doğa benzer yöntemlerle ilerler; tıpatıp aynı bütün durumlardaki eylemleri arasında farklılık olmaz. O, bir ağacın yapraklarının ve meyvelerinin yok olmasına izin verir, böylece doğa ekonomisi içerisinde üretmeye niyetlendikleri bu sonucun farkına varmayı önler. Diğerleri için yer açmak amacıyla onları çıkarır.[11]

Bu düşüncelerle yazarın dünyadaki insanlığa ne olduğuna dair natüralist yorumuna son verdiği görülüyor.

Bu genel soruya geçerek şöyle der:

> Eğer türlerin çok fazla artmasından ötürü dünya yok olduysa veya yok olmaya yakınsa dünyanın kural koyucusu-kural koyucuya sahip olduğu için- her şeyi kapsayan ilgisi dünyanın her bir parçasında görünür- çok fazla sayıda olanı azaltma ve kötü olanın hepsini söküp atma amacıyla ona bir elçi gönderir.

Fakat bu neredeyse tamamıdır. Sayfa 401'e[12] Sachau tarafından yapılan açıklayıcı nottan Vişnu-Purana kitap 5 bölüm 3'te bize anlatılan Vasudeva veya Krişna olan ilahi elçinin doğumunu öğreniyoruz.

10 Age, II, 153.
11 Age, I, 400.
12 Age, II, 355.

India [*Hindistan*]'nın 47. bölümünün kalan sayfaları, türleşme sürecindeki söylemlerden fazlasını içermez ve bizi tekrar nüfustaki geniş artışı azaltmak hedefiyle insanları savaşa teşvik için İlahi olan tarafından dünyaya gönderilen özel elçilerle (yani demiurglar) ilgili mitolojik geleneklere geri götürür. Bundan sonra cennetin gelmesi beklenir.

Bölümün bu kısmı kitlesel çocuk katliamı ile onun sebep olduğu kötü değişim ve sonrasında sadece "beş kardeşin" hayatta kaldığı bitmez tükenmez kardeş katli ile ilgilidir. Fakat bu katliam da esasında birinin kendi belinde taşıdığı bir kızartma tavasından dolayı aralarında çıkan tartışmalardan ötürü nihayetinde bunları perişan eder. Bundan sonra kızartma tavasının ezilmesi ile üretilen demir parçalarından, belki de hayatın daimi yenilenmesini sembolize eden çalılar ve ağaçsı bitkiler kontrolsüz bir şekilde büyümeye başlar. Sonunda yalnızca hayatta kalan kardeş (en uygun olanı kastetmiş olamaz mı?) sadece bir Brahman'ın hata yapmasına sebep olan tek bir yalan söylediği için cehenneme mahkûm edilmiştir. Sadece bu son hayatta kalan cehenneme gireceğini anladığında, kendisini aslında en nihayetinde gireceği cennete geri almaları için Tanrı'nın görevli meleklerine yalvarması kaçınılmazdır.

Gerçek bir devrim olmasa bile, bizim bakış açımızdan binlerce yıldır (Hindu astronomisinde ve Biruni'nin çalışmalarında kesin hesaplanması çok karışık olan) işkence görmüş bu insanların geçirdiği içsel değişim, Hindu halkının eski mitolojik inançları ile daha saçma bir astrolojik veri karışımını temsil eder.

Biruni'nin çalışmasında biz hala insanlığın kaderinin yarı-Darwinci yorumu için kolayca temel alınabilecek bir antik devrimle ilgili ilginç alıntılar buluruz ve Rainow'un da bu şekilde anladığını düşünebiliriz. Hindu geleneğinde insanlık tarihinin dört devre ayrılabileceği görülür. Bu dört devir de İyilik, Düzenlilik, Sevgi ve Dürüstlüğün devam ettiği tedrici fakat daimi bir şekilde Kötülük, Sahtekârlık ve bütün mücadele türleri lehine geri çekilir. Bu devirler jeolojik kronolojinin düzenine zıt olan bir duyguya tekabül edebilir. Çünkü o devirler Dörtlü Çağ (burada en eski altın çağla özdeş) Üçüncü, İkinci ve Birinci (sonuncusu en modern ve mücadele dolu) ya da Hindu okumalarında Kritayuga, Tretayuga, Dvapara ve sonuncu olan Kaliyuga ismini taşır. Biruni, *Vişnu-Dharma*'dan son sahneyi tanımlayan şu alıntıyı yapar:

> Tanrı konuşur... şöyle devam eden kelimelerle: Kaliyuga geldiğinde Buda'yı gönderirim... yaratılmışlara iyiyi yayması için. Ama ondan sonra kırmızı giyen Muhammira [Sachau'nun açıklamasında Budist papazların kırmızı-kahverengi giysilerine işaret eder]... onun getirdiği her şeyi değiştirecek

Brahmanların saygınlığı kendi hizmetçileri olan Sudraların onlara saygısızlık ettiği ve Sudra ve Kandala'nın hediye ve sunuları kendileriyle paylaştığı bir seviyeye inecek. İnsan tamamen korkunç ve günah dolu suçları işle-

mekten kaçınmadan suç ve yağma ile mal toplamakla meşgul olacak. Bütün bunlar küçük olanların büyük olanlara karşı, çocukların ebeveynine karşı ve kölelerin efendilerine karşı isyanıyla sonuçlanacaktır. Bu kastlar bir diğerine karşı kargaşa içinde olacak, şecereler karışacak, dört kast kaldırılacak ve pek çok din ve tarikat var olacak... Tapınaklar yıkılacak okullar boşalacak. Adalet gidecek krallar baskı ve yağma, soyma ve yıkmadan başka bir şey bilmeyecek sanki onlar, günahlar (hepsi için bir karşılık vardır) karşısında hayatın ne kadar kısa olduğunu fark etmeyerek insanları geniş kapsamlı umutlara aptalca bir düşkünlükle sömürmek isterler. İnsan zihni bozulacak daha da ötesi öldürücü hastalıklar yayılacak.[13]

Başka bir bölümde Muhammira diye isimlendirilen ifadeyi buluruz:

> ... insanları hileyle kötü yola sevk eder... [insanlar] farklı uzunluklarda yaşar ve onlardan hiçbiri bunun ne uzunlukta olacağını bilmeyecek... Dindar hayattan kopacak ve uzun bir hayatı olmayacak ancak kötülük yapan ve dini reddedenler uzun ömür sürecek. Sudralar [bizim hizmetli, işçi ve dilencilerimize tekabül eden Hindu toplumunun en düşük kastı] kral olacaklar ve kendilerine keyif veren diğerlerini açgözlü kurtlar gibi soyacaklar. Brahmanların işleri aynı türden olacak [bundan evvel olduğu gibi], fakat çoğunluk Sudralar ve haydutlar olacak. Brahmanların kanunları kaldırılacak... Onların hepsi için aynı (ahlaksız) karakter oluşacak. Bu yüzden her dilek bahşedilecek, küçük erdemler büyük ödüller kazanacak ve onur ve saygınlık küçük ibadet ve hizmetlerle elde edilecek.
>
> En nihayetinde, yuganın sonunda, kötülük en yüksek seviyeye ulaştığında Brahman yani Kali'nin oğlu Garga ortaya çıkacak. Ondan sonra yuga dönemi, dayanılmaz bir güç bahşedilen ve herhangi bir silahı kullanmada diğer herkesten daha üstün yetenekli olarak anılacak. Sonra o, kılıcıyla daha önce kötü olan her şeyi iyi yapacak, insanların saflığı bozan şeylerinin dünyasının yüzeyini temizleyecek ve yeryüzünü onlardan temizleyecek. Üreme amacıyla saf ve dindar olanları toplayacak [bu insan neslini iyileştirmenin -öjeniğin- ilk ve en eski izi değil midir?]. O zaman Krita-yuga onların çok ötesinde yatar, zaman ve dünya saflığa, mutlak iyi ve mutluluğa döner.[14]

Antik mitolojik inançlar ve tarihi verilerle, Rainow'un şu anda Sovyet düzeni altında olan kendi ülkesi Rusya'da gerçekleşen tarihi olaylar arasında benzerlikler kurması çok zor bir yorum değil midir? Muhtemelen, Bolşevik biliminin, politik inançlarının köşe taşı olarak (kesinlikle sadece tuhaf bir yanlış anlama yoluyla) düşünmeyi kesmediği Darwin'in doktrininin temel öncülle-

13 Age, I, 380-381.
14 Age, I, 381-382.

rini bulma girişiminde, Rainow'un dikkatini çeken terk edilmiş ve nüfustan arındırılmış bir Bolşevik yeryüzü cenneti değil midir?

Biruni'nin *India* [*Hindistan*] adlı eserinde Darwin'in teorisinin habercisi olacak bazı sebepler bulunduğunu görürüz. Tarihi perspektife bakıldığında onlar, kendilerini tamamen anakronist olarak açığa çıkarırlar.

3

Aslında bu doktrinin bütün uzak gelişimlerinin ışığında Biruni'nin doğal seçilimin zayıf embriyonik fikrinin önerildiği prototipe bakıldığında onun durumunun kendisinden sonra gelip de evrim fikriyle herhangi bir bağlantıdan tamamen yoksun olanlardan ayrılmış olduğu görünür. *India* [Hindistan] eserinin birinci cildinin 2'den 12. bölüme kadar kelimenin (bazı filojenetik imaların imkânlılığıyla ilgili bile olsa) tamamen biyolojik anlamıyla ilgili evrim fikrinin hiçbir izi bulunmaz. *Chronology* [*Kronoloji*]*15* adlı çalışmasından Carra de Voux'un Fransızca olarak alıntıladığı kararlı bir ifade bile bulabiliriz: "La nature conserve les genres et les espéces tels qu'ils sont... fondés sur les lois géométriques." [Doğa cinsleri ve türleri olduklari halde geometri kurallarına uygun olarak- muhafaza eder.][16]

Onun, ona göre doğa kanunlarının bile üstünde, fiile geçen bir Tanrı'ya olan katı inancında veya genel olarak farklı bitki ve hayvan şekillerinden geçerek mesele içerisinden akan, onların canlanışının meydana gelişine uygun olarak, onlar içerisinden çıkan bir ruhla, yani *Purusha*yla, istila edilmiş olarak, doğanın temsilinde herhangi bir doğal evrim fikrinin izini de bulamayız. Bu en sonunda, işlenmiş günahların ahlaki karşılığı olarak Hindu filozoflar tarafından en tipik yol olarak anlaşılan genel ruh göçü sürecine götürür. Bu karşılık Ruhun mutlak özgürlük durumuna ulaşması için gereklidir. Son bir söz olarak hemşerisi Ebu Yakup Sicistânî'nin ruh göçünün asla türlerin sınırlarını aşmayacağı görüşünü alıntılar. Ruh göçü sırasında "türler korunmuştur... ruh göçü tek ve aynı tür içinde ilerler, asla sınırları aşmaz ve diğer türlere geçmez."[17]

Buna ek olarak *India* [*Hindistan*] eserine bakıldığında onun botanik ve zooloji alanlarındaki bilgisi şaşırtıcı biçimde çoktur. Olağanüstü merakın olağan dışı görünümlerini kendisine sunduğu sürece onlara ilgi gösterir. O, böylece Hinduların "bitkiler karar verme açısından kendileri için yararlı olan ve kendileri için zararlı olan arasında ayrım yapabilme yetisine sahip olduğu için hayvanlar gibidir."[18] inancını alıntılar. Fakat o şu bölümle yaşayan canlıların Hindu sınıflandırmasındaki kendi tartışmasını kısıtlar:

15 *Chronology*, I, 290.
16 Bernard Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam* (Paris: Payot, 1954), II, 149.
17 *India*, I, 65.
18 Age, I, 43.

> ...onların üç sınıfı vardır: Ruhsal olanlar en yukardadır, insan ortada, hayvanlar ise en aşağıdadır. Onların türleri on dörttür. Bunların sekizi ruhani varlıklara aittir [burada onların sayımı devam eder]. Bunların beş türü hayvanlardır -sığırlar, vahşi hayvanlar, kuşlar, sürüngen şeyler ve büyüyen şeyler yani ağaçlardır. Son tür insan tarafından temsil edilir.[19]

Bundan sonra o, "onların [Hindu] şeyleri sayımında çokça keyfilik olduğunu ekler. Onlar isimlerin sayısını kullanır veya icat eder ve onları kim engelleyebilir ki?" fakat Grek ve Arap doğa tarihlerinden hiçbir kelime eklemez.

Bunun yerine onun ilgisi, zamanında[20] Hindistan'da ortaya çıkan bazı olağandışı hayvanların tanımına veya hayvanların dövüştüğü ya da seviştiği turnuvaların bulunduğu Hindu halkının değişik milli bayramlarına yöneliktir.[21] Her ne olursa olsun yüksek şiirsel atmosferine karşın bunların hepsi hayat için mücadelenin ciddi nedenlerinden veya herhangi evrimsel süreçlerden oldukça uzaktır. Biruni bizzat genel ciddiyetiyle bütün tanımlamalarda "öz yerine kabukla uğraşmaktan" daha fazlası olduğunu gösterir. Bu Biruni'nin evrimin veya hayvanların ve insanların ilerlemeci bir gelişim problemlerini ciddi olarak ele almadığına diğer bir kanıttır.

Özetle, kendi çapında olağanüstü bir iş olan Biruni'nin *India* [*Hindistan*] adlı eserinde, Darwin'in gelecekteki doktrininin temel ilkelerine benzeyen bazı görüşlerin bulunabileceği inkâr edilemez sonucunu çıkarabiliriz. Onlar aslında muğlâk ve tesadüfîdir, en azından tutarlı bir teori oluşturmazlar ya da Biruni bizzat farkına varmaz veya onların biyolojik bir anlamla ilgili olabileceği yönüne olası bir önem atfetmez.

---

19 Age, I, 89.
20 Bkz. Samhita'dan iktibas edilen Vahamira'nın masalları, bölüm 12, önsöz.
21 Age, I, 203-204.

Tabiî Cismânî Varlıklardan Bedenin Oluşumu Hakkında[1]

(İhvân-ı Safâ)

[Onuncu yüzyılda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ topluluğu, 52 risâle bırakmışlardır. Bu risâleler, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ* adıyla günümüze kadar ulaşmışlardır. İhvân-ı Safâ topluluğunun üyelerinden sadece beşinin ismi bilinmektedir: Ebu Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebu Ahmed Muhammed el-Mihrecânî (veya Nehrcûrî), el-Avlî (Avfî) ve Zeyd b. Rufâ'a.

Çevirmen, Mustakim Arıcı, *Necmettin el-Katibi ve Metafizik Düşüncesi* adlı oldukça başarılı eserin yazarı. Arıcı, hâlen İstanbul Üniversitesinde görev yapmaktadır.]

Yirmi Üçüncü Risâle

"(...) Bârî Teâlâ bedeni yaratıp onu düzelttikten (*sevvâhâ*) ve ona ruhundan üfleyip hayat verdikten sonra, nefsi ona yerleştirdiği (*eskene fîhî*) ve ona öncelik verdiğinde (*evlâhu*) ve bedenî yapının aslı, onun bölümlerinin bir araya getirilmesi ve organlarının uyumu taş, toprak, kerpiç, kireç, kum, tahta, kereste, demir ve benzeri muhtelif şeylerden oluşan bir şehrin yapısı gibi olduğunda onun binasını dikti, yapısını sağlam ve muhkem kıldı.

(...) Bunun gibi Allah Teala bedeni oluşturmak (*terkîb*) istediği zaman (işe) başladı ve önce, birbirlerine üstün gelme mücadelesinde olan dört ayrı niteliği benzersiz olarak var etti. Sonra onlardan iki ayrı çifti karıştırdı ve bunların asıllarından kuvvetleri birbirine uyumlu, nitelikleri insicam içinde olan dört unsuru bir araya getirdi (*ellefe*). Sonra bünyenin aslı olan dört unsurdan insan bedenini oluşturdu (*essese*). Sonra nitelikleri birbirlerine zıt ve kuvvetleri birbirlerine uyumlu olan dört sıvıdan insan bünyesini oluşturmaya başladı. Sonra bu dört sıvıyı birleştirdi ve bunlardan da vücut yapısının teme-

1 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Sâfâ ve Hullâni'l-Vefâ*, thk. Ârif Tâmir, (Beyrut, Paris: Menşûrât-ı Uveydât, 1995), II, 293-294.

li olan, şekilleri birbirinden farklı dokuz cevheri (kemik, beyin, sinir, damar, kan, et, deri, tırnak, kıl) yarattı (*halaka*). Sonra bunları bir araya getirdi ve bu dokuz cevherden bir düzene göre *(bi hindamihâ)* birbirine geçmiş on katmanı (baş, boyun, göğüs, karın, döl yatağı, mafsal boşluğu, kalça, baldır, bacak ve ayak) oluşturdu. Sonra bu on tabakaya uyumlu çiftler halinde iki yüz kırk sekiz kemiği dayayıp yasladı. Sonra bunları birbirine çiviledi, iplerini uzattı; ve eklemleri, tel gibi birbirine dolanmış, içleri dolu halde uzanan yedi yüz elli sinir şeklinde bağladı. Onu harap olma ve eksiklikten uzak bir şekilde sınıflara ayırdı. Sonra onun yuvalarını ölçülü olarak oluşturdu (*kaddere*); saklama yerlerini böldü ve türü ve renkleri farklı cevherlerle dolu bir halde yapılmış on bir saklama yerini (*hazâin*, beyin, omurilik, akciğer, kalp, karaciğer, dalak, safra kesesi, mide, bağırsak, böbrek, yumurtalık) yerleştirdi. Yollarını (atardamarlar) çizdi ve yardı, kapıları (ağız, gözler gibi on iki delik) açtı. Bunlardan pınarlar çıkardı. (...) Sonra bu şehirde yedi idareciyi (besleyici, musavvir, büyüyen, hazmeden, çeken, iten ve tutan güç) hakim kıldı ve bunlara da beş bekçiyi (işitme, görme, duyma, tatma, dokunma) vekil yaptı. Sonra bu şehri iki ayak üzerine kaldırdı, iki kanadı olan elleriyle onu altı yöne hareket ettirdi. Sonra onu üç kabileye (şehvânî, hayvanî ve natık nefis) böldü. Sonra onlara bir önderi baş yaptı ve kendisinde olan şeylerin isimlerini öğretti, onları korumasını ve yönetmesini emretti. Ve (Allah) dedi: 'Onlara isimleri öğret'.[2] Diğerlerine de ona itaati emretti ve şöyle buyurdu: 'Adem'e secde edin, ve meleklerin hepsi secdeye kapandı; ancak İblîs isyankarlık etti ve kibirlendi'"[3]

Otuz Dördüncü Risâle: Akıl ve Nefis Sahibi Varlıklarla İlgili Olarak Filozofların "Âlem, İnsan-ı Kebirdir" Sözü Hakkında[4]

"(...) Ay feleğinin altındaki bu varlıkların, var oluş ve bekâ hususunda da bir düzen ve sıraları (*nizâmen ve tertîben*) vardır. Bu varlıklar, sayıların sırası ve feleklerin derecesinde olduğu gibi sondakiler, öncekilere bitişik bir halde bir kısmı diğerinin altında sıralanır. Bu, şu anlama gelir: Âlemdeki varlıklar, nihayetinde birbirinin ardından gelen kuşaklar (*muhîtât*) halindedir ki bunlar on bir küredir. Bu kürelerin dokuzu felekler âlemindedir ve bunların ilki felek kuşağından olup, sonuncusu ay feleğinin bitimine doğru uzanır. *es-Semâu ve'l-âlem* risalesinde açıkladığımız gibi bu dokuz feleğin sonuncusu, ilkine bağlanır. On bir feleğin ikisi ay feleğinin altındadır, bu ikisi, ateş ve hava küresi ile su ve toprak küresidir. Bu iki küre de dört unsura ayrılmıştır; bun-

2 Bakara, 2/33.
3 Sâd, 38/73-74.
4 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Sâfâ ve Hullâni'l-Vefâ*, thk. Ârif Tâmir, (Beyrut, Paris: Menşûrât-ı Uveydât. 1995), III, 183-187.

ların ilki yanma halindeki ateş olan esîrdir, bunun altında akıcı bir cisim olan hava gelir, onun altında soğuğun ileri derecesinde olan zemherîr ve onun altında da rutubet halinin ileri derecesinde olan su gelir. Daha altta kuruluğun ileri derecesinde olan toprak gelir. Bu dört unsurun tam halleri her birinin merkez noktasında yer alır ve sonuncusu, ilkiyle bağlantılıdır, *el-Kevn ve'l-fesâd*'da açıkladığımız üzere bunlara ait parçalar yekdiğerinin sahasında olamaz.

Oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların (*kâinât*) tikelleri madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Felekler ve unsurlardaki gibi, bunların da sondakinin ilkiyle bitişik halde olduğu bir düzen ve sıraları vardır. Bunun açıklaması da şöyledir: Madenlerin ilki toprakla, sonuncusu da bitkilerle bitişiktir. Bitkilerin sonundaki hayvanla bitişik, hayvanların sonundaki de insanla bitişiktir. İnsanların en üst mertebesindeki (*âhiruhû*) ise meleklere bitişiktir. *er-Rûhâniyyât* risalesinde belirttiğimiz gibi meleklerin de sonuncusundan ilkine kadar aralarında bağlantının olduğu derece ve makamları vardır.

Bu fasılda oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklardan dördü olan madenler, bitki, hayvan ve insan[5] arasındaki derecelerden (*merâtib*) söz etmek istiyoruz: Madenler dikkate alındığında görülecektir ki bunlar, ya kireç gibi toprakta ya da tuz gibi suda meydana gelir. Kireç esasen, yağmuru almaya elverişli kumlu bir topraktır, sonrasında katılaşır ve kireç olur. Tuz ise nemli ve tuz olmaya elverişli toz halindeki toprak ile iç içe geçtikten sonra tuz olur. Madenlerin bittiği kısımda bulunan yer mantarı, mantar ve benzeri şeyler bitkiye yakındır. Oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklar arasında bu cins, madenler gibi toprakta oluşur ve bu, bitki gibi yağmurlu bahar günlerinde nemli arazilerde biter. Ancak diğer taraftan o, meyvesi ve yaprağı olmaması ve madenler ile benzerleri gibi toprakta oluşması bakımından madene benzer olmuştur. Diğer açıdan da bitkiye benzemiştir. Bu iki sınır, yani kireç ile mantar arasında bulunan diğer maden cevherlerin türlerini, cinslerini, özellikleri ve faydalarını bir başka risalede açıkladık.

Bitkiye gelince, onun, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklar arasında *el-Me'âdin* risalesinde belirttiğimiz gibi başlangıç kısmı madenlere, sonu ise hayvanlara bitişik bir cins olduğunu söyleyebiliriz. Bunun açıklaması şöyledir: Bitki olmanın ilk ve en alt derecesi toprağa yakın olan yosundur. Bu, toprak, kayalar ve taşların üzerinde kümelenmiş tozdan başka bir şey değildir. Sonra yağmurun ıslaklığı ve gecenin nemi ona isabet eder, sabahın erken vakitlerinde yeşilliğe dönüşür ve sanki bir ekin ya da ot bitmiş gibi olur, ardından gün ortasında güneşin sıcağını yer ve önceki haline döner, ertesi gün gecenin nemi ve güzel bir meltem esintisiyle yeşermiş hale gelir. Mantar ve yosun, aralarındaki yakınlık sebebiyle birbirine komşu arazilerde bahar günlerinde biter. İşte bu birinin bitkisel bir maden ve diğerinin de madenî bir bitki olmasındandır.

5 Metinde insan zikredilmemiştir. Bkz. III, 184.

Bitkisel derecenin sonu olan hurma ise hayvan olmaya yakındır. Böylelikle o, hayvanî bir bitkidir. Zira hurma bitkisel bir cisim olsa da onun bazı filleri ve durumları farklılık gösterir. Bu, şöyle açıklanabilir: Ondaki fail güç, edilgen güçten ayrıdır. Bunun delili, eril hurma bireylerinin dişilerden farklı olması ve hayvanlarda olduğu gibi eril olanların dişileri döllemesidir. Diğer bitkilerde ise fail güç, fiilen ayrı olsa da türün ferdi olarak edilgen güçten ayrı değildir. Bununla ilgili olarak *en-Nebât* risalesindeki açıkladıklarımız yeterlidir. Ayrıca hurmanın tepesi kesildiğinde kurur, büyümesi ve gelişmesi akamete uğrar ve ölür. Bu, hayvanlarda da mevcuttur. Bu açıdan hurmanın cisim olarak bitki, zâtı itibariyle de hayvan olduğu ortaya çıkar. Zira onun filleri hayvanî nefsin fiilleri gibi, cisminin şekli ise bitkinin şekli gibidir. (...) Yaptığımız açıklamalardan bitki mertebesinin sonunun hayvan mertebesinin ilkine bitişik olduğu ortaya çıkmış oldu. Bitkilerin diğer mertebeleri ise bu ikisi arasındadır.

Daha önce açıkladığımız gibi maden mertebesinin ilkinin toprak ve su ile, bitki mertebesinin ilkinin maden mertebesinin sonundakiyle bitişik olması gibi hayvan mertebesinin ilki de bitki mertebesinin sonunda bulunanla bitişiktir. Hayvan sınıfının en altı ve fonksiyonları en eksik olan, tek bir duyusu dışında bir şeyi olmayan salyangozdur, bu, bir sandık (kabuk) içinde olan bir kurtçuktur. Sözü edilen kabuk, deniz kenarlarında ve nehir kıyılarındaki taşlar üzerinde oluşur ve kurtçuk, bedeninin yarısını bu kabuktan çıkartır, bünyesinin besleneceği bir madde arayarak sağa-sola doğru yayılır. Bir ıslaklık ve yumuşaklık hissettiğinde ona doğru yönelir, sertlik ve katılık hissettiğinde cismine sıkıntı verecek ya da bünyesine zararı olacak bir şey olmasından kaçınmak için büzülür ve kabuğuna çekilir. Onun duyma, görme, koklama ve tat alma duyuları yoktur, sadece dokunma duyusu vardır. Deniz tabanları ve nehirlerin diplerindeki çamurlarda oluşan kurtçukların çoğunun da bu şekilde duyma, görme, koklama ve tat alma duyuları yoktur. Çünkü ilâhî hikmet, bir hayvana faydaya ulaşma veya zarardan da kaçınma konusunda ihtiyacı olmadığı bir organı bahşetmez. Zira, eğer ilâhî hikmet ihtiyacı olmayan şeyi ona verseydi o organı koruması, hayatta kalmak için ona bir yük olurdu. İşte bu tür, bitkisel bir hayvandır. Çünkü onun cismi bazı bitkiler gibi oluşmakta ve bitkilerin gövdesi gibi bu beden üzere var olmaktadır. Söz konusu durum onun ihtiyârî ve hayvana uygun olarak hareket etmesi içindir. Bu canlı sadece dokunma duyusuna sahip olduğundan dolayı da hayvan olma fonksiyonları itibariyle bu mertebenin en altındadır.

Bazı bitkilerin dokunma duyusu olduğundan onlar, bu duyuda hayvanlarla ortaktır. Bunun delili bitkinin köklerini ıslak yerlerde nehir kenarlarına doğru uzatması, taş ve kuruluğa doğru uzanmaktan da imtina etmesidir. Ayrıca bitkinin kökü ne zaman sıkı ve katı bir yere tesadüf etse ferahlık ve genişlik arayarak oradan ayrılır ve başka bir yere doğru yönelir. Üzerinde bir tavan

olması bitkinin yukarı gidişini engeller ve bir taraftan ona bir geçit açılırsa ve bitki de uzadığında yarıp geçebiliyorsa o tarafa doğru yönelir. Bu fiiller, bitkinin ihtiyacı olduğu kadar, algı ve temyize sahip olduğuna delalet eder. Bitkilerin acı duyma algısı yoktur. Bu, ilâhî hikmetin bitkiye acı duyusunu vermeyi uygun bulmayışındandır. İlâhî hikmet hayvana verdiğinin aksine bitkiye acıdan kurtulacak yolu vermemiştir. Hayvana acıdan kaçarak, uzaklaşarak, sakınarak ya da karşı koyarak kurtulma yolu gösterildiği gibi ona acıyı hissetme duyusu verilmiştir. Açıklamalarımıza binaen hayvaniyet mertebesinin niteliğinin bitkiye yakın olduğu ortaya çıkmıştır.

Şimdi de sadece bir açıdan değil, birçok açıdan hayvaniyet mertebesinin niteliğinin insaniyet mertebesine yakın olduğu üzerinde konuşmak ve açıklama yapmak istiyoruz. Bu çok cihetlilik, insanlık mertebesinin hiçbir hayvan türünün tek başına kuşatamayacağı (*lem yestev'ib*) şekilde erdemlerin kaynağı ve meziyetlerin menbaı olması sebebiyledir. Diğer taraftan, birçok hayvan türü vardır ve onların arasında bedeninin şekli bakımından insanlık mertebesine yakın olan maymundur. At ve evcil kuşlar birçok huyları bakımından insanî nefsin huylarına yakındır, yine fil zekası bakımından bu mertebeye yakınken, papağan, bülbül ve benzeri birçok kuş çıkardıkları ses ve nağmeleri bakımından böyledir. Arı da ince işçiliği sebebiyle bu hayvan cinsleri arasında insanı andırır. İnsanın kullandığı ve bir şekilde ünsiyet kurduğu hangi hayvan varsa onda daha değerli bir nefs ve insan nefsine yakın olma söz konusudur. Bedeninin şeklinin insan bedenine yakın olması bakımından maymunun nefsi insanî nefsin fiillerine benzer ve bu, açık bir şekilde bilinen bir durumdur. Değerli bir at, üstün meziyetlere ulaşması sebebiyle kralların bineği olur. Muhtemelen o ulaştığı güzel terbiye sayesinde olacak ki kralın ya da binicisinin yanında bulunduğunda küçük olsun, büyük olsun hacetini gidermez. Atın ayrıca yiğit bir insan gibi zekası, savaşlarda öne atılma duygusu ve yara-bereye karşı dayanıklılığı vardır. Fil ise zekasıyla konuşulanı anlar, buyruk alan ya da sakındırılan akıllı bir insanın bunlara uyması gibi yapma ve yapmama komutlarını yerine getirir. Hayvanlık mertebesinin son ufkunda yer alan bu hayvanlar, kendilerinden insanî erdemler zuhur ettiğinden insanlık derecesine yakındır. Diğer hayvan türleri ise bu iki mertebe arasında bulunur. İnsan mertebelerine yakın olan hayvan mertebelerinin anlatımını bitirdiğimize göre hayvan mertebesine yakın olan insan mertebesinin ilkinden söz etmemiz uygundur.

İnsaniyet mertebesinin en altında gelen derece, algılanabilen varlıklardan başka bir şey bilmeyenlerin mertebesidir. Bunlar hayır olarak sadece cismanî şeyleri görürler, bedenlerin menfaatinden başka bir şey istemezler, sadece dünyayı isterler ve sadece dünyada ebedî olmayı temenni ederler. Onlar, bu yaklaşımdan uzak durmanın dışında bir yol olmadığını bildiği halde böyle

yaparlar. Ancak hayvanlar gibi yeme-içme türünden hazları arzu ederler. Sadece domuz ve eşekler gibi birleşme ve cinsel ilişki için rekabet ederler, toplayacakları bütün şeylerin dünya metaı olmasını isterler, karınca gibi ihtiyaç duymadığı şeyleri biriktirirler. Saksağanlar gibi faydasına olmayan şeyleri saklarlar, zineti tavus kuşları gibi elbisesinin cıvıltısı olarak anlarlar, köpekler gibi bozulup gidecek dünyalıklar için dalaşırlar. Her ne kadar bunların sûreti insan görüntüsünde olsa da nefslerinden sadır olan fiiller hayvanî ve bitkisel nefslerin fiilleri gibidir".

İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Sosyal, Dinsel ve Kozmolojik Evrim

(Bayram Ali Çetinkaya)

[İhvân-ı Safâ ile ilgili oldukça başarılı bir eseri olan (*İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi* -2003) Bayram Ali Çetinkaya hâlen İstanbul Üniversitesinde görev yapmaktadır.]

1. Sosyal Evrim Sürecinde Din

İhvân-ı Safâ'nın genel olarak evrim hususunda üzerinde durmaya değer görüşlerini, insanın sosyal ve psikolojik bir varlık olarak evrimleştiğini ilk defa sistematik bir şekilde ortaya koymalarında aramak gerekir. Böylece, İhvân-ı Safâ, evrimin konusunu ve alanını en son noktaya kadar genişletmiş oluyordu. Gerçi kendilerinden önceki bazı düşünürlerde, örneğin Bîrunî'de (973-1050) de, sistematik anlamda olmasa da, bir sosyal evrim düşüncesiyle karşılaşılmaktadır; fakat bunu daha açık ve sistematik olarak ilk savunanlar, İhvân-ı Safâ mensupları olmuşlardır.[1]

İhvân-ı Safâ, insanın hem bir birey olarak psikolojik, hem de yaşadığı toplumun bir üyesi olarak sosyal evrim geçirdiğini düşünmektedir. Onlar, insanın sosyal yönden de evrimleştiği tezini, kozmo-biyolojik evrim teorisinden çıkardıkları mantıkî bir sonuçtan ziyade, insanlık tarihinin diyalektik bir analiziyle temellendirmektedirler. Bu tür bir analiz için de özellikle, dinlerin gelişim tarihiyle, esası İslâm tasavvufunda bulunan yetkin insan (insân-ı kâmil), velâyet ve imamet teorilerini ele alıp incelemişlerdir.

İhvân-ı Safâ'ya göre, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e gelinceye kadar, Allah'ın insanlığa çok sayıda peygamber ve din göndermesinin ana sebebi, insanlığın, hem sosyal hem de psikolojik evrimini sağlamaktır. Allah, İhvân-ı Safâ'ya göre, kendisine ve ahiret gününe iman gibi esas unsurları değişme-

1 Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, II. baskı, Ankara 2001, 70.

yen ilkeler vazetmiştir.[2] Her gelen yeni din, bir önceki dönemin sosyal yaşantı ve düşünceleriyle ilgili olan sistemi ya tamamen, ya da kısmen değiştirir.[3]

Bu sosyo-psikolojik evrime, insanların dillerinde, kültürlerinde, sanatlarında ve mesleklerinde de rastlamak mümkündür.[4] Böyle bir evrim, Hz. Âdem'in yaratılışıyla[5], zaman ve mekana göre, bazen hissedilmeyecek kadar yavaş ve uzun sürede, bazen de -örneğin, büyük anarşi hallerinden sonra olduğu gibi-, hissedilebilir derecede devam edegelmiştir.[6]

İhvân-ı Safâ, sosyal evrimi büyük ölçüde dinî yenilenmelerle ilişkilendirdiği ve onunla paralellik kurduğu için, akla şu soru gelmektedir: Acaba, kendilerinin de kabul ettiği şekilde, en son ve en mükemmel din İslâm olduğuna göre, insanlığın belirli bir sosyal evrim aşamasından sonra, yeni bir dinin ve yeni bir peygamberin gelmesi gerekmez mi?

Bu soruların cevabını İhvân-ı Safâ şöyle vermektedir: İnsanlığın sosyal evrimleşmesi devam edecek; bununla birlikte, İslâm'dan sonra ne yeni bir din, ne de yeni bir peygamber gelecektir. Çünkü en mükemmel ve en son din olması hasebiyle İslâm, gelecekteki sosyal evrimlere cevap verecek nitelikte olduğu gibi, peygamberliğin rolünü de, Hz.Muhammed'in mirasçıları olarak hikmet sahibi imam, velî, âlim ve hakîmler devam ettirecektir.[7]

Sosyal Evrimin Etkenleri

İhvân düşüncesinde sosyo-psikolojik evrimin, üç temel etkeni vardır: a. Dinler ve peygamberlerin öğretileri olan ilâhî etken, b. Semavî ve coğrafî etken, c. İnsanın, benliğinin ilâhî benliğe doğru yüceltilmesi işlemidir (nefis tezkiyesi). Bunları kısaca şu şekilde açıklamak mümkündür:

a. İlahî Etken

Her yeni din, İhvân-ı Safâ için, seleflerinde bulunmayan, sosyal hayatla ilgili yeni anlayışlar ve kurallar vazeder; insanların bunlara tabi olmasıyla yeni müesseseler ortaya çıkar. Benzer şekilde, onların gözünde, peygamberler ve temsilcileri olan imamlar, toplumların sadece dinî ve siyâsî liderleri değil, aynı zamanda, toplumlarına örnek olma amacıyla Allah'tan aldıkları ilhamlar-

2 İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut trz., IV, 180 (Bundan sonra Resâil "R" ile gösterilecektir); Bayrakdar, a. g. e., 70.
3 R, II, 239; III, 487-488; Bayrakdar, a. g. e., 70.
4 R, III, 143-150; Bayrakdar, a. g. e., 71.
5 İhvânu's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, 8.
6 R, III, 141-142; Bayrakdar, a. g. e., 71.
7 R, III, 347; IV, 16, 124-126, 148; Bayrakdar, a. g. e.,70-71; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 242-244; Ferruh, *İhvânu's- Safâ*, III. baskı, Beyrut 1981.119.

la yeni meslekler ve sanatlar icat eden kimselerdir. Hatta onlar, insanın doğal yaşantısı için ihtiyaç duyduğu, müzik de dahil, bütün sanat ve teknikleri ya bizzat peygamberlerin ya da onların temsilcisi olan imamların ve hikmet sahibi kimselerin icat ettiğini söylemektedirler.[8] İnsanlığın başlangıcından beri var olan dinlerin ve peygamberlerin yeni katkıları, insanlığın sürekli bir gelişme ve evrimleşme içinde olmasına katkıda bulunmuştur.

b. Semavî ve Coğrafî Etkenler

İhvân-ı Safâ, insanlığın sosyo-psikolojik evriminin sebepleri arasında, fizikî ve beşerî coğrafya şartlarıyla, gök cisimlerinin hareketinin yeryüzüne etkileri sonucu, ay-altı âlemde oluşan jeo-atmosferik değişiklikleri de gösterirler. Belirli gök cisimlerinin, belirli süre içinde devirlerini tamamladıkları zaman, yeryüzünde değişikliklere sebep olduğu inancı, kadîm zamanlara, Babillere kadar giderse de, bu inancı evrenin kozmolojik ve insanlığın sosyo-psikolojik evrimiyle birleştirme işi, müslüman evrimcilerle, özellikle de, İhvân-ı Safâ'yla olmuştur denilebilir. İhvân-ı Safâ'ya göre, çeşitli yıldız ve gök cisimleri, devirlerini tamamladıkları zaman, insan topluluklarının içinde yaşadıkları fizikî ve beşerî çevre şartlarındaki değişiklik ve yeniliklere uygun olarak, psikolojik ve sosyal yaşantılarında da gelişmeler olmuştur.[9] Hatta bu durum, toptan *kültür* değişmelerine ve ilerlemelerine sebep olmakta; insanlık kültürü, bir toplumla belirli bir evrim derecesine ve yükselişe ulaşarak, başka bir topluma geçmektedir: Gök cisimlerinin birbirine bağlı zircirleme hareketlerinin etkisiyle, dünya hakimiyeti bir toplumdan diğerine; kültürler de, dünyanın bir bölümünden diğer bölümüne geçmektedir.[10] Bununla birlikte İhvân'ı göre, coğrafi şartların sosyo-kültürel alanda da kişi ve topluluklara etkileri kabul edilmelidir.[11]

c. Nefis Terbiyesi Etkeni

Bir çok mutasavvıf gibi, İhvân da her canlı varlığın, özellikle de insanın, benliğinde bi'l-kuvve olarak taşıdığı doğal bir aşk ve arzuyla, kendinden daha üstün bir varlığa, dolayısıyla Allah'a kadar yükselmek istediğini düşünür. Bu onlara göre, "Her şey O'ndan gelmektedir, O'na dönücüdür." (2 Bakara,156) ayetinin bir yansımasıdır.

Böyle bir aşk ve doğal yönelişin fiil haline geçmesi ve insanın ruhen evrimleşmesi için, nefsini kötülüklerden arındırması ve temizlemesi gerekir. Bu tür bir arınma ve temizlik, insanın ruhen yükselmesine, mükemmelleşmesine se-

---

8 R, I, 186-211; Bayrakdar, a. g. e., 71-72.
9 R, I, 303-305; III, 246; Bayrakdar, a. g. e., 72.
10 R, II, 80, III, 246-359; Bayrakdar a. g. e., 72.
11 R, I, 302-304; er-Risâletü'l-Câmia, 19-20.

bep olur; insanın, düşünce ve ibadet alanında mesafe almasını sağlar.[12] İhvân-ı Safâ, insanlardan ruhen en mükemmel surette evrimleşenlerin peygamberler, velîler ve diğer hikmet erbabı imamlar olduğuna inanır.

Sonuç olarak, İhvân-ı Safâ'ya göre, hem dinler insanlığın sosyo-psikolojik evrimleşmesine sebep olmakta, hem de dinlerin bizzat kendilerinin evrimleşmesi, insanlığın sosyo-psikolojik evrimine bir delil teşkil etmektedir. Bu tarzdaki bir dinî evrimi, gerek Darwinizm, gerekse İslam kültüründeki evrim teorileri üzerine yapılan modern çalışmaların etkisiyle, çağdaş müslüman düşünürlerden Muhammed Abduh ve Ömer Nasuhi Bilmen de kabul etmiştir.[13]

2. Kozmolojik ve Dinsel Evrim

Bazı araştırmacılara göre "ilk evvel tekâmül nazariyesinden ilmî bir uslûp ile bahseden İhvân-ı Safâ'dır."[14] Onlar, evrim olayını ve evrimi idare eden doğal gücü, *el-hikmet es-sâriye* (akıcı hikmet), *el-İnayet er-Rabbâniyye* (ilâhî yardım) veya *el-hikmet el-ilâhiyye* (ilâhî hikmet) sözcükleriyle karşılamaktadırlar.[15]

Varlık tabakaları cismanî oluştaki düzeni ifade etmeleri yanında, kendi aralarında da bir bütünlük arzeder. *Risâleler*'de bu tabakaların evrim sonucu, birbirine dönüşerek oluştuğu şeklinde herhangi bir fikre rastlanmamaktadır. İhvân'ın tespiti, sadece bu varlık tabakalarının meydana geliş düzeni ve onlar arasındaki yakınlıktır. Bu, *Risâleler*'de üzerinde oldukça fazla durulan bir konudur. Nitekim İhvân, bu düşünceyi somut örneklerle şöyle açar: Madenlerin en alt derecesini toprağa en yakın olan kireç, en üst derecesini altın meydana getirir. Bitkilerin ise, havuzlarda en yakın olan hurma oluşturur. İhvân, hurmanın baş tarafının kesilince kuruduğunu ve hayvanlar gibi öldüğünü, bu nedenle de hurmanın şekil olarak bitki olmasına rağmen, nefs olarak hayvanî olduğunu söyler. Hayvanların ise en alt derecesini, sadece dokunma duyusuna sahip olan salyangoz oluşturur. İnsan derecesine en yakın hayvanları ise İhvân, huyları yönüyle at, zekâ yönüyle fil ve papağan, fizikî yapısı itibariyle maymun, sanatkârlık yönüyle de arı olarak belirler.[16] İnsanların hayvanlara en yakın olanları, sadece duyulur şeyleri bilip, bütün düşünceleri bedenî arzularını tatmin olanlar; en üst seviyesi ise, in-

12 R, III, 260-275; Bayrakdar, a. g. e., 72-73.
13 Bayrakdar, a. g. e., 71-73.
14 İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, 9.
15 R, II, 73-76; Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 121.
16 R; II, 166-170; III, 226, 228; IV, 277-278, 280. Benzer düşüncelere, İbn Haldun'da da rastlanılmaktadır. Ancak ilginçtir ki, İbn Haldun İhvân-ı Safâ ismini hiç zikretmemektedir. Bkz. Abdurrahman b. Muhammed ibn Haldûn, *Mukaddemetu İbn Haldûn*, haz: Ali Abdü'l-Vâhit Vâfî, III. baskı, Kahire (trz), I, 404-405.

sanî çaba ölçüsünde faziletlerle donanıp melek derecesine yaklaşan ve "bi'l-kuvve melek" olanlardır. [17]

İhvân'ın oluş felsefesi Darwinizmdeki gibi mekanik ve doğal etkenlere dayanan bir felsefe değil, teolojik ve teleolojiktir.[18]

Onlar, tekâmül nazariyesinden *Risâleler*'in bir çok yerlerinde bahseder. Yalnız Darwin'in (1809-1882) *tabiî seçkinleşme* (selection naturelle) ifadesine karşılık "inâyeti rabbaniye, hikmeti ilâhiye"[19] tabirini kullanır. İhvân-ı Safâ, Darwin gibi dönüşümü (metamorfoz, istihâle) yalnız canlı cisimlerle sınırlı tutmaz, maddî cisimlere de teşmil ederler; evrenin elemanları arasında düzen gözeterek insanı dört elemanın parçalarından meydana geldiğini söyler. Onlar madenden başlayarak sırasıyla nebatı, hayvanı geçip insan mertebesine kadar bir silsile ortaya koyarlar;[20] böylece maden toprağa, toprak nebata, nebat hayvana, hayvan insana ve nihayet meleklere bitişir derler; şu halde ilk cismanî varlık madendir. Nebattan hayvana en yakın hurma ağacıdır; zîrâ aşılama olmadıkça meyve vermez. Madene ve toprağa en yakın olan da mantardır. Bunun yaprakları ve mevyesi yoktur bu itibarla bunlar bir yönden nebata bir yönden madene benzerdir. İnsan mertebesine en yakın hayvanlar ise bir nevi olamaz; çünkü insan fazilet kaynağı olmakla bir nevi hayvan insan mertebesine yaklaşamaz. Buna dayanarak hayvanlar insan mertebesine yakın olabilir, nitekim anatomik yapısı yönüyle maymun insana yakındır. Maymundan insanların eylemlerini hatırlatır fiiller meydana gelir, huyu yönüyle at, zekasıyla fil, kuşlardan güvercin, papağan, sanatı itibariyle bal arısı insana yakındır.[21] İnsanın en alt mertebesi yalnız mahsusatı bilen, yalnız cismanî hayırları tanıyan insandır bunlar şeklen insan, fiilen hayvandır. Melekler mertebesini yakın olan insaniyet mertebesi ise, gaflet uykusundan uyanmış, cehalet ağırlıklarından kurtulmuş, ilim ve eğitim ile hayat bulmuş, basiret gözleri açılmış, ruhanî işleri ve aklî varlıkları kalp gözleriyle görmüş, nefsinin cevherleriyle ruhlar âlemini müşahede etmiş kimselerdir. İhvân-ı Safâ, insanın bütün bu mertebelerden geçtiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.[22]

Tekâmül fikrini, İzmirli, İhvân'dan başka, çağdaşı İbn Miskeveyh'in (950-1030) ortaya koyduğunu bildirir; ikisi arasında mukayeseye gider. Ona göre, *İhvân-ı Safâ ahlâkı nefsaniye ve zeka vaziyetine bakarak maymundan başka at, fil, papağan, güvercin, bal arısını da insana yaklaştırdığı halde, Ebû Ali Miskevhy hayvanların son mertebesi olarak doğrudan doğruya maymunu gösteriyor, binaenaleyh*

17 R, II, 171-172; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998, 184-185; Muhammed Hüseyin, el-Hâşimî, "Ulûmu't-Tabiiyye ınde İhvâni's-Safâ", *Mecelletü'l-Mecmau'l-İlmi'l-Arabî*, Damascus 1932 (*Islamic Phisophy* içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI), 515.

18 Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 186.

19 *er-Risâletü'l-Câmia*, 20, 88-89.

20 *er-Risâletü'l-Câmia*, 73.

21 R, II, 166-170; III, 226, 228; IV, 277-278, 280.

22 *er-Risâletü'l-Câmia*, 88.

Ebû Ali Miskeveyh'in beyanatı bugünkü tekâmül teorisine daha uygundur.[23] Mehmet Bayrakdar ise İbn Miskeveyh'in evrim konusundaki görüşlerinin, çağdaşı İhvân-ı Safâ'yla mutabık olduğunu ileri sürer.[24] T. J. De Boer'e göre İhvân, X. yüzyılın Darwincileri olarak tanıtılmışlardır; ancak o bu düşünceye katılmaz. Ona göre İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inin tabiatın çeşitli amillerini birbirine bağlı ve yukarı doğru devam edip giden bir silsile olarak kabul ettiği doğrudur; fakat bunların arasındaki ilişkiyi tayin eden cismî yapı değil zatî form (es-suretu'z-zâtiye) veya cevherin nefsidir (en-nefsu'l-cevher). Form, varlıkların alt tabakalarından üste ve üstten alta doğru gider, fakat bu teşekkül ediş'teki kanunlara veya hariçteki değişikliklere değil, yıldızların tesirlerine ve bilhassa insanın durumuna amelî ve nazarî davranışlara uygun olarak olur. Tekâmül (*Evolution*) kelimesine modern çağda yüklenen anlam İhvân-ı Safâ'nın düşüncelerinden çok uzaktır. Meselâ onların ifadesine göre bir fil ve at, insana maymundan daha fazla benzer; halbuki vücut yapısı bakımından maymun insana daha yakındır.[25]

Hilmi Ziya Ülken de İhvân-ı Safâ'da bir çeşit evrim fikri olduğunu kabul eder. Fakat ona göre bu, Plotin felsefesinin yaptığı gibi, eski anlamında ifade edilmiş şekillerin değişmesi fikrinden ibarettir. Dieterici, geçen yüzyılda *Risâleler*'deki bu ifadeye kapılarak onları çağdaş evrimcilik fikrinin öncüleri olarak nitelendiriyordu. Ülken için onlar başka düşünürlerde görülmeyen bir cesaretle doğanın bütün mertebeleri arasında sürekli bir gelişme olduğunu söyledikleri doğrudur. Bitkilerin ilk derecesi, madenlerin son derecesine, onların son derecesi de hayvanların ilk derecesine bağlıdır.[26] Bu sürekliliği anlatmak için *Risâleler* hayvanlardan insanlara geçişi açıklamakta, hatta maymundan insana benzer vasıfların nasıl başladığını anlatmaktadırlar. Fakat Darwin kuramının erken habercileri insandan sonra da melekler âlemine, oradan ilâhî âleme ve mutlak varlığa doğru yükselişi anlatmaya devam ettikleri için, bu görüşün çağdaş evrimcilikle ilgisi olmadığı anlaşılır.[27]

Dieterici'nin, evrim konusunda Darwin'in fikirleriyle İhvân-ı Safâ'ninkiler arasındaki parelelliği, 1878'de yayımlanan *Der Darwinismus im X und XIX. Jahrhundert* adlı eseriyle ilk defa dikkat çekmesinden sonra, Batı'da ve İslâm

23 R, II, 150-151, 167-170; III, 226, 228; IV, 280; *er-Risâletü'l-Câmia*, 188; İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, 11-13; İzmirli, İsmail Hakkı, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", *Selamet Mecmuası* (23 Şubat), sayı: 7-75, İstanbul 1949, 4-5; İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Notlar ilavesi ile sad:S. Hayri Bolay), Ankara 1973, 36; el-Hâşimî, "Ulûmu't-Tabiiyye ınde İhvâni's-Safâ", 514; Abdülemir Şemseddin, *el-Felsefetü'l-Terbeviyye ınde İhvân-ı Safâ min Hılâl-i Dırâsetihim*, Beyrut 1988, 27.

24 Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 91.

25 R, II, 170-71; III, 32, 228; IV, 280; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 65; Bayrakdar, İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi, 69; Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000, 117.

26 Bkz. R, I, 29, 319-320; II, 150-151, 378; III, 87-131; *er-Risâletü'l-Câmia*, 188

27 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul 1993, 44-45.

dünyasında, İslâm düşüncesindeki evrim teorisi geleneği üzerine bazı araştırmalar yapılmıştır.[28] Dieterici, onları X. yüzyıldaki XX. yüzyılın evrimcisi ve Darwin'i olarak kabul eder. Halbuki, her ne kadar İhvân-ı Safâ'da kozmo-biyolojik bir evrim teorisi bulmak mümkün ise de, çağdaşları İbn Miskeveyh, Câhız gibi tabiat bilimleri alanında uzman kişiler olmadıklarından, kendilerinden önce bilimsel olarak ortaya konulan evrim teorilerini, daha çok Yeni Eflâtuncu felsefî kozmolojiyle karıştırarak felsefî mahiyette işlemişlerdir. Bu açıdan, "İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in İslâm'daki genel evrim teorisine, bilimsel manada pek fazla katkıları olmamıştır. Hatta evrimi sadece teori planında ele aldıkları için, öncekilerin daha çok bilimsellik arz eden teorilerinin genel karakterini bozmuşlardır. Bununla birlikte, İhvân-ı Safâ, çağdaşları İbn Miskeveyh gibi, bu karışımdan yeni bir kozmolojik evrim modeli ortaya çıkarmıştır. Buna göre, kainatın esasını teşkil eden ve akıcı kabul ettikleri küllî ruh, yani Allah'ın, bütün varlığın ana türlerini oluşturmaya kabiliyetli kıldığı ve ilk olarak yarattığı bir güç, ilk hareket ve evrimiyle çeşitli ruhî varlıkları ve semavî cisimleri, daha sonra temel maddî unsurları, sonra da seri halde, mertebe mertebe çeşitli maden, bitki ve hayvan türlerini oluşturduktan sonra, son olarak insan türünü oluşturmuştur. Böylece, kozmolojik evrimle bütün varlıkların türleri belirlenmiş ve yaratılış sona ermiştir. Bu evrim esnasında, her tür, bağımsız olarak, yani birbirine dönüşmeksizin, bizzat küllî (tümel) ruhun akışı ve evriminden ortaya çıkmıştır. Tabiattaki türlerin genel özelliklerini dikkate alarak, onları sınıflara ayırmışlar ve her sınıfa da, âlem adını vermişlerdir: Madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar âlemleri gibi. Bu âlemler arasında, bir önceki âlemi bir sonrakine bağlayan ve her iki âlemin de özelliklerini kendinde bulunduran, geçiş veya ara türler tayin etmişlerdir. Örneğin, madenler âlemiyle bitkiler âlemi arasındaki ara tür, mercanlardır. Bunlar bir yandan madenlerin en yetkin türü, bir yandan da bitkilerin en ilkel türüdür. Böylece oluşan türler İhvân-ı Safâ'ya göre, aynı zamanda, aktüel olarak, kendi içinde daha yetkinlerini vermek için evrimleşmektedir. İhvân-ı Safâ, kozmolojik evrimde olduğu gibi, aktüel evrimde de, İbn Miskeveyh gibi, türlerin sabitliğine inanmaktadır. Yani, her tür kendi içinde sonsuz ve sınırsız evrimleşebildiği halde, aslâ başka bir türe dönüşmemektedir."[29]

İhvân, tabiatı derecelere ayırır. Maddeden nebat ve hayvan vasıtasıyla insana doğru çıkar. Bu yükselişte onlar Aristo'ya bağlıdırlar. Fakat uzvî cisimlerin tedricî bir surette meydana geldiğini; maden, nebat ve hayvandan tabiî istihalelerle insana geçildiğini gösterdiği için İhvan-ı Safâ tekâmül meselesine

28 Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 19, 69. Bu araştırmalar için bkz. age, 19 (11 nolu dipnot); İsmail Yakıt, Nejdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, 153.

29 Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 69-70; Kerem – Elyâzîcî, *E'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, IV, baskı, Beyrut 1990, 416; Şemseddin, *el-Felsefetü'l-Terbeviyye inde İhvân-ı Safâ min Hilâl-ı Dirâsetihim*, 27.

bilimsel bir üslûpla temas etmiş ilk felsefe akımıdır. Ancak bunun tasavvuftaki mertebeler veya Hint dinindeki tenasühle ilişkisi yoktur.[30]

Meşrutiyet dönemi düşünürlerimizden İsmail Hakkı İzmirli'nin ifadesiyle İhvân-ı Safâ, insanın bütün bu mertebelerden geçtiğini açık bir surette beyan etmiştir: "...Sen, merkez-i arza geldin, ilk köprü maden suretidir, sonra nebatat suretlerinin köprüsünden geçerek hayvanî surete geçtin, şimdi doğru köprü (sırati müstakim) olan insan suretinde bulunuyorsun; güzel huyların, güzel işlerin ile cennete, yani melek suretine intikal edersin."[31] İzmirli yine kendi ifadeleriyle bu sözleri şöyle dillendirir: "Nefis, en aşağı yer (esfeli sâfilin) dedikleri merkezi âlemden, en yüksek yer (âlayi iliyyin) dedikleri eflâke (felekler) terakki ediyor, yani eflâk (felekler) sakinleri olan melekler zümresine dahil oluyor; şu halde nefis arzın merkezine geliyor, tekevvün (yaratılış) ile maden, neşvünema (diriliş) ilavesiyle nebat; his, hareket ilavesiyle hayvan, nutuk yani (söz söylemek) ilavesiyle insan, tecerrüdüyle ruhun histen ayrılmasıyla da melek oluyor."[32]

İhvân'da tekâmül düşüncesinin varlığını kabul eden C. A. Kadir'e göre maddî dünyada evrim süreci geçerlidir. Daha aşağıda olan yukarıya doğru ilerler; maden bitkiye, bitki hayvana vd. daha aşağı olan yukarıda olandan daha önce var olur; bu sebeple, insandan önce madenler, bitkiler, hatta hayvanlar âlemine mensup binlerce nesnenin var olması gerekir. Maddî evrimin yanında manevî evrim de söz konusudur. Bir çocuğun ruhu, 50 yaşında ilham alma ve akıl ile âlem arasında elçi olarak hizmette bulunma yeteneğini haiz olana kadar olgunlaşmaya devam eder.[33]

Evrimin İslâm düşüncesindeki konumunu belirlemeye çalışan M. Bayrakdar'a göre, Nazzâm (ö. 845) ve Câhız'dan sonra, önemli müslüman evrimciler XI. yüzyılın başında ortaya çıkmışlardır. Bunlar İhvân-ı Safâ, ibn Miskeveyh, Bîrunî ve İbn Heysem'dir (965-1039). İbn Miskeveyh ve İhvân-ı Safâ'yla, İslâm kültüründeki evrimci düşünce, alan ve konu bakımından en geniş sınırlarına ulaşırken, Bîrunî ile de, zirveye çıkmıştır. İbn Miskeveyh, insanın ruhen ve zihnen evrimleştiğini ilk defa ortaya atarak, bir çeşit psikolojik evrimden sözederken, İhvân-ı Safâ da cemiyetlerin sosyal evrimine dikkat çekmiştir. Bîrunî, suni seçkinleşme (artifical selection) yoluyla canlıların evrimini savunarak, sadece genel biyolojik evrim teorisine bir katkıda bulunmamış, aynı zamanda, jeolojik ve kimyasal evrimlerden de söz etmiştir.[34]

30 R, III, 47; Ülken, *İslâm Düşüncesi*, II. baskı, İstanbul 1995, 170-171; İzmirli, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", *Selamet Mecmuası*, 4-5; Ferruh, *İhvânu's- Safâ*, 69; Osman Pazarlı, *İslâmda Ahlak*, II. baskı, İstanbul 1980, 151-152.

31 R, III, 47.

32 İzmirli, İsmail Hakkı, "İslâm'da Tekâmül Nazariyesi", *Selamet Mecmuası*, 4-5.

33 C. A. Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 117.

34 Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 16.

Câhız'ın evrimci fikirlerinin bir kısmı, Ka'bî (ö. 931), İhvân-ı Safâ, Bîrunî, Kazvinî (1203-1283) ve hatta Dâmirî gibi bazı müslüman bilimciler tarafından kabul edilmiştir.[35]

Evrim konusunda İhvân'ın ve modern teorilerin bakış açıları arasında bazı benzerlikler kuran Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, ikisi de minerallerin zaman bakımından varoluşunun, bitkilerden önce, bitkilerin de hayvanlardan önce olduğuna inanırlar. Aynı zamanda İhvân'ın organizmaların çevrelerine uyum sağlamaları konusunda, ondokuzuncu yüzyıl yazarlarına benzer bir düşünceleri vardır; fakat *Risâleler* bunu farklı bir perspektiften ele alır. Onların tabiat anlayışlarının bütünü elbette, teleolojiktir. Her şey bir amaç için vardır. Kozmosun nihaî amacı ise, azizlerin kalbinde çokluğun Tevhid'e dönüşmesidir. Varlık âlemlerinin her birinin zaman içinde ortaya çıkışı sadece bu çerçeve içinde ele alınır.[36]

İhvân yazılarında, her zaman açıkça olmasa da sık sık yeryüzünün göklerden, minerallerin elementlerden, bitkilerin minerallerinden, hayvanların bitkilerden ve son olarak da insanların hayvanlardan sonra meydana gelmesinin geçici (zamana ait,) olduğunu belirtir. Fakat, elementlerden minerallere ve daha yüksek tabakalara yükselmek, semavî mükemmelliklere bir dönüş olduğu için fiziksel şekillerin belirsiz derecelenmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Bir kez daha kökene ulaşılmıştır. İlâhî kökeninin farkına varan mükemmel bir insan için süreç bitmiştir. İnsanın "evrim"inin ruhsal olduğunu düşünen Nasr'a göre, Allah, hayvandan sonra insanı yarattığı gibi insandan sonra da bir şey yaratacak değildir. Çünkü insan, kökenine dönebilme faziletine sahip oluşu nedeniyle bütün yaratıkların amacını yerine getirir. Bütün diğer varlıklar, bu son tekrar birleşme merhalesinin gerçekleşmesi için yaratılmıştır. Bu birleşme gerçekleştiğinde, metafiziksel olarak tekrar yeni bir form yaratmaya gerek yoktur.[37]

Lamarck (1744-1829), İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'in, bizzat türlerin tabiatında bulunduğunu söyledikleri 'akıcı hikmet' veya 'ilahî inayet'e benzer bir 'içsel akış'tan (fluides internes) bahsetmektedir. İşte Lamark'a göre, esasen, evrim olayını sağlayan bu 'içsel akışlar'dır.[38]

Şu halde, İhvân-ı Safâ'da farklı değerlendirilse de bir tür evrim düşüncesi bulunmaktadır. Tabiatın bütün tabakaları arasında şekillerin değişiminden ibaret sürekli bir gelişmenin olduğunu ileri sürerler. Buna göre bitkilerin ilk basamağı da bitkilerin son basamağına dayanmalıdır. İnsanlığın ilk derecesi de hayvanlığın son derecesine dayanır.[39] Zîrâ hayvanlar, yaratılışta insandan

35 Bayrakdar, a. g. e., 59.
36 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul 1985, 83.
37 Nasr, a. g. e., 84.
38 Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 132.
39 R, I, 29; *er-Risâletü'l-Câmia*, 188.

önce ve insan için yaratılmıştır. Hatta su hayvanının varlığı bile kara hayvanın varlığından öncedir. Az gelişmiş varlıklar, fazla gelişmiş olanlardan öncedir. Hatta hayvanlar âleminin en üstünde insana şekil ve davranış bakımından benzeyen maymun (kırd) bulunur.[40] Böylece hayvanlardan insanlara geçiş açıklanır. İnsanlık mertebesinin sonu ise melekler mertebesinin başlangıcına bitişiktir.[41] Fakat İhvân-ı Safâ'nın bu anlayışı, insanların son derecesi ile melekler arasında ve melekler ile ilâhî âlem arasında kurulan bağlantılar nedeniyle, Darwinizmden ayrılır.[42]

40 R. II. 167-171. Ömer Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I, 311

41 Bkz. R; I. 319; II. 167-172, 178, 378; III. 129, 224, 226-227, 229; IV. 237-238, 276-278; *er-Risâletü'l-Câmia*, 84-85, 88, 122, 198.

42 Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000, 75.

Vakvak Ağacı[1]
(İbn Tufeyl)

[İbn Tufeyl, (1106-1186), Latin dünyasında *Abentofail* olarak bilinir. İbn-i Bacce tarafından eğitilmiştir. Hayy bin Yakzan adlı eseri Dünyada felsefi romanın ilk örneği ve ilk "robinsonad" olarak sayılır.

Sözü edilen Vakvak Ağacı, bazı kaynaklara göre, Hindistan'da veya Çin'e bağlı adalardan biri olan Vakvak Adası'ndaki bir ağaçtır. Bu ağacın meyveleri, hurma ağacınınki gibidir fakat olgunlaştıkça kadına benzer. Ayakları, bacakları, dizleri ve kalçaları belirir. Mart ayında başlayan bu süreç, Mayıs ayının başında sona erer. Haziran ayında yere düşerken "Vak Vak" diye ses çıkartır ve sonra toprak olurlar. Bir başka yoruma göre Vakvak Ağacı hayvan ve bitkilerden oluşmuştur. *Binbir Gece Masalları*'nda iki değişik Vakvak Ağacı tasviri vardır. Bu ağaç ayrıca, İslam-Osmanlı Mitolojisinin önemli bir figürüdür.]

Bizden öncekilerin rivayet ettiklerine göre[2] ekvatorun altındaki Hind adalarından bir adada anasız, babasız insanlar meydana gelmektedir. Mes'udî'nin söylediğine göre orada "Vakvak" denilen ve meyvesi tıpkı kadına benzeyen bir ağaç türü vardır.[3]

Adada böyle alışılmadık tarzda insan doğmasının başlıca sebebi o adanın hava şartlan itibariyle dünyanın en ılımlı ve güneş ışıklarını[4] almaya en uy-

---

1 Metnin alındığı yer: İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan: Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s. 21-23.

2 İbn Tufeyl hikayesini İslam'ın kurucularıyla yani Hz Muhammed'in çağdaşları veya onları izleyenlerle alakalandırarak gelenekselleştirmektedir. Tabii hikayenin geleneksel oluşu mecazi anlamdadır: Yani hikaye böylece geleneğin korumasında olan(dolayısıyla gizlenmiş olan)hakikatin temsilcisi durumuna gelmektedir.

3 British Museum'da bulunan bir Hayy bin Yakzan şerhi, Mesudi'nin *Isle of Wakwak* ki burada ağaçlarda kadınlar yetişir hakkındaki yorumunu hatırlatır Modern 2okuyucu belki bunu anlamakta zorlanabilir, ama unutmamak lazım ki burada bahsedilen bir düşünce deneyidir. Tamamen doğal (ve normal üstü) bir insanın var olduğu var sayılmaktadır. Onunla beraber hiçbir insan bulunmamaktadır Kendi kendine var olma kavramı için bkz. Aristo. *De Anima*, ii 4, 415a, *History of Animals*,1,715b, 25; yine bkz. İbn Sina, *Necat* 2,6, i, tr. F. Rahman, *Avicenna's Psycholgy*, Londra, 1952, s. 24 1, 10. Yine Tages masalıyla yani Etruskler tarafından büyütülen çocuk-tanrı masalıyla karşılaştırılabilir, Cicero, *De Divianipnate* XX, iii, s. 50-51.

4 Gerçek nur Tanrı'dır. Bu Terim diğer tüm şeyler için ancak mecazi anlamda kullanılabilir, *Mişkat el-Envâr*'ın bu giriş cümlesi Gazali'nin tüm gerçeklik Tanrı'dan gelir düşüncesinin temelini teşkil

gun noktası olmasıdır. Bütün filozoflar ve büyük hekimlerce, dördüncü iklim[5] en ılıman yer olarak kabul edilmiştir. Dünyanın konumundan dolayı ekvatorun yerleşimden ve medeniyetten yoksun olması yönüyle doğru ise de çoğunluğunun söylediği gibi çok sıcak olması sebebiyle bu görüşte olmaları doğru olamaz. Çünkü sıcaklığın meydana geliş sebebi ya hareket, ya sıcak cisimlere dokunmak ya da ışıktır. Güneşin kendisinde sıcaklık yoktur. Işığı alma kabiliyeti ancak parlak ve mat yoğun cisimlerde bulunmaktadır. Kendisinde hiçbir şekilde yoğunluk olmadığı için arkasını göstermeye engel olmayan şeffaf cisimlerin de ışığı almadığı fiziksel bilimlerce ispatlanmıştır. Sadece İbn Sina tarafından *dördüncü mukaddeme* üzerine deliller getirilmiştir. Öncekiler bunu ortaya koymamışlardır. Görülüyor ki dünyanın sıcaklığı güneşten değildir. Çünkü güneşin kendisinde sıcaklık olmadığı için başka bir şeyin ısınmasına sebep olması mümkün değildir.

Güneş aracılığıyla havanın ısınması da söz konusu değildir. Buna imkân yoktur. Çünkü yere yakın ve güneşe uzak olan havanın sıcak, yere uzak ve güneşe yakın olan havanın soğuk olduğunu gözlemliyoruz. Bundan anlaşılıyor ki dünyanın sıcaklığı ancak güneş ışığını aldığı ve sıcaklık ışığa bağlı olduğu içindir. Güneş ışığını bir noktada veya küçük bir dairede toplayan merceksi bir cam (hatta buz) parçasının belirli bir uzaklıkta, karşısında bulunduğu şeyi yakması bu iddiayı ispatlamaya yeterlidir.

Fizik, astronomi gibi matematiksel bilimlerce ispat edilmiştir ki güneşle dünya birer küre şeklindedir. Güneş yüzlerce dünya büyüklüğündedir. Dünyanın güneşten ışık alan kısmı daima yarısından daha fazladır. Bu kısmın en sıcak yeri, ışık almayan yerden en uzak ve ışığın en çok toplandığı orta noktasıdır. Yeryüzünün büyük kısmını kaplayan ışık yüzeydeki dairenin en sıcak ve en çok ışık alan kısmıdır. Bu dairenin merkezinden uzaklaşıp çevresine yaklaştıkça ışık ve o oranda sıcaklık azalır. Işığın merkezi ise, yöre sakinlerine güneş ışıklarının dikçe indiği yerdir. Ekvator yöresi sakinlerinin üzerine, birisi Koç, diğeri Terazi burcunda olmak üzere yılda iki defa güneş ışıkları dik olarak düşer. Bundan başka altı ay güneşin kuzey burçlarında bulunduğu sürece kuzey yönlerinde, altı ay da güneşin güney burçlarında bulunduğu sürece güney yönlerinde doğar ve batar.

Yaz gündönümü (inkılâb-ı sayfi) denilen Yengeç dönencesi ile Kış gündönümü (inkılâb-ı şatvî) denilen Oğlak dönencesi altında kalan yerlerde yaşayanların üzerlerine güneş ancak senede birer defa dikçe ışıklarını gönderir.

---

eder. Bkz, *Mişkat*, ed. Afifi, s. 54, tr. Gairdner s. 100-102. Özellikle bilinç Tanrı'dan gelmelidir: bkz. Gazali'nin *Munkız* tr. s. 25-6. İbn Tufeyl, bu mefhumu benimser ve onu hem yaşamın ortaya çıkması hem de insanın tüm potansiyellerinin gerçekleşmesi için en uygun olan tasavvuri çevrenin oluşturulması için kullanır.

5 Coğrafi bölgeler ve onların yaşama uygunluğu için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime I*, ikinci önsöz, tr. Franz Rosenthal, New York, 1958, ve Rosenthal'in notları.

Bu iki nokta arasındaki yerler ise senede iki defa güneşi dik olarak alırlarsa da kuzey ve güneylerinde güneşin bekleme süresi aynı olmadığı için sıcaklığın derecesinde tamamıyla ılıklık meydana gelmez. Bu iki noktanın kuzey ve güneyinde bulunan yerlerde yaşayanlar güneşi hiçbir zaman dik olarak almadıkları için sıcaklık ve soğukluk dereceleri arasında bir denge meydana gelmez. Soğukluk gittikçe artar ve sıcaklık azalır. Bir dereceye varır ki soğuğun şiddetinden dolayı yerleşim ve yaşama imkânı kalmaz.

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki ancak ekvatorda sıcaklık ve soğukluk dengeye kavuşur. Bu sebeple hava şartları dengelenir ve böylece burada anasız-babasız doğumlar için gerekli şartlar oluşur.

Bu görüşün doğruluğu ve tutarlılığı, açıkladığımızdan daha fazla bir açıklamaya muhtaçtır.[6] Fakat bu kadar açıklama da o iklimde anasız babasız olarak insanların doğmasının tutarlılığını doğrulamaya yeterlidir. Bu sebeple fazla açıklamaya gerek görülmedi.

İşte bu geçerliliğe dayanılarak Hayy İbn Yakzan'ın bu ıssız adada kendi kendine meydana geldiği bazı filozoflar tarafından iddia edilmiştir.

Bazıları da kendiliğinden türemenin imkânsız ve mantıksız olduğunu iddia ederek Hayy İbn Yakzan'ın dünyaya gelişine ilişkin şu öyküyü anlatmışlar ve şöyle demişlerdir:

Hayy İbn Yakzan'ın dünyaya geldiği adanın karşısında zengin insanların yaşadığı, bayındır, büyük bir ada vardır. Bu adada son derece kibirli, zalim, kıskanç bir padişah hüküm sürmektedir. Bu padişahın oldukça güzel bir kız kardeşi vardır. Kız kardeşine hiç kimseyi lâyık görmediği için evlenmesine

6 İbn Tufeyl'in kendi kendine var olma ekvatorun sıcak oluşu ve güneşin gerçekten sıcak olmadığı olgusu hakkında sarf ettiği sözler izaha muhtaçtır. İbn Tufeyl'in yapmak istediği, iki egemen felsefi düşünceyi naturalistlerin temsil ettiği maddecilik ile Neo-Platonizm uzlaştırmaktır. (Bkz. Gazzali, *Munkız*, tr. M. Watt, s. 30-32. Bu iki düşünce uzlaştırıldıktan sonra felsefe geleneksel İslam'la ilişkilendirilebilir, yani bir doğu felsefesi oluşturulabilir.

İbn Tufeyl hemen başta soruna hücum eder: maddeciler ve birçok platonist karşıtları optik konusunda yanılmıştır. Fiziksel teorideki bu yanılgı onların Kainat'ın temel gerçeği olan sudur konusunda körleşmelerine yol açmıştır. Bu hatalı filozoflar ışığın, fiziksel olmayan radyasyon vasıtasıyla yayıldığını (bkz. Plotinus, *Enneadlar* II, 8, ve Gazzali, *Kitabu Madnun es-Sağir*, optik bölümü) bilselerdi -Farabi'nin görmediği gibi (*Fi Akl*, ed. Bouyges, no 33) ve ışığı alabilmenin şeffaflığa değil de yansımaya dayandığını görselerdi kendilerine varlığın tüm sırrı açılabilirdi. Böylece kendisi sıcak olmayan bir şeyden sıcaklığın, fizik üstü bir vasıtayla çıkabildiğini görürlerdi. Dolayısıyla, tüm kemaller (tabii dengi ilk kemallerdendir), tüm formlar ve hatta potansiyeller (ki bunlar artık bir çeşit form değildir) yukarıdan yani her şeye varlığını veren bir kaynaktan gelmelidir. Zira bu kaynağın kendisi zaten varlıkla dolup taşmıştır. Kısacası, onlar güneşin Form Verici ve Faal Aklın bir sembolü olduğunu görürlerdi, insanlar dahil her şeyi kemaline erdiren Faal Akıl'dır. İnsanlar ışığı kaynaktan "aldığında" (ve geri verdiğinde) kemale ererler. (*Necat*, II, 6, XVI, ve *De Anima* 111, 5.)

Bir iyimserlik çağında yaşayan, hakikatin kendisini tanıtan gücüne derinden inanan ve onun bilinen mesajının nakledilebileceğini düşünen İbn Tufeyl, kendi kendine öğrenme paradoksunun okuyucuyu basitçe anlaşılabileceğine inandığı bir hakikate açacağını ümid etmiştir.

sürekli engel olmaktadır.[7] Bu kız, akrabalarından Yakzan[8] adlı birisi tarafından o zamanlarda kendisiyle amel olunan geleneklere uygun bir tarzda[9] gizlice nikâh altına alınır ve ondan Hayy adında bir bebek dünyaya getirir.

7 Geleneksel olarak İslam'da bir genç kızın en yakın erkek akrabası-babası, erkek kardeşi, kuzenionun kiminle evleneceğine karar veren kişidir. Üstelik kuzeninin öncelikle onunla evlenme hakkı vardır ki bugün hala İslam ülkelerinde uygulanmaktadır.

8 Yakzan yani uyanık geleneksel hikayelerde Hayy'ın beşeri babasıdır. Ancak felsefi konuda onun babası Tanrı'dır. Öyle görünüyor ki İbn Tufeyl, her şeye somut referanslar arayan maddecilerle dalga geçmektedir. Onlara göre her şeyin örneğin Tanrı'nın tahtının, kıyamet günündeki adalet terazisinin ve hatta bilincin somut bir referansı olmalıdır.Öte yandan filozofa göre gerçek somutluğa ancak sıradan gerçeklik terk edilirse ulaşılabilir. İbn Sina'nın Hayy Bin Yakzan konusundaki görüşleri için bkz. Aristo, *Prior Analytics*, 38A, 41.

9 İbn Tufeyl daha yüksek bir hakikatte bulunabilecek herhangi bir çelişkiye şiddetle karşıdır. Ona göre üstün insanlar aşağıdakilerden daha az değil, daha çok sorumluluk taşırlar. Bkz. s. 145-146, s.136-138. Olumlu dinin sorumlulukları bilinç sahibi tarafından zaten kabul edilir, reddedilmez, s. 147.

İslamî Natüralist Bir Düşünce Olarak Abiogenesis: İbn Tufeyl'in Görüşleri[1]

(Sami S. Hawi)

Bu makalede ele almaya niyetli olduğum iki husus vardır: a) İbn Tufeyl (ö.1185)'in yaşamın doğuşuna ilişkin görüşlerini tartışıp değerlendirmek ve b) onun *Hayy b. Yakzan*[2] adlı kitabından çok önemli bazı antropolojik meseleler çıkarmak. Onun görüşlerini tarihsel bağlamları içine yerleştirmek, onların varoluşsal önemini aydınlatmak ve doğruluğunu değerlendirmek için söz konusu görüşleri eski ve modern teorilerle karşılaştıracağım. Bunu yaparken bağlam dışına çıkmanın tehlikeleri olacağından kendi karşılaştırmalı görüş ve yorumlarımı kitaptan çıkardığım bölümlerle sınırlı tutacağım. Söz konusu kitabı farklı açılardan ele aldığım önceki çalışmalarımda[3] savunduğum ve doğruladığım tez; Müslüman bir alimin bu etkileyici eseri, geleneksel bir hocanın nasihatlerinden öte, kesin sonuca ilişkin felsefi ve bilimsel konuları içermektedir. Aslında bu konularla ilgili elimizde varolan birkaç çalışma yetersizdir.[4] Bunun nedeni belki de, kitabın edebi unsurları üzerinde yoğunlaşmaları ya da onun Neoplatonik ve mistik yanlarıyla ilgilenmeleridir. Yazarın felsefe ile İslami vahyi harmanlama çabasına kafayı yoran önceki yazarlar, İbn Tufeyl'in düşüncesinin bu önemli özelliğini büsbütün gözden kaçırmışlardır.

1 Metnin alındığı yer: İbn Tufeyl, Ibn Sina, *Hayy İbn Yakzan: Ruhun Uyanışı*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000) s. 255-279. [Metnin özgün hali için bkz. Sami S. Hawi, "An Islamic Naturalistic Conception of Abiogenesis: The View of Ibn Tufayl", *Islamic Culture Hyderabad*, vol. XLIX, No.1 (January 1995) s. 23-41. Ayrıca krş. Sami S. Hawi, "The Naturalistic Doctrine of the Emergence of Life: An Analysis Based on Ancient And Modern Theories -From Anaximander to Aristotle; and from Ibn Tufayl to Darwin, Haeckel and Chardin", *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan* (Leiden: E. J. Brill, 1974), s. 103-124.]

2 İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, Leon Gauthier, (Beyrut, 1936) tarafından Fransızca'ya çevrildi ve yayımlandı. Bundan sonra Arapça metne yapılacak tüm göndermelerde Gauthierin bu baskısı esas alınıp, kısaca *Hayy* diye belirtilecektir.

3 Bkz. S.S. Hawi, "A Twelfth-Century Philosophy of Science", *Pakistan Philosophical Journal*, Eylül, 1973, sayfa 15-36. Ayrıca benim "Ibn Tufeyl: Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları" makalem.

4 George F. Hourani'nin yazısı ve belki Lenn E. Goodman'in, İbn Tufeyl'in kitabının son çevirisindeki açıklamaları dışında bkz. sırasıyla, G.F. Hourani, "The Principle Subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan", *The Journal of Near Eastern Studies*, Ocak, 1956, sayfa 40-43 ve L.E. Goodman, *Hayy Ibn Yaqzan by Ibn Tufayl*, New York, 1970

Giriş: İbn Tufeyl'in Natüralizmi

Ben burada bir felsefe olarak natüralizmin saf modellerinin detaylı bir açıklamasını sunmayı planlamadım. Ben sadece bu terimi kullandığım anlamıyla açıklamayı ve onun İbn Tufeyl'in abiogenesisi anlayışında kullanılabilirliğini göstermeyi ve söz konusu yazarın antropolojik görüşlerini izah etmeyi düşünüyorum.

Eserin dikkatli bir incelemesinin vereceği farklı izlenim şu olacaktır: Yazarın felsefi görüşleri, bir felsefecinin rolünü üstlenmiş bir bilim adamı olan konumundan kaynaklanmaktadır. Hayy'ın, akli kazanımlarını temellendirirken yansıttığı egonun rehber edindiği ilke bilimsel metottur. İbn Tufeyl, yaşamın doğuşunu, Hayy'ın ilk dönemdeki gelişiminden Manevi Varlığı[5] tanımasına kadarki süreci anlatırken deneysel araştırmanın temel ölçütlerini kullanmaktadır: Hipotezin formüle edilmesi, kanıtlanması, nedensel bağlantılar düşüncesi ve olguların açıklanması.[6] Bu noktada, Marvin Farber ile Ralph Barton Perry'nin kullandığı şekliyle "natüralizm" terimini kullanmak özellikle faydalı olacaktır, çünkü bu terim, ilerde tartışılacak meselelere İbn Tufeyl'in yaklaşımını ifade etmek için uygundur. Her iki yazar da onu, bilimsel metodun esasları tarafından değişik türlerinin belirlendiği bilimin felsefi anlamda genelleştirilmesi olarak tanımlarlar.[7] Bunun yanı sıra benim eklemem gereken şey, benim bu yazıda en geniş anlamıyla kullandığım natüralizm, deneysel metoda, teorik, rasyonel ve düzenli bilgiye dayanan felsefenin sürgit sorunlarına felsefi bir yaklaşımı da içerir. Tam da bu bağlamda İbn Tufeyl bir natüralisttir. Ama onun natüralizmi Auguste Comte'unki kadar ileri gitmez. Comte'a göre, bilim ve onun sonuçlarından çıkarılanların toplamı yalnızca insanın beklediği bilgi değil, aynı zamanda elde edilmesi mümkün olan tek bilgidir. İnançlı ve mistik bir insan olan İbn Tufeyl, bu çeşit bir natüralizmin tuzağına düşmekten sakınmak zorundaydı; onunkisi ise felsefenin asıl sorunlarını "çözdüğünü" iddia eden bir natüralizmdi. Bunu da, bütün felsefi önermeler için kalkış noktasının mantıksal çıkarsama ve denemenin sonuçlarından oluştuğunu kabul edip, deneyim ötesi varlıkların bilgisini kazanma ihtimalini de açık bırakarak yapmıştı.

Örneğin, Hayy olguları keşfederken bir bilim adamı-düşünür tavrıyla akıl yürütmek zorundaydı; böylece anlaşılabilir özlerin bilgisine ve tasavvuftaki marifet makamına erişebilirdi. Bu tür bir natüralizm kolaylıkla yanlış anlaşılabilir ve böylece safça bulunup göz ardı edilebilir, çünkü o, doğa biliminin kendi başına ve kesin olarak doğru olduğunu öne sürmüyor. Böyle bir önerme iyimser bir dinin inkarı olurdu. Oysa İbn Tufeyl'in natüralizminin eleşti-

5 Bkz. *Hayy*, sayfa 20-33, 33-90.
6 Bu savın açıklaması için bkz. Hawi, *a.g.e.*
7 Marvin Farber, *Naturalizm and Subjectivizm*, Springfield, 1959, sayfa 3.

rel olduğu düşünülmelidir. Şöyle ki, bir astronom, biyolog ve fizikçi olarak o, bu alanların metodunu, teorilerini ve gerçeklerini felsefenin alanına taşıdı. Bundan dolayı onun natüralizmi, "bilimi felsefenin hizmetine sunar". "İnsan doğayı onun kurallarına itaat ederek fethedebilir" şeklindeki Baconian kehaneti, Bacon'dan önce o, Hayy yoluyla gerçekleştirmiştir. Hayy'ın deneysel yaklaşımı sayesinde doğa korkularını ve şaşırtıcılığını kaybeder; Onun yaşam amacı safça saklanmaktan keşfe dönüşmüş ve keşiften de candan dostluğun arzulu doruklarına yükselmiştir. Bu noktada natüralizm, yerini "öznelciliğe" ve mistik mutluluğa bırakıyor.

Abiogenesis İlkesi

İbn Tufeyl'in natüralist metodu, kendini en iyi şekilde onun abiogenesis meselesine getirdiği açıklamada gösterir. Bu meseleyle uğraşan pek çok insan gibi onun da ilgisi, biyoloji, tıp, fizyoloji ve bununla ilgili alanlara yönelik genel merakından kaynaklanmaktadır. Birkaç isim vermek gerekirse, Aristo, Lamarck, Darwin ve Huxley de aynı temelle hayatın doğuşu meselesine eğilmişlerdir. Sakin ve düşünceli anlarında fizikçi İbn Tufeyl, bedensel organları bir arada tutan "muhteşem" uyumun düzenli karmaşıklığının kökenini merak edip düşüncelere dalmış olmalı; bir bilim adamı ve düşünür olarak yaşamın kökenini düşünmüş, bununla ilgili gözlemler ve araştırmalar yapmıştır. Böylelikle yaşamın kökeni meselesi, antik zamanlardan günümüze değin pek çok zihni işgal ettiği gibi, İbn Tufeyl'in zihnini de meşgul etmiştir.

İbn Tufeyl'in düşüncesine bu açıdan yaklaşmamın altında yatan etmenler şunlardır: a) Onun yaşamın doğuşuna ilişkin hipotezi natüralist bakışının bütünleyici bir parçasıdır ve bilimsel ve felsefi açıdan olgular üzerinde yaptığı analizle uyuşmaktadır; b) geçmişteki ve günümüzdeki pek çok düşünürün gözünde abiogenesis meselesinin önemi; c) modern bilim adamlarının yeni bilimsel verilerle açıklığa kavuşturduğu bu meseleye gösterilen yoğun ilgi; d) daha sonra elde edilen bilimsel verilere göre Hayy, inorganik maddeden doğmuştur; ve Hayy bir natüralist olarak yola çıktığından dolayı, İbn Tufeyl'in görüşü, gereksiz ayrıntılara girilmeden modern natüralistlerin teorileri ışığında incelenmelidir.

Şimdi, İbn Tufeyl salt sanatsal nedenlerden ötürü maddeden doğuş fikrini geliştirmiş olamaz. Zira bu fikri önceleyen, ısının, hareketin ve ışığın doğası ve bunların dört elementin kimyaları üzerindeki etkilerine dair yürütülen ciddi bir bilimsel tartışma söz konusudur.[8] Yazar güneşin bu elementler üzerindeki etkisini ve onların, yaşamın doğuşuna yol açacak yıllar süren fermantasyonunu (mayalanma) sorgulamaktadır.

8 *Hayy*, sayfa 20-24.

"Doğa biliminin apaçık ilkesine göre ısı ancak hareket, sıcak cisimlerin teması ve ışığın yayılması yoluyla oluşur."[9]

Kitabın iki tür bakış açışı vardır; dışa dönük ve içe dönük. İlki halk, ikincisi ise aydın azınlık içindir. Aslında İbn Tufeyl, bu iki bakış açısını sunmakta "güzel" bir tutarlılık içinde olduğunu göstermektedir. Onun cansız maddeden yaşamın gelişimine ilişkin gizli yorumunda, Tanrı'nın varlığını mantıksal kavrayışında, dünyanın sonsuzluğu ile tüm varlıkların birliği düşüncelerinde ve panteizminde eski natüralistlerin izini sürdüğü görülmektedir; ve geleneksel doğuş yorumunda, vahiy yoluyla Tanrı'ya iman ve dünyanın yaratılışı konularında İslam Hukuku'nun kurallarına uyar. Onun düşüncelerinin bu iki bakış açısı, başka bir yerde de belirttiğimiz gibi,[10] sık sık birbiriyle çelişir ve bu çelişki onun gizleme metoduyla yakından ilintilidir.

Ayrıca kitapta geleneksel yorum çok kısa bir bölümde verilirken, natüralist yorum üzerinde daha fazla vurgu yapılarak bilimsel bilgilerin ışığında daha ayrıntılı biçimde incelenmektedir. Hayy'ın bedeninin ve çeşitli organlarının oluşumu daha incelikli bir biçimde tasvir edilmiştir. Gerçek yorumunu gizlemek için İbn Tufeyl, Hayy'ın doğumuna getirdiği bir bilim-kökenli açıklamayla işe başlar ve geleneksel yorumun dışına çıkar. Sonra ilk yoruma geri döner ve zengin bilimsel birikimiyle Hayy'ın doğadan doğuşunu anlatır.

İbn Tufeyl eserini kaleme alırken, kuşkusuz, ne yaptığını çok iyi biliyordu. Dış anlamla ilgili kitaptaki yorumlar uzunluk ve vurgu açısından birbiriyle orantılıdır.[11] Sözgelimi, dış anlamı oluşturan mevzulardan -başlıcaları, doğumun geleneksel yorumu, vahiy ve dünyanın yaratılışı- nispeten kısaca söz edilmektedir. Halbuki natüralist yorum, bilgi teorisini, psikolojiyi ve evrenin birliğini içeren felsefi değerlendirmeler ile Tanrının varlığının ve birliğinin kanıtları eseri şişkinleştirmektedir.

Aslında Hayy'ın doğumunun herhangi bir izahı, İbn Tufeyl'in felsefesine radikal bir giriş[12] için yeterlidir; üstelik natüralist yorum teknik ve bilimsel bilgiyle dolu ve karmaşık olduğu için onun anlamını öğrenmek isteyen basit bir zihne zorluk çıkarmaktadır. Bu yüzden kitabın bu kısmı, bilimsel ve fel-

9 A.g.e., sayfa 21.

10 İbn Tufeyl'in, yaşamın kökeninin natüralist yorumuna inandığını onaylamak için onun, kitabındaki felsefi ve bilimsel görüşlerini gizleme metoduna başvurduğunun iyice farkında olmak gerekir. Gerçekte ciddi bir felsefi çalışmanın olabilmesi için, onun üslubunun ve gizleme metodunun tartışılması mutlaka gereklidir. Bu sayede yazarın hangi görüşleri sahiden kabul ettiği ve hangilerini gizlediği anlaşılır, İbn Tufeyl'in gizleme metodunu inceleyen önceki yazarların hataları sonucunda birbirinden farklı ve bazen çelişkili bir yığın görüş, yazara atfedilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. S. S. Hawi, "Ibn Tufeyl's Hayy Ibn Yaqzan: Its Structure, Literary Aspects and Method", *Islamic Culture*, Haydarabad, Temmuz 1973, sayfa 191-211.

11 Geleneksel yorum kitabın 24-26. sayfalarında yer alırken, natüralist yorum 20-24 ile 26-33. sayfalarına yayılmıştır.

12 Önyargısız bir başlangıcı kastediyorum.

sefi temeli olan, derin anlamı kavrayacak donanıma sahip okurlar için yazılmış olsa gerektir.

Ayrıca zamanının fanatik dindarları tarafından, bu görüşleri savunmakla suçlanıp kafir ilan edilmemek için, Hayy'ın doğumuna getirdiği natüralist açıklamasını destekleyen görüş ve olguları, "iyi ve kutlu atalarına" atfeder.[13]

Bunun yanında, Hayy'ın doğduğu sanılan adadaki uygun koşulları ve iklimi tasvir ettikten sonra natüralist yoruma olan inancından güçlü bir biçimde bahseder:

> "Bu ifadenin benim sağladığım (Hayy'ın tabiattan doğuşunu tanımlayan açıklama)dan daha fazla açıklamaya gereksinimi olduğunu biliyorum, ne var ki bizim amacımız bu değildi. Sana onu ima etmekle yetindim, çünkü o, insanın annesiz ve babasız dünyaya gelebileceğinin geçerli bir delili olarak durmaktadır."[14]

Bu alıntı, İbn Tufeyl'in daha fazla gerçeklere ve kanıtlara sahip olduğunu, bu yorumunu destekleyici daha fazla sözler edebileceğini göstermektedir; ama o, uygunsuz koşullardan, öncelikle halkın hoşnutsuzluğundan dolayı bu ilave kanıtları açığa vurmadı.

İbn Tufeyl'in gizleme tekniği, az önce bahsedilen gerçekler ve gözlemlerle birlikte, onun hayatın gelişiminin natüralist yorumuna büyük bir olasılıkla inandığını göstermektedir; geleneksel yorumu asıl niyetini gizlemek için kullanmıştır.

Canlı organizmaların kendiliğinden türemiş olabileceği ihtimali, bir doktrin olarak antik, Ortaçağ ve modern zamanlarda çok sayıda bilim adamı ve filozof tarafından savunulmuştur. Bu doktrinle ilgili olarak İbn Tufeyl şunları söylemektedir:

> "Çoğu, bu türden bir canlı olarak bir tek Hayy'ın adada (kendiliğinden oluşla) ortaya çıktığına kani ve emin bir halde karar verdiklerinden ötürü, sırf, bu yerde annesiz ya da babasız olarak bir insanın türeyebileceği ihtimalini desteklemek için buna (ışık ve ısının varlıklar üzerindeki etkisine) dikkatinizi çekiyorum... Hayy'ın kendiliğinden türediğini savunanlar, yeryüzündeki bu adadaki bir çukurun içinde, *yıllarca süren*, bir balçık kütlesinin, sıcak ile soğuğun, kuruluk ile nemin *tam uygun bir biçimde* karışıp, güçlerinin mükemmel dengeye kavuşmasına değin yoğrulduğunu söylerler. *Mayalanmış balçık kütlesi* bir hayli büyüktü ve parçalarından bazıları diğerlerine göre daha ölçülü ve insan gameti olmaya daha elverişliydi. Tam ortadaki parça en ölçülü olanıydı ve bir insanı oluşturacak en uygun dengeye sahipti. Balçık işlen-

13 Bkz. Hawi, "Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan."
14 *Hayy*, sayfa 24.

> di, karıştı ve yapışkan bir kütle kıvamına gelince kaynar sudaki hava kabarcıklarına benzedi. Tam ortada, ince bir zar tarafından ikiye bölünmüş, küçücük bir kabarcık oluştu ve o, uygun bir gaz kütlesiyle gereken ölçüde doldu... alevin konik şeklini aldı... kalp diye adlandırdığımız organı oluşturdu... Böylece rahimde ceninin oluşumuyla başlayıp, tüm uzuvların eksiksiz oluşumuna ve embriyonun doğuma hazır hale gelmesine kadar süren gelişim sürecini, fizyologlar nasıl anlatıyorlarsa, onlar da tüm anatomiyi ve organları o şekilde anlatmaya devam ederler. Onlar bu metamorfozun mükemmelliği açıklarken, ağırlıklı olarak, mayalanan balçık kütlesine ve onun, tüm koruyucu zarları üretmek ve insanın oluşması için gereken şeyleri taşımak için elverişli oluşuna güvenirler. Embriyo hazır olunca, bu kabuklar doğumdaki gibi atıldı ve henüz kurumaya başlamış balçık çatladı."[15]

İbn Tufeyl'in doğruluğuna inandığı dört ana sav, bu alıntısından çıkarsanabilir: (a) Cansız madde canlı maddeye dönüşebilir; yani İbn Tufeyl, abiogenesisin mümkün olabileceğine inanmaktadır, (b) Organik canlıları oluşturan tüm elementler inorganik dünyada vardır, (c) Organik bileşikler yaşam olgusundan önce ortaya çıkmış olmalıdırlar, (d) İnorganik elementler, "yıllarca süren", yavaş bir dönüşüm sürecine girip sonunda hayatın spazmodik (birdenbire) bir biçimde doğuşuna yol açmışlardır.

İbn Tufeyl'i natüralist geleneğin kalbine yerleştiren bu önermeler, H. Osborn,[16] J. Keosian,[17] M. Frobisher[18] ve Teilhard de Chardin[19] gibi modern bilim adamları tarafından da kabul edilmiştir.

Ne var ki onun, sahiden insanın (insan soyunun)[20] tüm melekeleri, organları ve fizyolojik işlemleriyle cansız maddeden geldiğine inanıp inanmadığı, yoruma açık bir soru olarak önümüzde durmaktadır. Kitabındaki hikaye bir insanın annesiz ve babasız doğabileceğini söylemektedir gerçi, ama yazarın ifadelerinin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiğine karar vermek zordur. Çünkü onun anlatısının bilimsel yanını sanatsal yanından ayırmak imkansızdır.

Büyük olasılıkla İbn Tufeyl, insan soyunun bir adada bir tek insandan birdenbire oluştuğuna inanmış olamazdı. Çünkü böyle bir açıklama, insan tür-

---

15 *Hayy*, sayfa 24-33. İtalikler bana ait. Bu bölüm, genel olarak, L.E. Goodman'in *Hayy* çevirisinden alınmıştır.

16 Osborn, H., *The Origin and Evolution of Life*, Londra, 1918, sayfa 3-84.

17 Keosian, John, *The Origin of Life*, New York, 1963, sayfa 11-23, 43-53.

18 Frobisher, Martin, *Fundementals of Microbiology*, Philadelphia, 1969, sayfa 7-10.

19 Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, New York, 1966, sayfa 96-102.

20 *Hayy*, sayfa 20. Burada İbn Tufeyl, Hayy'dan bahsetmeden önce genel olarak insanı anlatmaktadır. Onun hayatın cansız maddeden spazmodik olarak türediği ve insanın en basit organizmalardan başlayan evrimine sahiden inanıp inanmadığından emin değilim. İbn Tufeyl için hangi şık doğru olursa olsun, yukarıda da belirttiğim gibi, onun yaşamın maddeden türediğine ve insan ister kendiliğinden oluşsun isterse de yavaş bir evrim sürecinin sonucu olsun, sonuçta onun doğal elementlerin kendi aralarındaki işbölümünün bir ürünü olduğuna inandığı gerçeği değişmez.

lerinin kökenini ve çeşitliliğini açıklamıyordu veya bu ortaya çıkmış insan, ya hermafrodit ya da kendi kendine üreyebilen bir canlı olmalıydı. Bu tür, bir kadın üye olmadan varlığını nasıl sürdürecekti? Okuyucularını eksiksiz anlatısının evrensel bir açıklama olduğuna inandırmak için, bir kadının kendiliğinden oluşmuş olduğuna dair bir hüküm vermiş olmalıdır. Fakat bu hüküm hikayenin planlanmış amacıyla uyuşmamaktadır: Hayy tek başına kalmalıdır, insan soyunun diğer üyelerinin herhangi bir müdahalesinin uzağında. Bunun yanında, kadın ve erkeğin birbirlerinden ayrı ve aynı anda kendiliğinden oluşumu ihtimali de çok zayıftır.

O halde; İbn Tufeyl'in Hayy'ın doğumuna ilişkin natüralist bakış açısına şüpheyle yaklaşmak gerekir. Tek bir kişinin, bir adada, gerçeği keşfe yönelik işleyen bir zihniyle ortaya çıkması sanatkârane bulunabilir. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Tufeyl'in natüralist yorumunu sunuşundaki itici güç yalnızca sanatsallıksa, bunun için geleneksel yorum tek başına yeterli gelmektedir. Öte taraftan, bu itici güç, toplumsal geleneklerin pençesinin dışındaki filozof Hayy'ı tanımlamaksa, bunun için geleneksel yorum yine yeterlidir. Şu halde bu itici güç, ölü maddeden hayatın doğuşuna, yani doğanın cansız gerçekliğinden canlı gerçekliğine geçişine ilişkin makul bilimsel bir açıklama sunmak olsa gerektir.

İbn Tufeyl, Hayy'ın oluşumundan söz ederken *mayalanmış balçık, cıvık kütle, kaynayan sudaki hava kabarcıklarına benzeyen, işlenmiş ve karışım halindeki balçık* gibi ifadeler kullanmaktadır. Güneş ışığının ve sıcaklığın etkisiyle embriyo (cenin) oluştu. Bunlar çılgınca tahminler değildi, bir bilim adamının araştırmacı ve gözlemci kafasının öne sürdüğü olgulardı. Mayalanmış balçık, cıvık kütle, ışık ve ısı, İbn Tufeyl'in yaşam olgusunu açıklamak için sunduğu hipotezlerdir. Öyle ki bunlara, Darwin, Haldane ve Keosian tarafından, sıcak göletler, *amonyak, fosforik tuzlar, ışık, ısı ve elektrik* gibi modern yorumlar getirilmiştir.[21]

Her ne kadar modern bilim, İbn Tufeyl'in söylemleri üzerinde ayrıntılı bilgilerle bir ilerleme kaydettiyse de, bir cevap aramaya yönelik maddeye yaklaşım biçimi onunkiyle aynıdır. Hipotezler kurulmuş ama "sır" henüz çözülmemiştir. Keosian, koloidal cevherlerin yaşamı doğuracak hassas özelliklerin birleşimine sahip bir çeşit maddeyi ortaya çıkarmış ya da ona kaynaklık etmiş olabileceğini savunur. Ancak bundan emin değildir ve bu savını kanıtlayacak kesin bir delil sunmaz. Haldane, bu bakımdan ondan farklıdır. O, zamanla *sıcak, sulu, temel elementlerin karışımı* kıvamına ulaşmış elementlerden ve bileşiklerden mürekkep bir karışımdan, hayatın doğmuş olması gerektiğini savunur. Ayrıca karbondioksit (CO2), amonyak (NH3) ve su (H2O)yun karışarak, ışığa ve ısıya maruz kaldığını, böylece zengin çeşitlilikte organik

21 Keosian, a.g.e., sayfa 12-13 ve Frobisher, *a.g.e.*, sayfa 10-12.

maddeler oluştuğunu ve zamanla bu organik maddelerin yaşam olgusunu doğurduğunu iddia eder.[22]

Bu modern görüşlerin hipotezsel karakterinin, temelde İbn Tufeyl'in anlatımıyla olan benzerliği dikkat çekicidir. İbn Tufeyl'in *mayalanmış balçık, cıvık kütle, sıcak suyun hava kabarcıkları23* ile Koesian'ın *koloidal cevherleri* ve Haldane'nin *sıcak, sulu, temel elementlerin karışımı* arasında gerçekten fazla bir farkın olup olmadığı merak konusudur. İbn Tufeyl de bu bilim adamları kadar, ışığın ve sıcaklığın kimyasal tepkimenin hazırlanışındaki etkisini biliyordu.

Öte yandan, onun yaşamın doğuşuyla ilgili maddeci teorisinin içeriği ne kadar basit ve sisli olursa olsun, önemli olan İbn Tufeyl'in, bu teorinin geçerli olma ihtimalinin bilincinde olmasıydı. Dahası doğadaki tüm varlıkların birliği kavramı, Haeckel ve Teilhard de Chardin gibi modernlerden çok önce onun tarafından düşünülmüştür.

Her ne kadar, erken ve geç dönem Yunan düşünürlerinden daha fazla bilimsel veri sağlama imkanına sahip ve modern bilim kökenli felsefecilerden daha az sistematik olsa da, hayatın doğuşuyla ilgili görüşlerinde pek çoğuyla temelde uzlaşma içindedir: Yaşamın tüm biçimleri cansız maddenin bir ürünüdür ve birlik içindeki tüm bu yaşam biçimleri daha büyük bir bütünlüğe işaret etmektedir.[24] Kozmosun her elementinin yapısında, diğer bütün elementlerinden bir parça olduğu kesindir. Bu hususlarda modern bilim adamlarıyla eski natüralistlerin hepsi aynı görüştedirler.

Bizim filozofumuz ile modern ve eski felsefecilerin arasındaki ayrılık, bu olgularda değil, bunları destekleyen özenli ve zekice çalışmalardadır. Maddeden neşet eden Hayy, maddeyi ve onun farklı elementleri inceler. Radikal deneyselciliği sayesinde maddenin ve doğanın, birbirlerine bağlı yoğun parçalardan oluştuğunun farkına varır. Ernst Haeckel, Samuel Alexander ve Teilhard de Chardin de benzer bir görüşü savunur:

> "Gitgide artan güçteki metotlarla ne kadar ileri düzeyde ve derinden maddeye nüfuz edersek, onun birbirlerine bağlı parçaları tarafından o kadar kuşatılırız... her yanımızda, gözümüzün gördüğü kadarıyla evren bir bütün olarak ayakta ve onu yalnızca tek bir biçimde düşünebiliriz, şöyle ki, bir parçanın içindeki bir bütün."[25]

İbn Tufeyl, hayatın inorganik maddeden doğduğunu vurgularken, sadece Chardin'in yukarıdaki görüşlerine katılmakla yetinmeyip, kafasını meşgul eden bu dünya görüşünü, eskilerin buna benzer ama çok kaba ve basit görü-

22 *A.g.e.*
23 Yukarıdaki alıntıya bkz.
24 Bkz. *Hayy*, sayfa 20-95.
25 Teilhard de Chardin, *a.g.e.*, sayfa 44. Aynı ifadeler için bkz. Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe*, Londra, 1950 ve Alexander Samuel, *Space and Deity* New York, 1966, Cilt I.

şüyle karşılaştırmıştır. İbn Tufeyl'in düşüncelerinin ardındaki natüralistlerin silsilesini göstermek ve önceki değerlendirme bağlamında onun düşüncelerini konumlandırmak için, bu meseleyle ilgili Sokrat öncesi düşünürlerin ve Aristo'nun düşüncelerini açıklamak gerekir. Söz gelişi İyonya okulu, canlı organizmanın hava, ısı ve güneşin etkisiyle deniz balçığından oluştuğunu savunurdu. Bu okulun üyeleri doğal olayları incelemek için doğru ve gelişmiş metotlardan yoksundular. Gözlem yoluyla, şimdilerde sokaktaki adamların yaptığı gibi, cansız çürüyen maddenin, üzerine yağmur serpildiğinde ve güneşte ısıtıldığında canlı şeyler üretebileceği kanısına vardılar. Deneysel bilim alanında müthiş başarıların elde edildiği zamanımızda bile, çekirge, solucan ve diğer bazı böceklerin, çürümüş madde ile çevredeki pislikten birden bire hayat bulduklarına inanan insanlar vardır.

Felsefi düşüncenin eski öncülerinden biri olan Thales, canlı varlıkların şekilsiz balçıktan güneşin etkisiyle oluştuklarını savunurdu. Tüm hayat suda başladı, deniz suyunda.[26] Anaximander, yaşamın yumuşak çamurdan doğduğunu ve bir dizi başarılı ve yavaş aşamalardan sonra yüksek organizmaların geliştiğini ileri sürdü. Ayrıca insan türünün kökeniyle ilgili sözleri, onu Darwin'in evrim teorisini öngören "peygambervari" vizyonlu biri yaptı. Şunu savunuyordu:

> "İlk canlı varlıklar dikenli kabuklarla çevrili bir nemin içinde doğmuşlardır. Yaşam süreleri uzadıkça daha kabuğun kuru kısmına doğru hareket etmişler ve kabuk çatlayınca kısa bir süre için öncekinden farklı bir hayat biçimi sürmüşlerdir. İnsan farklı türdeki canlılardan doğmuştur, çünkü diğer türler hemen kendi başlarına ihtiyaçlarını temin ediyorlardı, oysa insanın sürekli bakıma ihtiyacı vardı. Bundan dolayı, eğer bu onun ilk formu olsaydı hayatta kalamazdı. İnsan kökensel olarak başka bir canlıya benzer, balığa."[27]

Anaximander'in bu sözleri, İbn Tufeyl'inkilerden daha fazla evrim teorisini içermektedir. Öte yandan İbn Tufeyl'in, insanın doğar doğmaz kendi kendine yetemeyeceğinin de farkında olduğu görünmektedir. Bu yüzden ceylan, Hayy'ı emzirmiş ve uzun süre bakımını üstlenmişti.

Sokrat öncesi natüralistler, hayatın cansız maddeden kendiliğinden oluştuğuna inanıyorlardı. Ancak onların yaşamın doğuşuyla ilgili görüşleri İbn Tufeyl'inkinden farklıdır. Onlar cansız madde diye bir ana maddeden söz etmezler. İbn Tufeyl'de hayat cansız maddeden doğmuştur, oysa onlara göre tüm evren canlıdır.[28] İşte bu yüzden, Anaxagoras, "hayat" ne yoktan var edilebilir

26 G.S. Kirk ve J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1960, sayfa 90.
27 A.g.e., sayfa 141. Bkz. Eduard Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Londra, 1955, sayfa 29.
28 A.g.e., sayfa 90-96.

ne de tamamen yok edilebilir,[29] demiştir. Modern fiziğe, "enerji" tam olarak asla yok edilemez, şeklinde yansıyan bir tartışmadır bu. Bunun yanı sıra o, hayvanların "ilkin nemden oluştuğunu, sonra da birbirlerinden çoğaldığını"[30] savunur. Empedokles ile Demokritus, bu konuda, diğer Sokrat öncesi filozoflardan pek farklı düşünmezler. Her ikisi de, parçacıkların doğal hareketlerinden ötürü, hayatın mekanik bir biçimde kendiliğinden doğduğunu savunur.[31]

Aristo bile, bazı hayvanların ve böceklerin kendiliğinden oluştuğu görüşünü kabul eder. Onun düşüncesi, Sokrat öncesi natüralistlerinin öğretileriyle kendi gözlemlerinin kuşatıcı bir sentezinden ibarettir. Dünyanın canlı olduğuna ilişkin Sokrat öncesi düşünce, daha karmaşık bir düzeyde Aristo tarafından savunuldu. Canlı ve cansız şeyler, onun form olarak adlandırdığı, her canlıda saklı olan dinamik bir yapı sayesinde varlık kazanırlar. Bu öz, maddeye yaşam ve dayanıklılık verir. Yaşamı oluşturan temel elementler, bu anlamda forma sahip olduklarından zaten canlıdırlar. Toprak, su, hava ve ateş, bunlardan birinin belirleyici unsur olduğu bir yaşam biçimine ait canlı varlıkları meydana getirmiştir. Örneğin su, deniz hayvanlarını ortaya çıkarır, toprak bitkilerin büyümesini sağlar, hava karada hareket eden organizmaları üretir ve ateş göksel varlıkları meydana getirir.[32]

Görüldüğü üzere Aristo, maddeden çok sayıda canlının kendiliğinden oluşmuş olabileceğini söylemektedir. Topraktan sadece bitkiler oluşmaz, aynı zamanda çok çeşitli hayvanlar da oluşur.

> "Bir kısmı kendi türlerinin atalarından gelmişlerken, diğerleri aynı türden gelmeyip kendiliğinden oluşmuşlardır. Kendiliğinden oluşanların bir bölümü, örneğin çiçekler, çürük topraktan ya da bitkisel maddeden oluşurlarken, diğerleri de, bu hayvanların çeşitli organlarının dışarıya salgıladığı salgıların içinde kendiliğinden oluşmuşlardır."[33]

Bu çeşit çıkarımlar, saf bir gözlemin ve sağlam bir deneyselcilikle olguyu inceleyecek doğru bir metodun yokluğunun sonuçlarıdırlar.

Aristo, hayvanların tarihine ilişkin çalışmasındaki bazı yorumlarında yeterince eleştirel değildir. Böylesine gözlemci bir zihnin, deneyselciliğin olumlu uygulamasını neden görmezden geldiği merak konusudur. Gözlem, kesinlikle deneysel metodun bütünsel bir parçasıdır, ama deneysel metot kendini gözlemle sınırlı tutmaz; o, doğada gözlenen olgunun daha uygun şartlar altında gerçekleştirildiği yapay bir durumla gözlemi destekler. Deneyselcilik, basit doğrudan gözlemlerden daha üstündür. Çünkü o, araştırmanın olgu-

29 A.g.e., 379-385. Kuşkusuz "hayat" derken aktif maddeyi, öncelikle, enerjiyi kastetmektedir.
30 A.g.e., sayfa 393.
31 A.g.e., 357-407, 416.
32 Aristo, *Historia Animalium;* çev. W.D. Ross, Oxford, 1962, Cilt IV, Kitap V, 539A, 539B.
33 A.g.e., 539a.

ya yol açan etmenleri daha iyi kontrol etmesine, isteğine bağlı olarak belli etmenleri devre dışı bırakıp diğerlerini devreye sokmasına izin verir. Aristo'nun, kendiliğinden oluş teorisini destekleyecek bu çeşit bir deneyselciliği izlemediği görülmektedir. O tanımlamaya, bakmaya ve tekrar tekrar gözlem yapmaya güvendi; bu durum, en azından, onun *Historia Animalium* (*Hayvanların Tarihi*) adlı kitabındaki hayatın kökenine ilişkin açıklaması için geçerlidir. Belki de bu yüzden, onun görüşleri, şimdilerde sayısız sokak adamı tarafından paylaşılmaktadır.

Bu noktada Aristo'dan görece daha uzun bahsetmemin tek nedeni, onun kendiliğinden oluş üzerine görüşlerinin, yüzyıllarca Batı'nın düşünsel dünyasını belirlemiş olmasıdır. Ayrıca Aristoculuk, skolastikler sayesinde, kendiliğinden oluş teorisini Ortaçağ düşünürlerine kabul ettirmiştir. Böylece seyyahlar sayesinde batıl inançlar oradan oraya yayılıp durmuştur. Hikayelerini hayal güçleriyle besleyen seyyahlar, "Tataristan çöllerinde su kabaklarından yetişen semiz kuzular ve Kuzey İskoçya'daki belli ağaçların meyvelerinden türeyen kazlar"dan söz ederlerdi.[34]

Buraya kadar anlatılanlardan İbn Tufeyl'in kendiliğinden oluş düşüncesinin özgün ve kesinlikle yeni olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Ders verme ve yayımlanmamış bilimsel gözlem yoluyla, yaşamın doğuşu meselesine ne ölçüde katkı sağladığını kimse bilemez tabii.

Öte yandan onun doğa, yaşam ve maddenin kimyasal yapısı hakkında Sokrat öncesi düşünürlerden ve Aristo'dan daha fazla bilgiye sahip olduğu sorgulanamaz görünmektedir. İbn Tufeyl'in döneminde ve ondan önce, Müslüman fizikçiler ve bilim adamları, canlıların biyolojik yapılarını anlamak, ilaçların kullanımı ve onların insan ile diğer yaşam türleri üzerindeki etkileri konularında değerli katkılarda bulunmuşlardır. İbn Sina, Cabir b. Hayyan ve er-Razi, buna birkaç örnektir. İbn Tufeyl'in güneş ışınlarının içbükey lensler üzerindeki etkilerine dair açıklaması, fizyoloji ve karşılaştırmalı anatomiye, hareket ve sıcaklığın maddenin parçacıkları üzerindeki etkisine ilişkin detaylı bilgisi ve ayrıca kan dolaşımı ve kanın oksidasyonu -ki, yaşamın sürmesinde iki önemli etmendir- görüşleri, modern bilimin bulgularıyla çelişmemektedir.[35]

Şu halde, onun yaşamın doğuşuyla ilgili natüralist düşüncesinin, Sokrat öncesi düşünürlerinkinden ve Aristo'dan daha ileri düzeyde olduğu kabul edilebilir. Gerçi Aristo, kitabının -*Historia Animalium*- büyükçe bir bölümünü insanın çeşitli organlarını tarif etmeye ayırmışsa da, insanın kökenine ya da doğuşuna ilişkin herhangi bir açıklamada bulunma çabasına girmemiştir.[36]

34 Keosian, *a.g.e.*, sayfa 2.
35 *Hayy*, sayfa 22, 27-28, 30-33, 38-44.
36 Aristo, *Historia Animalium*, Kitap I, 486a-497a.

Buna karşın İbn Tufeyl'in, zengin bilimsel bilgilerine dayanarak ayrıntılı bir açıklama yaptığını görüyoruz.

İbn Tufeyl'in, Hayy'ın doğuşu hakkında getirdiği izahı, ister edebi açıdan isterse de başka açılardan değerlendirelim, diğer yaratıkların efendisi olan insanın -ki o, bitkilerde ve hayvanlarda görülen yaşam örgüsünden kendisini ayıran, bir biriciklik ve "kutsallık" buharıyla önceden kuşatılmıştır- kökenine dair natüralist bir izah olduğu gerçeği değişmez. Aslında İbn Tufeyl'in izahı materyalizmin sınırlarına varmaktadır; hayvansal ruha materyalist sıfatlar yükler. Keza onu, kalbin sol kısmında bulunan *beyaz sise benzeyen sıcak buhar37* diye tanımlar. Ayrıca, sinirler yoluyla bu sıcak buharı alamayan diğer bedensel organlar, işlevlerini yerine getiremezler.[38] Materyalizme bu eğilimi, onun panteist yönelimleriyle uyuşmaktadır. Hayy'ın kaynakları, Tanrı'nın kendisini gösterdiği bütünlük olan doğanın asli elementleridir. Doğal işlemler yoluyla maddeden oluşan insan, kendi organlarının biricikliği ve uyumunda tüm varlığın biricikliğini ve uyumunu yansıtır.

İbn Tufeyl'in yaşamın kendiliğinden oluşumu teorisini, yanlış olarak mı kabul etmeliyiz? Geçersiz, yalınkat ve kontrolsüz bir gözlem biçiminin ürünü olarak onun, bilimsel açıdan geçersiz olduğunu mu düşünmeliyiz? Yoksa İbn Tufeyl, bu teoriyi benimsemekle doğru bir yönelim içinde miydi? Doğru yolda olduğu açıkça görünmektedir. Onun inancı, Sokrat öncekilerinki ya da sokak adamlarınınki gibi, basit ve kaba değildir. O, elindeki tüm bilimsel verilerin yaşamın inorganik maddeden doğmuş olabileceğini gösterdiğini söyleyebildi. Modern keşiflerin ışığında bu teorisi geliştirildi. Sonuçta bilim adamları, özellikle biyologlar ve biyokimyacılar, onu reddetmiyorlar; çoğunu onu onayladığı bir gerçektir. Bu noktada, teoriyi destekleyen, sözünü ettiğimiz modern bilimsel verilerin, İbn Tufeyl'in eski bilimsel ve felsefi düşünceleri olduğu kabul edilmelidir.[39]

Örneğin, 17.yy'ın meşhur İngiliz fizikçisi William Harwey -kan dolaşımını keşfiyle tanınır- hayatın cansız maddeden doğduğuna inanırdı.[40] Felix Pouche, 19.yy'ın sonlarında bir dizi deneylerden sonra, organik maddelerin bir dizi fermantasyonunun (İbn Tufeyl'in buna balçığın fermantasyonu dediğine dikkat ediniz) kendiliğinden oluşu sürekli öncelediğine ve bir tek canlılarda bulunan bu maddelerin yeni bir hayatı üretebileceğine kanaat getirir. Fermante olmuş (mayalanmış) varlıkların çürümüş tanecikleri tekrar birleşirler ve böylece yeni canlı varlıkların oluşmasına yol açarlar.[41]

Aynı yüzyılın sonunda, Louis Pasteur, yaptığı bir dizi başarılı bilimsel deneylerle, mikroorganizmaların, organik maddeleri çeşitli çözeltileri ve karışım-

37 *Hayy*, sayfa 50.
38 *Hayy*, sayfa 52.
39 Bu görüşler, elbette, İbn Tufeyl ile sınırlı değildi
40 Keosian, *a.g.e.*, sayfa 3.
41 A.g.e., sayfa 5-6.

ları içinde oluşabilmelerinin imkansız olduğunu kesin bir biçimde ispatladı. Ayrıca o, hayatın, ancak daha önce var olan mikroorganizmalardan, yumurtalardan, maddedeki virüslerden, dışkılardan, çürümüş yiyeceklerden ve çöp kutularından doğabileceğini de kanıtladı. İnsanların yaşamın kendiliğinden doğuşu dedikleri şey, gerçekte mikroorganizmaların büyüyüp çoğalmasından başka bir şey değildir.[42] Gerçi Pasteur, kendiliğinden oluş teorisini çürütmemiştir; o sadece, yaşamın belli koşullar altında belli maddelerden oluşamayacağını ve şayet oluşmuşsa bunun kaynağının, havada veya maddede önceden var olan mikroplar olması gerektiğini ispatladı. Kişisel olarak, kendiliğinden oluşun imkansız olmadığını savunuyordu.[43] Zaten bilim adamları da, mikroorganizmalar ya da tek hücreli canlılar gibi ileri derecede organize olmuş bir varlığın, laboratuvarda kısa bir süre içinde oluşmasının tamamen imkansız olduğunu söylemektedirler. Bu bilim adamları, hayatın kendiliğinden oluşumunun çok uzun bir süreyi aldığını biliyorlar... İbn Tufeyl de, bu gerçeğin farkındaydı: Hayat bir gecede kendiliğinden oluşmaz.

> "Dünyanın bir çukurunda... bir balçık kütlesi yıllarca mayalandı, ta ki, sıcakla soğuğun, nem ile kuruluğun *tam uygun bir biçimde* karışmasına değin, onların güçleri mükemmel bir biçimde dengelendi."[44]

Ernst Haeckel ile Teilhard de Chardin, hem saygın birer bilim adamı hem de düşünür olarak, kendiliğinden oluş teorisine kuvvetle inanıyorlardı. Haeckel şunu iddia ediyordu: Dünya uzak bir geçmişte, belli bir zaman diliminde, içinde organik yaşamı barındıran bir halde olmalıydı ki, onun oluşumu ve gelişimi sırasında bir ara, cansız maddeden canlı madde ortaya çıktı; kendiliğinden oluşu reddetmek bir mucizeyi kabul etmek demektir.[45] Aynı şekilde, Teilhard, "Organize maddenin yeryüzünde periyodik olarak ortaya çıkmış olabileceğini destekleyen deliller vardır,"[46] diyor ve yaşamın spazmodik (kendiliğinden) oluştuğuna inanıyordu.[47] Teilhard gibi İbn Tufeyl de, maddenin hayatı doğurabilmesi için, "orantılı biçimde karışmış", "mükemmel dengelenmiş" ve organize olması gerektiğinin farkındaydı.

Son yıllarda bilim adamları, kendiliğinden oluş teorisinin yeniden gözden geçirildiğini ve organik kimya alanındaki yeni çalışmaların ışığında son derece modern bir biçime kavuşturulduğunu söylemektedirler. Bu teoriye yeni haliyle "kimyasal evrim" denilmektedir. Milyonlarca yıl önce uygun koşullar altında, farklı elementlerin -karbon, oksijen, nitrojen, sulfur ve fosfor gibi-

42 A.g.e., sayfa 6-7. Bkz Frobisher, *Microbiology*, sayfa 9-10.
43 Keosian. *a.g.e.*, sayfa 7.
44 *Hayy*, sayfa 27. İtalikler benim.
45 Haeckel, *a.g.e.*, sayfa 210-212.
46 Teilhard de Chardin, *a.g.e.*, sayfa 99
47 *A.g.e.*

biyofizik yasalarına, özellikle de Termodinamiğin 2. yasasına göre gerçekleşen bir dizi ayrık tepkimeler zinciriyle birleşmesi sonucunda hayat başlamış olmalıdır.[48] Bu görüşü destekleyen şey ise, bugünlerde kimyacıların labaratuvarda inorganik maddeden organik madde üretebilmeleridir. Örneğin, onlar, aminoasit ve şeker gibi organik maddelerin "kendiliğinden" oluşumunu gösterebilmektedirler. Modern bilim adamları, yaşamın doğuşuyla ilgili eski bilmecenin kimyasal evrim yoluyla çözümünün, şimdi -eskiden hiç olmadığı kadar- ellerinde olduğuna inanmaktadırlar.[49]

Görüldüğü üzere, İbn Tufeyl'in hayatın kendiliğinden doğuşu teorisi eskimiş değildir; modern bilim adamları onun geçerliliğini hâlâ kısmen de olsa onaylamaktadırlar. O, içinde hayatın doğmuş olabileceği genel çemberin alanını ve çapını işaret etmiştir. Belirttiğim gibi, modern bilim adamları bu çemberi bir kenara atmış değillerdir, sadece alanını daraltıp çapını kısalttılar ve neredeyse merkezine ulaştılar. İkisi arasındaki fark, yaklaşım ve tavırda değil, özenli ilkeli araştırmada, doğrulukta ve hayatın kökeni görüşünü destekleyen bilimsel verilerin toplamındadır. Modern gerçekler İbn Tufeyl'in doğru yolda olduğuna hükmetmişlerdir. Bu noktada, eski sorunların ve onların çözümlerinin, yeni bir kisveyle tekrar ortaya çıkmak ve metot ile üslup açısından sınırlı olmalarına rağmen, onları ortaya çıkaran geçerliliğini yitirmiş görüşleri sürdürmek için hayli büyük bir kapasiteye sahip oldukları dikkat çekicidir.

İbn Tufeyl'in görüşleri üzerinde yaptığım analiz ve sunumun, onun özgün çıkarımlarından daha fazla ayrıntılı ve ölçüsüz olduğu kesin. Yine de bu analiz, onun doktrininin ilkeleriyle genel bir uyum içinde, bu doktrini kendi tarihsel bağlamı içine yerleştirmişse, o zaman benim gözlemlerim de bütünüyle açıklık kazanmış demektir.

Bazı Antropolojik Meseleler

İbn Tufeyl'in kendiliğinden oluş teorisinden belli evrimsel temalar çıkarılabilir. Ne var ki bu son derece dikkatli yapılmalıdır. Tam Darwinci anlamda bir evrimci olarak yazarımızı sunmak, onu öyle bir natüralist konuma yerleştirmek olur ki, o konumdan bakıldığında yazarın görüşleri kendini ifade edemez olacaktır.

İbn Tufeyl'in, Hayy'ın kendiliğinden doğuşuna ilişkin görüşüne harfi harfine değerlendirilmemelidir. Ona kölece bir bağlılık, ileriye dönük her yoruma engel olur. Bu nedenle; daha önce de belirttiğim gibi, bilimsel ve felsefi bir değerlendirme elde etmek için bu görüş, hayatın genelde maddeden doğabileceği ihtimaline bir gönderme diye yorumlanma- lıdır. Bu doğuş, yıllarca süren ya-

48 Frobisher, *a.g.e.*, sayfa 10.
49 Keosian, *a.g.e.*, sayfa 7. Frobisher, *a.g.e.*, sayfa 10-12.

vaş bir işlemin, maddenin yaşama doğru sürekli evrilmesinin bir sonucudur. Burada organik madde ile inorganik madde arasındaki ayrım buharlaşmaktadır, çünkü organik elementler inorganik elementlerden başka şey içermezler. Ölümden (maddeden) yaşama (organik maddeler ve canlı varlıklar) hareket, bir sıçrama değil de, cansızlıktan canlılığa doğru yavaş yürüyen bir evrim olacaktır. Hayat, beden olarak adlandırılan makinedeki gizemli bir hayalet ve bilgisizlik anlamına gelen bir terim olduğunda son bulur. Cansız maddelere özgü karmaşıklıklardan ve sayısız biçimlerden oluşan bir ro-mana dönüşür.

Bu nedenle eğer, ilk organizmaların maddeden oluştuğu düşüncesi doğru olarak İbn Tufeyl'e isnat edilirse, o zaman bu düşünceyi izleyen şey, Hayy gibi akıllı varlıkların ortaya çıkışına kadar süren, başarılı bir dizi aşamalardan geçen canlı varlıkların evrim tarihi olur.

İbn Tufeyl'in yeryüzünde hayatın gelişimi sorununa genel ve temel yaklaşımında bu sonucun kuvvetle muhtemel olduğu ve İbn Tufeyl'in buna inanmış olabileceği akla yatkındır. Fakat onun Darwinci anlamda evrimin başarılı aşamalarına gerçekten inanıp inanmadığı hâlâ açıklık kazanmış değildir. Kitabında canlıların farklı türlerinin ortaya çıkışına, "doğal ayıklanma"ya ve onun canlı organizmaların türünü ve yapısını belirleyen rolüne ilişkin göndermelere yer vermemiştir. Açıkçası İbn Tufeyl, ne evrimden bu şekilde bahseder ne de fosiller (paleontoloji) üzerinde yapılan çalışmalardan -Darwinciler açısından teorilerini desteklemede hayati öneme sahip olduğu düşünülen bir çalışma- sağlanan verilere göndermeler yapar. Bundan dolayı onun düşüncesindeki muhtemel bir evrim eğilimi şüpheyle karşılanmalıdır.

Durum ne olursa olsun, onun hayatın inorganik maddeden doğduğuna ilişkin görüşü, özel bir evrimci yorum olarak değerlendirilebilir. İbn Tufeyl'in yaşamın kökeni kavramının onun evrimci eğilimlerini dışarıda bıraktığı söylenemez.

Belli konularda İbn Tufeyl ile Darwin arasındaki ilintiyi göz önüne sermek önem arz etse de, onların, evrimi bütünüyle aynı bağlamda savunduğu iddia edilemez. Örneğin her iki yazar da, yaşamın temel bir gerçeği olan varolma mücadelesini vurgulamıştır. İbn Tufeyl, Hayy'ın diğer türlerin üyeleriyle mücadelesini tasvir eder. Hayy, yiyecek ve temel ihtiyaçları için mücadele verirken,[50] başkalarından gelecek zararlara karşı kendini savunmanın yollarını bulmak zorundaydı. Ayrıca Darwinci söylemdeki "ihtiyaç organı yaratır" ilkesini, İbn Tufeyl gözlemlemiştir. Rekabet ihtiyacının hayvanlarda doğal silahlar -uzun dişler, boynuzlar ve toynaklar gibi- meydana getirdiğine dikkat etmiştir. Hayy bunların hiç birisine sahip değildi ve bunun nedenini merak ediyordu. Çıplaklığından ya da Desmond Morris'in deyişiyle, *çıplak bir maymun* oluşundan dolayı acı çekiyordu ve şaşkınlığa uğramıştı. Kendi yaşında-

50 *Hayy*, sayfa 36.

ki geyik yavrularının *hiçbir yerden* çıkan boynuzları ile büyüyüp güçlenmeleri ve çeviklik kazanmaları da ilgisini çekmişti. Yaşamı için verdiği mücadele, hayvanlarla savaşımı ve zayıflık duyguları onu, kendisine bahşedilenleri kullanmak yoluyla bu rekabeti kontrol altına almaya itiyordu. Aksi halde mahvolup gidecekti. Çevresindeki maddi koşullarla olan mücadelesi artık eskisi kadar yorucu değildi:

> "O (Hayy), tüm hayvanları gözlemleyince onların kürk, saç ya da tüyle kaplı olduğunu gördü; nasıl da hızlı koşuyorlardı, nasıl şiddetli boğuşuyorlardı ve bir saldırgana karşı kendilerini savunmak için nasıl da uygun silahları vardı -boynuzlar, uzun ve sivri dişler, toynak izleri, mahmuzlar ve pençeler. Sonra kendine baktı ve nasıl da çıplak ve savunmasız olduğunu anladı. Zayıf bir koşucu ve kötü bir dövüşçüydü. Hayvanlar onu ne zaman bir parça yiyecekle yakalasalar, onu genellikle zorla elinden alırlardı. O ise ne kendini savunabilir ve hatta ne de kaçıp gidebilirdi... Bu onu epeyce rahatsız etmiş, çok üzmüştü."[51]

Bu alıntı, yukarıdaki görüşleri desteklemekten öte, sanki Darwinci bir dergiden alınmış izlenimini bırakmaktadır. Varolma mücadelesi, yiyecek için rekabet ve salt organizmayı savunma işlevi gören belli organların gelişimi temaları, *Türlerin Kökeni*52 adlı kitapta sürekli tekrarlanan Darwinci temalardır. Varolma mücadelesinin, aynı ve farklı türlerin bireyleri arasında rekabeti zorunlu kıldığını söyleyen Darwin idi. Bu rekabet, Hayy'ın diğer hayvanlarla olan rekabetinin -özellikle yiyecek için- aynısıydı şüphesiz. Darwin, ayrıca, saldırılara karşı maddi savunma araçları yokluğunun yiyecek sıkıntısına yol açtığını da söyler. Bu nedenle canlı bir organizma, güvenli bir biçimde varlığını sürdürmek için zorunlu olarak bir yaşam alanına ihtiyaç duyar. İbn Tufeyl ile Darwin, her ikisi de, uzun dişlerin, boynuzların ve toynakların, maddi çevreye ve diğer türlere karşı soyların korunması için ortaya geliştirilen savunma mekanizmaları olduklarına inanıyorlardı. Darwin ile İbn Tufeyl'e göre, Hayy'ın gözlemlediği geyik yavrusunun çevikliği, doğanın bu türe bahşettiği bir savunma mekanizmasıydı. Böylece Hayy, bu tür doğal silahların bu hayvanlar için faydalı olduğu sonucuna vardı. Bununla birlikte Darwin, "Doğa herhangi bir canlıya faydalı olmayan oluşumlar (organlar) taşımaz"[53] der. Darwin'e göre, organların gelişimini gerektiren her durumda, "bir üyenin aynı türdeki bir başka üyeye veya fiziksel çevreye karşı varolmak için mücadele vermesi kaçınılmazdır".[54] İbn Tufeyl de bu kurala inanmış ve eserinde somut olarak bu inancını göstermiştir.

51 *Hayy*, 35-36. İtalikler benim.
52 Charles Darwin, *The Origin of Species*, New York, 1962, sayfa I-93
53 *A.g.e.*, sayfa 92.
54 *A.g.e.*, 75.

"Bir tek en uyumlu olanlar ayakta kalır."[55] Darwin, bu değerlendirmeyi Herbert Spencer'dan alıntıladığını ve ona inandığını bize söylemektedir. Eğer bir organizma varlığını sürdürecekse, çevreye uyumunu sağlayacak imkanlara sahip olmalıdır. Hayy, başkalarıyla rekabet etmedeki zayıflığı nedeniyle üzüntüye kapılınca, kendine özgü organlarına ve düşünsel işlevlerine başvurdu. Bunun sayesinde çevresinin onu "ayıklama"sına engel oldu. Kendini korumak için etkinliği ve güvenirliği kanıtlanmış kararlı adımlar attı. Görünüşe bakılırsa, doğa onu belli niteliklerle kayırmıştı. Bu nitelikler yalnızca onun ayakta kalmasını sağlamıyor, aynı zamanda ona tüm hayvanlar üzerinde bir üstünlük de kazandırıyordu. Hayy'ın üstünlüğü, aklı ve organları -özellikle elleri- ile çevresi arasındaki ilişkiyi kavrayabilme yeteneğiydi. Organlarını kullanmakta ve çevre şartlarını anlamaktaki zekası, Hayy'ın yaşamını sürdürebilmesini sağlıyordu. Zamanla bu zekası, olgular dünyasındaki oluşumların asli anlamlarını kavramada ona yardımcı oldu. Ağaçların dallarından sivri uçlu mızraklar yaparak kendini bu yapay silahlarla silahlandırdı ve kendisiyle mücadele eden hayvanlara saldırmaya başladı. Bunun yanı sıra yapı sanatını keşfetti ve kendisine bir ev yaptı. Diğer türlerin saldırıları hakkında endişelere kapılmadan, güvenli bir halde evinde uyudu. Ayrıca vahşi boğazlardan korumak için yiyeceklerini burada sakladı.

Böylece çıplak maymun veya avcı maymun, akıl yürütme gücü sayesinde çıplaklıktan kurtuldu. Hayy kendini hayvanların derileriyle örttü ve bir kartalın kanatlarını ve kuyruğunu vücuduna taktı:

> "Ağacın birinden birkaç taze dal kopardı, onlardan oklar yaptı ve uçlarını sivrileştirdi. Onları kendini tehdit eden hayvanlara savuracaktı. Artık nispeten daha güçsüz olanlarına saldırabilirdi ve güçlü olanlarına karşı da kendini savunabilirdi... Kartalı cesurca yakaladı, kuyruğunu ve kanatlarını kesti... Kuyruğunu sırtına attı, kanatlarını da kollarına taktı. Böylece onu sadece sıcak tutmakla kalmayıp, aynı zamanda, bundan sonra hiçbirisi onunla dövüşmeye ya da yoluna çıkmaya yeltenemeyecek olan hayvanları da korkutan hoş bir örtüsü olmuştu... Parçaladığı hayvanların derilerinden kendisine elbiseler yaptı... taşları yonttu ve odun parçalarını kuruttu... uzakta olduğu zaman, arkada kalan yiyeceklerini hayvanların talanından korumak için, birbirine sıkıca bağlanmış kamış dallarından yapılma bir kapıyla korunan bir ambar yapma düşüncesi aklından geçti. Kendisine avlanmada yardım etmeleri için bazı yırtıcı kuşları eğitti ve yumurtalarından ve yavrularından faydalanabileceği diğer bazılarını da evcilleştirdi. Vahşi sığırların boynuzlarından mızrak uçlarına benzer şeyler yaptı ve onları aynı boyda kesilmiş oklara ve sağlam kamışlara boylu boyunca yerleştirdi. Ateşte sağlamlaştırıp yonga veya ka-

55 A.g.e., 74.

> yalarla keskinleştirdikten sonra, tıpkı gerçek mızraklar kadar iyi olmuşlardı. Ayrıca birkaç sert hayvan derisini işleyerek bir zırh yaptı. Bunun nedeni, her ne kadar doğal silahlardan yoksun olsa da, bu yoksunluğu telafi etmek için her şeyi işleyebileceğinin farkına varmasıydı... Adada vahşi atlardan başka vahşi hayvanlar da vardı. Hayy, onların bazılarının planladığı gibi eğitilmeye uygun olduğuna karar verdi. Ham deri ile kayıştan gemler ve eyerler yaptı. Böylece yakalamasının zor olacağını keşfettiği hayvanları kovalayabileceğini umuyordu.[56]

Tüm bu sözler sırf boş gevezelikler değildir. İbn Tufeyl, insanın ayırt edici özelliklerinden birisinin, çevresine uyum sağlayabilmesi olduğunun kesinlikle farkındaydı. Hayy'ın çevresindekiler üzerinde efendilik kurma çabaları, olguları anlamaya yönelik canlı tuttuğu merakı ve Tanrı'yla nihai birlikteliği, onun uyumlu konumunun ve o konumun mekanizmasının yalnızca birer işaretleri değil, aynı zamanda sonuçlarıdır da... Onun sonunda Tanrı'yla birleşmesine varan uyum süreci, evrimci bir bakış açısından, doğaya tam bir uyumla neticelenmiştir denilebilir. Hayy ile dünya arasındaki gerilim, onun Tanrı'ya mistik bir şekilde erişiyle sonunda çözüldü. Hayy'ın Zorunlu Varlığın içten doğasına nihai açılışında, onu gerilimli uyum sürecinden uzaklaştırıp rahatlatan bir huzur unsuru bulunmaktadır.

İbn Tufeyl, Hayy'ın şahsında insanoğlunun deneyimleri yoluyla geçirdiği kültürel gelişimden söz etmektedir. İnsan ne bir hayvandır ne de bir melek. Kültür geliştirme ve deneyim biriktirme kapasitesinden dolayı hayvanlardan üstündür. Hayy'ın başarıları, örneğin taştan silahlar yapmaya başlaması, yapıyı keşfi ve hayvanları evcilleştirmesi, kültür olarak adlandırılan uyum mekanizmasının sonuçlarıdır.

Bu nedenle insan yaratıcı bir varlıktır, doğanın isteklerinden kaynaklanan iç devinimini, çeşitli kültürler oluşturmak ve dünyaya uyum sağlamada bir rehber hizmeti gören, başarılı pratik alışkanlıklar edinmek suretiyle yenen bir sanatçıdır. Hayy'ın diğer varlıkların rekabetine verdiği tepkide ve çevresini kendi yararı için kullanmasında, düşüncenin ve sağduyunun önderliğindeki eylem ve düzen vardır. Bunlar tüm kültürlerin asli unsurları ve öncülleridir. Hayy ile mücadele eden hayvanlar, yıkıcı içgüdüleri ve istemsiz anlık tepkileriyle kendilerini savunuyorlardı. Oysa Hayy, yalnızca, kendini dıştan gelen meydan okumalara bilinçli olarak hazırlamakla yetinmeyip, doğanın kaynaklarını özgür ve yapıcı bir biçimde kullandı; böylece Hayy'ın uyum sağlama edimi fethe dönüştü.

Hayy (insanoğlu), kendini zayıf, biricik ve farklı bulduğu için geçici bir süre doğaya yabancılaştı, onunla çevresi arasında bir yarık oluştu. Hayy, bu ya-

56 *Hayy*, sayfa 36-55. Bu alıntı, genel olarak, L.E. Goodman'in çevirisinden alınmıştır.

rığı kapatırken insanlığın kazanımları için bir modeldi. Bu süreç kendi içinde, alet kullanmaya ve kültür diye sınıflandırdığımız belli tepki biçimlerinin, hareketli bile olsa kararlı dengesini kurmaya ön ayak olan yaratıcılığın tohumlarını barındırır.

İnsan alet yapan bir hayvandır. İbn Tufeyl bu savı doğrulamıştı. İnsanın ham maddelerden alet yapma yetisinin, çevresine egemenlik kurmakta faydalı olduğunu fark etmişti. Bu farkındalık, kültürün doğuşu meselesini aydınlatan bir çeşit devrimdir. Modern antropologlar ve natüralistler, Brace[57] ve Darwin gibi, sonradan bu gerçeği onaylamışlardır.[58]

Alet yapmanın, öncelikle de alet yapımında ve uyum sürecini hızlandırmada insan elinin önemi, İbn Tufeyl ile Darwin'in gözünden kaçmamıştı. İnsanın eli, primatlar üzerindeki üstünlüğünü belirleyen faktördür. Eğer akıl, bilinç ve olasılıkların farkındalığı insandaki yaratıcılığın kaynaklarıysa, el de bunlar ile çevre arasındaki doğrudan aracıdır; akıldan ne geçiyorsa onu eyleme dönüştürür. Şayet insan zihin gücüyle oyalanıp elin anatomik yapısını inkar etseydi, yaşam acıklı bir hal alırdı. O durumda endüstri ve zanaat oluşmazdı. Aşağıdaki alıntı bu düşünceleri desteklemektedir:

> "Kendi ellerinin bir hayvanınkilerden nasıl da üstün olduğunu görünce, biraz öz-güven kazandı. Onlar, çıplaklığını örtmesini ve kendini savunmak için sopalar yapmasını sağlamıştı, böylece uzun süredir kullandığı kuyruğa ve doğal silahlara ihtiyacı kalmamıştı artık."[59]

Modern evrimciler gibi İbn Tufeyl de, elin yönlendirmedeki ustalığının gerekli olduğu kadar sıradışı olduğunun farkındaydı. Örneğin, Darwin der ki: "Aç gözlü bir insanın elinden daha meraklı ne olabilir?"[60] Başka bir modern natüralist de, insan eline şöyle dikkat çeker: "Onu diğer primatlardan ayıran etkileyici derecede yararlı bir organ."[61] Hayy yedi yaşında elinin öneminin farkına varmıştı.[62] İbn Tufeyl'in bu yaşı vurgulamasının altında yatan gerçek, onun, Hayy'ın bu üstünlüğünün farkına varmasıyla beyninin gelişimi arasındaki bağlantıyı biliyor olmasıydı. Fiziksel antropologlar da bu olguyu inkar etmezler.[63] Yedi yaşında iken Hayy'ın beyni, elini fayda ve eylem için kullanabilecek kadar gelişmişti. İnsanın eli, bir hayvan pençesinden daha es-

57 C. Loring Brace, *Stages of Human Evolution*, Englewood Cliffs, 1967, sayfa 52.
58 Darwin, *a.g.e.*,sayfa 39.
59 *Hayy*, sayfa 36-37.
60 Darwin, *a.g.e.*, sayfa 403, 87.
61 John Beuttner-Janusch, *Origins of Man*, New York, 1967, sayfa 322.
62 *Hayy* ,sayfa 37.
63 Fredricj, S. Hulse, *The Human Species*, New York, 1967, sayfa 158-160. İbn Tufeyl, Hayy'ın yaşamının her bölümünün başında ve sonunda onun yaşını belirtmeye özen gösterir. *Hayy*, sayfa 37-53, 90. Hayy'ın kendine ve diğer canlılara karşı davranış biçimi, ellerinin, beyninin ve üstün zekasının kumandasında oluşundan çıkarılabilir.

nek olmadığı, baş parmağı diğer parmaklara karşı hareket edemediği sürece bir aleti yeterince iyi kullanamaz. Kişi alet ile yaptığı işin sonucu arasındaki nedensel bağlantıyı ona gösterecek derecede yeterli bir beyne sahip olduğu sürece,[64] alet kullanma fikrini kafasından atamaz. Hayy'ın elleri, beyninin ve gözlerinin itaatkâr hizmetçileriydi.

Yukarıdaki uzun alıntıda göze çarpan şudur: İnsan uyum sürecinde yalnızca aletler kullanarak çevreyi kendi çıkarına kullanmadı, ayrıca hayvanları evcilleştirdi ve onları kendi idaresi altına aldı. Gerek yiyecek gerekse pratik amaçlar -ağır yükler kaldırmak ve taşımacılık gibi- adına evcilleştirme gerekliydi. İnsan, kendi iyiliği için çevrenin kullanışlı araçlarını dönüştürerek ancak uyum sağlayabilir, Hayy'ın yaptığı gibi. Darwin de benzer görüşler ileri sürmektedir:

> "Bizim evcilleşmiş soyumuzun en dikkat çekici özelliklerinden biri de, uyum süreci içinde insanın, söz konusu özelliklerini hayvanların ya da bitkilerin yararına değil de kendi yararı veya keyfi doğrultusunda kullanmasıdır."[65]

İnsan kendi faydası için evcilleştireceği hayvanları seçer.[66] Hayy da bunu yapmıştı. Diğer türlerin üyeleri sınırlı miktarda yiyecek ve zayıflar üstünde hakimiyet kurmak için birbirleriyle mücadele ederlerken Hayy çok sayıda hayvanı evcilleştirdi ve böylece diğer türlerin kör ve vahşi savaşımından kendini kurtardı. Adanın efendisi oldu.

Mamafih İbn Tufeyl'in sözünü ettiğimiz düşünceleri, modern natüralistler tarafından doğru bulunur. İbn Tufeyl, türlerin öncekilerden yavaş bir süreçte ortaya çıktığını gizli veya aşikar bir biçimde dile getirdiği için şüphesiz Darwinizmin tam anlamıyla bir öncüsü olabilirdi.

Daha önce de belirttiğim gibi, en uyumlu olanların mücadelesi, rekabet ve uyum kitabında açıkça belirtilmiştir. İbn Tufeyl, modern evrimcilerin yaptığı gibi insanın anatomik yapısına, özellikle eline vurguda bulunmuştur. O, bu kavramlarla ve yaşamın türeyişiyle ilgili açığa vurduğu bilgilerden daha fazlasını bildiğini bizlere söylemektedir. Onun savunduğu bu görüşlerin modern evrimcilerin görüşleriyle uyuştuğunu keşfetmek ilginç olmasa gerek. Öte yandan bu görüşleri İslam hukukunun zahir anlamıyla keskin bir ihtilaf içindedir.

Buraya kadar belirtilen gerçekler, İbn Tufeyl'i natüralist geleneğin büyük düşünürleri arasına yerleştirmeye yeterlidir. Bu düşünürlerin doğanın örgüsünden insanoğlunun türediği görüşü zamanımızda da hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

---

64 Hulse, *a.g.e.*
65 Darwin, sayfa 47.
66 Darwin, 90-111.

Belki de yaşamın alt formlarından insanın türeyişini ve onun evriminin daha doyurucu ve cesur açıklamasını, müslüman bir filozof olan İbn Miskeveyh (M.S. 936-1030) yapmıştır. Sözkonusu filozof, yaşamın evrimiyle ilgili Darwin, Huxley ve diğerlerinin görüşlerine eşdeğer, temel bir farkındalığa sahipti. Onun evrimle ilgili değerlendirmesinin bir bölümü, bazı müslüman filozofların evrimle ilgili gerçeklere karşı dikkatli ve doğrudan bir duyarlılığa sahip olduklarını göstermektedir. Bu gerçekler, tam İbn Tufeyl'den yüzyıldan daha kısa bir süre önce İslam düşüncesinin içinde sunulmaktaydı:

> "Bitkilerin, oldukça düzenli bir biçimde, çıkışının ilk adımı, kendilerini topraktan kurtarmak ve damarlarını onun içinde sağlamlaştırmaya artık ihtiyaç duymamaktır. Bu, onların yeni gelişmeye başlayan serbest hareket edebilme gücü sayesinde mümkün olmaktadır. Duyumsamanın zayıflığından dolayı ilk hayvansal aşama güçsüzdür. Bu duyumsama tek bir genel duyuyu geliştirmiştir; dokunmak, deniz kabukları ve salyangozlarda olduğu gibi. Bu aşamadaki hayvanlar, her ne kadar, kendilerini topraktan kurtarıp yeni bir hayata doğru evrilmişlerse de, hareket edebilme yetenekleri zayıftır. Bunun nedeni, onların hâlâ bitkisel yaşamın yürürlükteki gerçekliğine çok yakın oluşları ve onun bazı ilkelerini taşımalarıdır. Sonra bundan, başka bir yaşama doğru evrilirler; bu noktada, duyu ve hareket kapasiteleri daha güçlenir. Solucanlar, kelebeklerin pek çok cinsi ve sürüngenler, bu aşamaya örnek gösterilebilir. Bu aşamadan da bir başkasına geçilir. Bu yeni hayvanların duyumsamaları daha da güçlüdür ve bunlardan dört duyusu olan köstebek ve benzeri hayvanlar türer. Buradan onlar (hayvanlar) ilerlemeci bir biçimde evrilerek, görme duyusunun ortaya çıktığı, daha yüksek bir aşamaya gelirler; karıncaların ve arıların aşaması. Sonra da hayvansal krallığın son aşamasına varılır. Bu aşamadakiler, üstün olmasına üstündürler ancak, insanın seviyesinden çok uzakta, aşağı ve değersizdirler; farklı maymun türleri ve benzerleri gibi. Söz konusu aşamadakiler yapı ve görünüm bakımından insana yakındırlar. Bu aşamadakilerle insan arasında pek fark yoktur, ki o farkı da aştıklarında insan olurlar."[67]

Bu bölüm, açıkça, insanın hayvan atalarının esaretinden yavaş yavaş kurtuluşunun manzarasını sergilemektedir. Şu halde, İbn Miskeveyh örneğinde görüldüğü gibi, İslam felsefesinin, modern anlamda hayatın evriminin başarılı aşamalarından haberdar olduğundan şüphe etmek imkansızdır. Elbette, fiziksel antropolojideki modern keşifler, onun teorisine daha fazla incelik ve güç katmıştır.

67 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, Beyrut, 1940, sayfa 78-83. Ayrıca aynı yazarın *Tehzibü'l-Ahlak*, Kahire, 1950, sayfa 55, 58, benim çevirim.

Her ne kadar İbn Tufeyl'in, İbn Miskeveyh'i okumuş olabileceği ihtimali göz ardı edilemezse de, bunu kanıtlayan kesin bir delile henüz sahip değiliz. Onun savunduğu görüşler İbn Miskeveyh'inkilere yakındır. İbn Miskeveyh, İbn Sina'nın yaşlı bir çağdaşıydı. İbn Tufeyl, eserinin sonlarında İbn Sina'dan bahsetmektedir, ama İbn Miskeveyh'i tanıdığına dair hiçbir ipucu vermemektedir.

Görüldüğü gibi, İbn Tufeyl'in yaşamın inorganik maddeden yavaş adımlarla doğduğuna, varolma mücadelesine ve organizmanın çevreye uyum sağlaması gerektiğine, tüm bu evrimci Darwinian kavramlara inandığına dair kitabında yeterince güvence verilmektedir. O, Hayy b. Yakzan yoluyla, dolaylı olarak, bu tür kavramlara düşman olan çekingen bir dünyaya onları kabul ettirmek için çabalamıştır.

Kâmil Adlı Şahsın Nasıl Oluştuğu Hakkında[1]

(İbnü'n-Nefîs)

[İbnü'n-Nefîs (ö. 1288) 13. yüzyılda yaşamış, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi hekim-filozof tarzında bir isimdir. İslam düşüncesinde özellikle teolojik/felsefi roman geleneğinde, İbnü'n-Nefîs'in *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye* (*Fâdıl b. Nâtık*) adlı eseri son derece dikkate değerdir. Söz konusu eserde, İbnü'n-Nefîs, genel olarak İslam kelamı ve felsefesinin ana meselelerini teşkil eden Uluhiyyet, Nübüvvet ve Ahiret konularını rasyonel bir tarzda ele almıştır.

Çevirmen, Ali Kürşat Turgut, İslam felsefesi alanında çalışmalar yapan bir akademisyendir. *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü* adlı oldukça başarılı bir çalışması olan Turgut, halen Akdeniz Üniversitesi'nde görev yapmaktadır.]

Fâdıl b. Nâtık der ki:

Havası ılıman ve bol otlu, ağaçlı ve meyveli bir adada büyük bir sel oldu. Selin akıp geçtiği yerlerin toprakları farklı olduğundan, bu sel sonucunda, değişik yapılardan çok kaliteli bir toprak karışımı meydana geldi. Bu selin bir bölümü, dağın yamacındaki bir mağaraya girdi ve orayı doldurdu. Sel suyu hareketli ve çok kuvvetli olduğundan, mağarayı kapatacak derecede bir çok toprağı ve otu onun ağzına kadar getirmişti. Sonra, sel sakinleşti ve mağara, pek çok toprak çeşidi ve otla doldu. Bu olay, İlkbaharda meydana gelmişti. Yaz geldiğinde ise, mağaranın içindeki maddeler ısındı ve küflendi; sonra mağaradaki toprakla beraber ısınan maddeler içeride oluşan sıcaktan dolayı, dengeli bir karışım haline gelinceye kadar pişmeye devam etti. Bu maddelerin kıvamı yapışkan olup, organların oluşması için de müsait bir yapıya sahipti; bu yapışkan kısımların her parçası, çeşitli toprakların karışımı olduğu için farklılık göstermekteydi. Bundan dolayı karışımın bir kısmı, kalbin tabia-

1 Metnin alındığı yer: Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü* (Ankara: Ankara Üniv., 2010 -Basılmamış Doktora Tezi), s. 246-248. [Özgün metin için bkz. İbn Nefîs, *er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, (nşr. Max Meyerhof- Joseph Schacht), Oxford 1968, s. 4-5.]

tında olduğu gibi sıcak ve kuru; diğer bir kısmı insanın ciğer yapısına benzer biçimde sıcak ve rutubetli; bir kısmı ise, insan kemiklerinin yapısı gibi soğuk ve kuruydu. Yine bu karışımın bir kısmı, insan beyninin yapısı gibi soğuk ve nemli; diğer kısımları ise, insan sinirlerinin ve etinin yapısıyla benzerlik göstermekteydi. Özetle; bu karışım, insanın bütün organlarının yapısına benzer şeyler içermekteydi. Mağarada oluşan yapışkan maddenin her bir kısmının kıvamı, bir organın yapısına uygun ve kendisinden bu organın şekillenebileceği bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle, bu yapışkan maddenin her parçası, bir insanın organlarına dönüşebilmeye müsaittir. Allah keremini, onu hak eden hiç kimseden esirgemez ve Allah, hiç kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemez. Bu yüzden, Allah, insanın organlarını bu yapışkan maddenin parçalarından ve insanın vücudunu da o parçaların tamamından yarattı. Bu toprak ısındığında, ondan çokça duman buharlaştı ve bu buharın bir kısmı, insan ruhunun yapısına benzer şekilde ince ve uçucuydu; insani ruh bundan meydana gelmiş ve insanın şekillenmesi tamamlanmıştı.

Bu insan, rahimde oluşan insana göre bir kaç yönden farklıydı. İlk olarak; bu insanın meydana gelişi, yumurtadaki civcivin oluşumuna benzemektedir. Mağara yumurtanın kabuğu, içindeki maddeler de yumurtanın sarısı ve beyazı mesabesindeydi. Civcivi oluşturan bu parçalarla, organların yapısı birbirine benzer özellikteydi. Diğer parçalar da, civcivin şekillenme sürecinde onun beslendiği şeylerin, daha önce bahsi geçen parçaların, yapısına benziyorlardı. İkinci olarak; bu insanın bedeni çok büyük olması gerekir, çünkü, organlarının oluştuğu parçalar büyüktür. Bu, rahimdeki meni parçalarından oluşan ceninin organlarının tersinedir. Üçüncü olarak; bu insanın mağarada kaldığı süre içinde beslendiği madde boldur ve aynı şekilde orada kalbine canlılık veren hava da çoktur. Bundan dolayı organları kuvvetleninceye ve kavrayışı, hareketleri güçleninceye kadar bu insan mağarada kalabilecekti. Bu sebeple o, mağaradan çıkıncaya kadar, rahimde şekillenen bir insandan farklı olarak, hareketlerinde ve algılamasında 10-12 yaşlarındaki bir çocuk gibidir. Bu insanın mağaradan çıkışı, civcivin yumurtadan çıkışına benzer. Mağaradan çıkma isteği oluştuğunda, ellerini ve ayaklarını hareket ettirdi. Bu hareketlenmeden önce mağaranın girişini kapatan toprağın bir kısmı yıkılmıştı. Bundan dolayı, bu insanın hareketiyle mağaranın kapısı kolayca delinip geçildi ve oradan çıkıncaya kadar bu insan sürünüyor ve emekliyordu.

İbnü'n-Nefîs'in *Theologus Autodidactus* Adlı Eseri Üzerine Tahliller[1]

(Muhsin Mehdi)

[Muhsin Mehdi (1925-2007) İslam felsefesi alanında önde gelen bir araştırmacı. 1969'dan, 1996'daki emekliliğine kadar Harvard Üniversitesinde hocalık yapmıştır. Özellikle de Farabi'nin eserlerinin yeni edisyonları ve çevirileri üzerinde çalışmıştır. Başlıca eserleri arasında, doktora tezinin basılmış hali olan *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture* adlı kitap ve *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* sayılabilir.]

I

Kendi kendini eğitmiş bir ilahiyatçı mefhumu, tamamen insan tarafından üretilen din söz konusu olsa bile anlamsızdır. Fakat Allah ve insan nokta-i nazarından eğitim görmüş önemli bir bilim adamı ve hekim olan İbnü'n-Nefîs (1210-1288)[2], Kâmil olarak adlandırılan bir insanın hikayesini anlatır. Kâmil, Allah ve peygamberlik hakkında her şeyi öğrenir ve Son Peygamber hakkında, onun yaşam tarzını, sünnetini ve onun ölümünden sonra meydana gelecek olayları da dahil olmak üzere, ayrıntılı bilgileri, Allah'tan, peygamberden veya başka bir insanın öğretiminden faydalanmaksızın bütün bu bilgileri elde eder.

İbnü'n-Nefîs'ın geleneksel konuları niçin bir roman tarzında sunmayı tercih ettiği merakla karşılanabilir. Son Peygamber'in hayat tarzı, fikirleri ve sünnetinde belirtilen uygulamaları, onun ölümünden İbnü'n-Nefîs'in zamanına kadar o peygamberin ümmeti içinde meydana gelen olaylar, Hz. Muhammed'in

1 Çev. Ali Kürşat Turgut. Metnin alındığı yer: "Remarks on the "Theologus Autodidactus" of Ibn Al-Nafis", *Studia Islamica*, No: 31, 1970, s. 197-209

2 İbnü'n-Nefîs'in *The Theologus Autodidactus* (er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye) adlı eseri, (ed.: Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford 1968. Makalenin genelindeki atıflar, adı geçen eserin Arapça metninin bölümleri ve fasılları veya sayfa ve satırlarına yapılan referanslardır.

hayatını (Sîret kaynakları), kelam ve hukuk, sırasıyla İslam ümmetinin tarihini içeren konulardır. Son Peygamber'in hayatı, yaptıkları ve onun ümmetinin tarihi hakkında hukuki olarak sebeplerini tasdik eden veya savunan bir hukukçu, tarihçi veya bir kelamcının yerine, İbnü'n-Nefîs, başkahramanı Kâmil olarak adlandırılan hayali bir adamın hikayesini anlatmaya karar verir, ki Kâmil, hayali bir adaya varmasından sonra sosyal hayatın en basit temelleri üzerine kurulu olan her şey hakkında başından geçenleri uzun uzadıya anlatır. Kâmil, gizemli evrensel bir ileri görüşlü bilim adamıdır. Bu adam dünyada meydana gelecek önemli olayların tamamını tahmin etmektedir ve bu aşağı alemdeki o olayların yakın sebeplerini ve yüce alemdeki o olayların temel sebebini de bilmektedir. İbnü'n-Nefîs'in insanlık tarihinin gidişatına sırf rasyonel bir izah getirerek cesur bir çalışma yaptı ve böyle bir açıklamanın bir hikayeden daha fazla bir şey olamadığı sonucuna vardı.

İbnü'n-Nefîs, Kâmil'in hikayesini doğrudan aktarmaz. Hikaye, ismi Fâdıl b. Nâtık olan bir diğer gizemli kişi tarafından anlatılır. İbnü'n-Nefîs, Fâdıl b. Nâtık'ın herhangi biriyle konuşmayan ve başka insanla irtibatı olmayan Kâmil'in hikayesiyle nasıl karşılaştığını açıklamaz. Kâmil daha sonra toplum ve peygamberlik üzerine düşüncelere başlar. (10.1 ff.). Tarihte yaşamış bir şahsiyet olan Son Peygamber ile tarihi yazar (İbnü'n-Nefîs) arasına iki gizemli şahsiyet yerleştirilir. Yani Kâmil'in, hayat hikayesi ve düşünceleri tarihi bir şahıs olan Son Peygamber'i içine alır ve Kâmil'le ilgili açıklamaların gerçek ravisi Fâdıl b. Nâtık'ı kapsar. Aklı başında hiç bir yazar, (kuşkusuz yazdıklarının on bin yıl hayatta kalacağını bilmedikçe, herhangi bir şey yazmayacağını iddia ettiği söylenen hiç bir yazar) genel olarak kabul edilen kelami ve hukuki doktrinlerin ve tarihi olayların bir özetini sadece yazmak için bu dolambaçlı yolu tercih etmez. Dini kurallar ve peygamberi hayat tarzı hakkında bu kitaptan bazı şeyler öğrenmek için, birisi öncelikle yazarın anlatım tekniğini çözmeli, hikayenin yazarı olarak İbnü'n-Nefîs'in oynadığı rolü tanımlamalı ve asıl ravi olarak Fâdıl b. Nâtık'ın oynadığı rolü diğerinden ayırt etmesi gerekir.

II

İbnü'n-Nefîs kendi adını birincil tekil şahısla iki kez zikreder. Her iki örnek, onun girişteki fikirlerinin temelini şekillendiren kısa bir parçada görülür: "Bu risalede *benim amacım*, Fâdıl b. Nâtık'ın Kâmil adlı kişinin peygamberi yaşam tarzı (sünneti) ve onun şeriatıyla ilgili ne söylediğini genel bir tarzda, ayrıntıya girmeden, belirsizliklerden kaçınarak, mümkün olduğunca bu kitabın ölçülerine uygun tarzda problemleri açıklayarak ve bu yazımı dört kısımda düzenleyerek tekrar ifade etmektir." (3.5-9).

İbnü'n-Nefîs'in anlatımı Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımından açık bir şekilde farklıdır. Öncelikle o, çok seçicidir. İbnü'n-Nefîs'in niyeti, "peygamberi yaşam tarzı ve onun şeriatıyla alakalı Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımının sadece bir bölümünü veya belli başlı yerlerini tekrar ifade etmektir. Aslında 29 bölümün 25'i bu temayı ele alır, sadece geriye kalan ilk 2 (I. 1-2) ve son 2 bölüm, Fâdıl b. Nâtık tarafından işlenen diğer konuların hatırlatıcısı olarak yer almakatadır. Bu dört bölüm, Fâdıl b. Nâtık'ın tabiat ve tesadüf, bilim ve akıl, "aşağı alem" ve "yukarı alem"de olan şeyler gibi çok yoğun bir şekilde işlediği konuları açıklar. Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımında Kâmil "daima varlıkları inceleyen ve onların durumları üzerinde tefekkür içinde bulunan bir kimse gibi görülür. (48.15). Halbuki İbnü'n-Nefîs'in seçici izahı, Kâmil'in varlıkların durumlarından daha çok, genelde insani şeylere özelde Son Peygamber'in hayatı ve yaptıklarına dikkat çektiği izlenimi vermektedir.

İbnü'n-Nefîs, Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımından seçtiği kısmı da büyük oranda gözden geçirdi. İlk bakışta, bu gözden geçirme orjinal anlatım tarzını geliştirme anlamında görünür. İbnü'n-Nefîs, bu orjinal anlatımın gereksiz ayrıntılarla dolu ve aşırı uzun olduğunu, ki bunlar kapalı ve bir dereceye kadar anlaşılırlıktan yoksun durlar, ima eder gözükmektedir; yine onun yazarının üslup konusunda yetersiz ve cahil olduğunu ima eder gibidir. İbnü'n-Nefîs, orjinal anlatımın ayrıntılarını atlayıp ve onun kapalılıklarından sakındığından dolayı, biz onların üslupla ilgili meziyetleri hakkında bir hüküm veremeyiz veya onların bu anlatım boyutuna uygun olup olmadığına da karar veremeyiz.

İbnü'n-Nefîs kitabında yer almasını istediği bölümlerde, Fâdıl b. Nâtık'ın üslup meseleleri hakkında oldukça bilgili ve bu konuyla ilgilindeğine dair işaretler vardır. 13. Bölüm'ün (II.10), ki bu bölümde İbnü'n-Nefîs peygamberi hayat tarzına dair anlatımları sona erdirir, genelinde ise Son Peygamber'in kitabının mucizeliği ve terkibini ele alır. 14. Bölüm'de İbnü'n-Nefîs, şeriatı (dini emir ve yasaklar) anlatmaya başlar ve bu bölüm, Son Peygamber'in insanlara Allah'ın sıfatları hakkında nasıl bilgilendirmesi gerektiği konusuna hasredilmiştir. Özellikle son bölüme daha yakından bakarsak, şu husus açıktır ki; İbnü'n-Nefîs orjinal anlatımı gözden geçirirken, Fâdıl b. Nâtık'ın orjinal anlatımındaki Son Peygamber'in insanların geneli, çoğu veya pek çoğuna hitap ederken hangi üslubu kullanması gerektiği yönündeki bazı tavsiyelerini takip etmiştir. (27.1-14). Eğer biz İbnü'n-Nefîs'in giriş niteliğindeki düşünceleriyle bu bölümdeki düşüncelerini birlikte ele alırsak, şöyle bir sonuca varırız; Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımı az veya seçkin bir kitleye (havass) hitap etmektedir. Bu belki de, onun niçin ayrıntılardan vazgeçemediği, muğlaklıktan sakınamadığı veya problemlerin açıklamasını genel bir tarzda işlemeyi hedefleyen bu küçük kitabın ölçüsüne uygun bir şekilde sınırlayamadığının sebebidir. Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımı, Son Peygamber'i ve onun üslubunu ele aldığından dola-

yı, o, bu üslubun dikkat çekici özellikleri konusunda seçkin grubu bilgilendirir ki, bu üslubun öncelikli gayesi, şeriat tarafından belirlenen inançlarda, insanların sosyal yaşamını karıştırmadan veya onların zihinlerini uğraştıkları işlerden alıkoymadan çoğunluğu bilgilendirmektir. Fâdıl b. Nâtık bu seçkin gruba, aynı zamanda şunu anlatmak ister; temel gayesi insanlara varlıkların durumu hakkında bilgi vermek olan bu anlatımın üslubu, "peygamberliğin asıl amacıyla çelişmektedir". (27.9). İbnü'n-Nefîs, Fâdıl b. Nâtık'ın peygamberi hayat tarzı (sünnet) ve şeriat hakkındaki anlatımını tekrar ifade ederek peygamberin asıl gayesiyle çelişen bu üsluptan mümkün olduğunca kaçınmaya karar verdiği söylenebilir. O, orjinal anlatım üslubunu muhafaza ederek onun bizzat bu anlatımda bulduğu tarzı tashih etti.

Bu anlatım üslubunun sonuncusu şunu ifade eder; peygamber, meseleleri "genel bir üslupla" belirtir derken, o yine de ayrıntıları ihmal etmemesi gerekir, çoğunluk (avam) peygamberin söylemindeki zahiri manadan anladığı şeyle kendilerini sınırlamasına rağmen, onun söylemi bütün bu ayrıntıları az bir grubun (havass) kavrayacağı sembolleri ve ima (kapalı ifade) ları da içermesi gerekir. (27.12-14). Giriş niteliğindeki düşüncelerinde İbnü'n-Nefîs "semboller ve imalar" konusunda sessizdir. Bunun yerine o, "söylemimi düzeltme" hakkında konuşur. Burada "düzeltme" sözcüğü ile İbnü'n-Nefîs, terkibi (kompozisyonu) ve belagatı veya da peygamberin "söyleminde" kullanmak zorunda olduğu üslupsal araçları kastetmez. İbnü'n-Nefîs ne Kâmil'in oluşumu ve gelişiminın sunumunda Fâdıl b. Nâtık'ın izlediği sırayı ne de Kâmil'in tefekkürlerinde ve bunların onu bilgiye, kanaate veya inanca nasıl sevkettiği konusunda Fâdıl b. Nâtık'ın takdim ettiği sistemli bir usulü benimser. Daha ziyade İbnü'n-Nefîs, kitabın fasıllara, bölümlere ayrılmasını ve düzenlenen bu fasıllar ve bölümlerdeki sırayı kasteder; ve "benim düşüncem" şeklindeki konuşması bu tashih tarzıyla ilgilidir. İbnü'n-Nefîs, Fâdıl b. Nâtık'ın görüşlerinin tekrar tashih edildiği versiyonu ile bu versiyonun kendi düzenlemesi arasında ayırım yapar. Onun "düzenlediği" "metin", kitabın başlığını ve girişteki düşüncelerini (1, 3.1-15), fasıl ve bölümlerin başlık ve numaralarını, ve ayrıca sonuçtaki yorumları (53.11-14) içermektedir. Bunun dışındakiler, yani hikayenin içeriğinin tamamı, belirgin bir şekilde Fâdıl b. Nâtık'a[3] atfedilir.

İbnü'n-Nefîs'in bölümlere ayırması görünüşte aşırı ve sun'idir. Hemen hemen 50 sayfanın kısa bir anlatımı, farklı uzunluklarda 4 bölüme ve 29 kısma ayrılır. Kâmil'in doğumu ve gelişiminin orjinal anlatımı, Kâmil'in hayatının 10

3 Dört bölümün her biri "Fâdıl b. Nâtık dedi ki" ifadesiyle başlar. İbnü'n-Nefîs, bu ifadeyi her kısmın başlangıcı hariç, her bölümün başında tekrar etmemeye karar verdi. Her kısmın başlığında (ve III. Kısmın iki alt-faslının başlığında) o, bu ifadeyi "ve bu kısımdaki (veya bu alt-fasıldaki) düşüncemiz x bölümleri kapsar" cümlesini tekrar eder. (Bu ifade, başlıkların çoğundaki gibi, I.Kısımda devam etmemiştir, bkz.: 4.1-2 ve editörlerin n.1'i). "Bizim görüşümüz"ün manası, "benim" görüşüm (bölümler ve fasılların başlık ve numaralarında) ve Fâdıl b. Nâtık'ın görüşü (hikayenin içeriğinin) demektir.

yıllık süreçlere göre ayrıldığı söylenebilir. Oldukça mutedil mizaçlı bir adam, o muhtemelen 60-65 yaşa kadar yaşamıştır. (4.14'ü 23.9-16, 37.1-2'le birleştir). İbnü'n-Nefîs, aşağıda Kâmil'in gelişimiyle ilgili aşamaları muhafaza etmiştir. İlk bölümde açıklanan sebeplerle, Kâmil'in ilk çocukluk dönemi yoktur ve yaklaşık 10 yaşlarında bir genç olarak oluşmuştur. Hayatının ikinci 10 yılı boyunca (10 ile 19 yaş arası), Kâmil tabiat bilimlerini veya tıbbı araştırmıştır. Hayatının üçüncü aşaması boyunca (20 ile 29 yaş arası), o varlıklar hakkında, yani onlara varlığı veren şeyi- metafizik- bilgi edinmiştir. (8.12'yi 9.8'le birleştir). Kâmil hayatının dördüncü on yılı süresinde nübüvvet ve Son Peygamber'in hayat tarzı hakkındaki şeyleri öğrenmiştir. (26.16-17, 31.5-6 ile 9.8 birlikte). Onun hayatının dördüncü on yılının sonuna doğru Kâmil, Son Peygamber'in şeriatını ve onun ölümünden sonra meydana gelecek olayları öğrenmiştir. Kâmil'in hayatının son yirmi yılı, İbnü'n-Nefîs tarafından açıklanmaz, onun Kâmil'in yaşına dair son bahsi, o "yaklaşık olarak 40 yaşına" ulaştığında (yani, o gerçekte meydana geldiği mağaranın dışında 39-10=29 yıl yaşadığı noktadır. İbnü'n-Nefîs hikayesini, Kâmil'in bütün yaşamı I. bölümü (I. 1 birinci veya doğum öncesi on yılı, I. 2 ikinci ve üçüncü on yılı ve I. 3 dördüncü on yılın çoğunu kapsar) içine alsın diye düzenlemiştir. II. Kısım, ki o, Son Peygamber'in hayatının detaylarını kapsayan 10 bölümden oluşur, Kâmil'in yaşamında belirli bir devreye tahsis edilmez, fakat I.3'te Kâmil'in öğrendiği şeylerin sadece bir uzantısı olduğu zannedilmektedir. III. Kısım, ki bu kısım, Son Peygamber'in şeriatının "bilimsel" ve "ameli" emirlerini kapsar ve 2+4=6 bölümden oluşur, Kâmil'in hayatının dördüncü on yılının sonlarına doğru çok kısa bir zaman dilimine tahsis edilir. IV. Kısım, ki bu kısım, ikinci kısım gibi 10 bölümden oluşur ve Son Peygamber'in ölümünden sonra olan olayları içine alır, Kâmil'in hayatındaki belirli bir devreyi yine açıklamaz, fakat III. ıı. 4'ün bir uzantısı olduğu tahmin edilir. Kâmil'in hayatının 60 yılının sadece 30'u, İbnü'n-Nefîs'in hikayesinde açıklanmaz ve o, bunların birini tıp araştırmalarında ve diğerini metafizik araştırmalarında, sadece birini (30 ile 39 yaşları arası) toplum ve nübüvvet araştırmalarında geçirir. İbnü'n-Nefîs'in düzenlemesi bir bölümde (I.2) bu 30 yılın ilk 20'sini ve sonraki bölümde de (I.3) son 10 yılının çoğunu içerir. Daha sonra geriye kalan 26 bölümü, Kâmil'in kısa bir zamanda (o, 40'lı yaşlara ulaştığında) öğrendiği şeylere ayırır. Böylece İbnü'n-Nefîs, Kâmil'in tıp ve metafizikten (varlıklar üzerinde tefekkürde bulunma ve araştırma yapma) daha ziyade, hayatının çoğunu peygamberi hayat tarzını ve şeriatı öğrenmeye adadığı izlenimi meydana getirir. Belki bundan daha önemlisi, Kâmil'in hayatının son 20 yılında yaptığı şeyler hakkındaki İbnü'n-Nefîs'in sessizliğidir. Kâmil gibi, Son Peygamber'in mutedil bir mizaca sahip olduğu, bundan dolayı da olgunluk yaşına kadar (takriben 40'tan 60 yaşının üstüne kadar), ki bu yaşlarda zihin en mükemmel durumdadır ve o peygamberliğini ve peygamber olarak vazifelerini bu yaşlarda icra eder, yaşa-

ması gerektiği ifade edilir. Fakat İbnü'n-Nefîs kitabını Kâmil'in olgunluk yaşı süresince yaptığı şeyler konusunda herhangi bir açıklama yapmadan sonlandırır. Sadece onun "Kâmil varlıkların durumları hakkında hala düşünüyor ve araştırıyordu" (48.15) şeklinde okuyucuyu bilgilendirmesi vardır.

Bölüm ve kısımlarda tashih edilen anlatımın bölümleri, Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımından daha ziyade İbnü'n-Nefîs'in "benim maksadım" şeklinde adlandırdığı şeyin bir yorumu olarak görülebilir. Diğer taraftan bölüm ve kısımların başlıklarının konusu, her bölümü içeren şeyi tarif etmek anlamına gelir ve Fâdıl b. Nâtık'ın orada yapmak istediği şeyi gösterir. 4 kısmın başlıkları, İbnü'n-Nefîs'in girişte verdiği rakamlarla isimlendirilmiştir. (3.10-15). Burada her kısım, Kâmil'in bu kısmın ana fikrine nasıl ulaştığını ele aldığı söylenebilir. Örneğin I. Kısmın başlığı şudur: "Kâmil olarak isimlendirilen bu insanın nasıl oluştuğu ve onun ilim ve peygamberliğin bilgisine nasıl ulaştığı hakkındadır." Daha sonra bu başlıklar her kısmın başında tekrar edilir. I. Kısmın başlığı, ki o, girişteki düşüncelerinden hemen sonra gelir (4.1-2), aşağıdaki gibi değiştirilir: "Kâmil diye isimlendirilen bu insanın nasıl oluştuğu ve onun ilim ve peygamberliğin bilgisine nasıl ulaştığının açıklaması hakkındadır". Bu kısımda 3 bölümün başlığı sonraki ilave değişiklikleri önerir. Bölüm 1: "Kâmil diye isimlendirilen bu insanın nasıl oluştuğu hakkındadır." (Kâmil'in erkekliği üzerindeki vurgulamalar, onun cinsiyeti önemsemediği ve o, hayvanların organlarını incelerken erkek-kadın arasındaki farktan habersiz olduğu dikkate alınarak yorumlanmalıdır. Buna rağmen Son Peygamber'in ve onun ümmetinin cinsel yaşamı Kâmil'in gözünden kaçmaz). II. Bölüm: "Kâmil adındaki kişinin ilimleri ve hikmeti nasıl bildiği hakkındadır." ("Nasıl"ın ve Kâmil'in bu bilgiye "ulaşması"nın açıklaması ihmal edilir. Bu bölüm, daha önce açıklandığı gibi, Kâmil'in yaşamının 20 yılını kapsar ki bu süreçte o, insanlar hariç, bütün varlıkları incelemekle meşguldür.) III. Bölüm: "Kâmil adındaki kişinin peygamberlikle ilgili konuların bilgisine nasıl ulaştığının açıklaması hakkındadır." II. Kısmın ve 10 bölümün başlığı, hiçbir "açıklaması" ifadesini içermez ve bu bölüm başlıklarından hiçbiri Kâmil'in ismini zikretmez; bu bölümler sadece "Peygamberlerin Sonuncusu " veya "bu peygamber" ifadesini zikreder. III. Kısmın başlığı "..nın açıklaması" eklemesiyle değiştirilir; ve iki alt-kısmın ve 6 bölümün kapsadığı başlıklar, III.1.2 (yani 15. Bölüm) onun başlığı şudur: "Peygamberlerin Sonuncusu'nun ölümden sonraki konularla ilgili getirdiği şeyler hakkındadır." İstisna edilecek olursa, Kâmil ve "peygamber" veya "bu peygamber"in zikri konusunda yine sessiz kalınır. IV. Kısmın ve 10 bölümün başlığı ki bu başlıklar hiçbir "açıklaması" ifadesini içermez, fakat 10 bölümün tamamının başlığında Kâmil'in ismi yeniden tanıtılır. İbnü'n-Nefîs'e göre, onun Fâdıl b. Nâtık'ın anlatımını değiştirdiği versiyon "nasıl"ı "açıklar" veya Kâmil'in on yaşında bir genç olarak (ki bu mucizevi veya "oldukça nadir" bir şeydir, bkz.: 34.8) kendi kendine oluşu-

munun hem "nasıl"ını hem de "niçin"ini verir. Bu "açıklar" ifadesi, Kâmil'in peygamberlikle ilgili konuları (ki bu "konular" ifadesi daha sonra "neyin mucizevi olarak adlandırıldığı şey"le tanımlanır, 9.6'yı 11.14-15'le birlikte) nasıl bildiğini açıklar. Ayrıca bu "açıklar" ifadesi, peygamberin şeriatındaki herşeyi, yani ameli hüküm ki çoğu insan anlamakta zorlanır; Allah'ın sıfatları, ki anlaması ameli hükümlerden daha zor olsa bile, anlaması en zor olan yeniden dirilişi açıklar ve genellikle bütün olağanüstü konuların en mucizevi olanı düşünülür. Fakat bu, Kâmil'in ilimlerin ve hikmetin bilgisine, peygamberi yaşam tarzına veya Son Peygamber öldükten sonra olacak olayların bilgisine nasıl ulaştığını açıklamaz. Fâdıl b. Nâtık'ın maksadı ne olursa olsun, İbnü'n-Nefîs'in maksadı (onun ihmal ettiklerinde, bölümlere ayırmada ve başlıklar gibi konularda açıklandığı üzere) Kâmil'in varlıkları incelemesinin arka planına havale etmektir ve Fâdıl b. Nâtık'ın insanın insan olarak neyi bilebileceğini açıklamakta başarısız olduğu ve çoğu insanın sadece akıl gücüyle neleri ne kadar ötesini düşüneceğini açıklamada başarılı olduğu konusunda etki meydana getirmektir.

III

İbnü'n-Nefîs, Fâdıl b. Nâtık'ın söylemi ile Kâmil'in düşünceleri arasında ayırım yapmaz. Fâdıl b. Nâtık, Kâmil'in hikayesini Kâmil'den veya başka bir kimseden aktarmaz.[4] O sadece onu uyarlar. Aslında o, kahramanını, çok düşünen ve düşündüğünü dile getiren veya düşündüğünü kendine anlatan bir insan olarak takdim eder, fakat o asla başka bir insanla konuşmaz. Hikayede Kâmil'in diğer insanlarla arkadaşlık yaptığına dair sunulan bir hadise vardır (9.11 vd.) ve onun arkadaşları Kâmil'e konuşmayı öğretmiş ve ona şehirlerinin durumları hakkında bilgi vermişlerdir. Onların kendine söylediği şeyler Kâmil'i şaşırtmış, fakat o, kendi adasının durumu veya yirmi yıl boyunca orada öğrendiği şeyler hakkında onlara herhangi bir bilgi sunmaz. Dahası hikaye, Kâmil'in bizzat kendisinin ulaştığı çıkarım ve açıklamaları içeren pek çok pasajı da kapsamaktadır. Bu pasajlar öyle bir tarzda yazılmıştır ki bunların Fâdıl b. Nâtık tarafından eklenen ifadeler mi yoksa Kâmil'in tefekkürlerinin bir parçası mı olup olmadığı konusunda herhangi bir görüş belirtmeyi güçleştirmektedir. Sonuç olarak, orada Fâdıl b. Nâtık'ın hikayeyi durdurduğu ve daha önce "biz" şeklinde açıklanan veya zikredilen şeye atıfta bulunduğu en azından 13 olay vardır. Onun okuyucuya anlattığı bir olayda "çünkü, senin daha sonra bileceğin gibi" deyimi kullanılır (18.7). Bu 14 tane referanstan her birinin hikayenin yorumuyla ilgisinin olmasıdır, onların tamamı Kâmil'in görüş-

---

4 Bu, I.3'ün önemli kısmındaki gerçeği tartışacak yer değildir ve III. kısım İbn Sînâ'nın *Şifa* kitabındaki *Metafizik*'in 10. Kitabından alıntıları veya aynı kitabın Psikoloji (Nefs) bölümünden çıkarılan III.ı.2 kısmındaki gerçeği içerir.

lerini, bütün sorumluluğu üstlenen Fâdıl b. Nâtık'ın fikirlerine dönüştürür. Fâdıl b. Nâtık'ın söyleminden kendi söylemini titiz bir şekilde ayıran İbnü'n-Nefîs'den farklı olarak, Fâdıl b. Nâtık, bu hikayenin kahramanı Kâmil'in görüşlerine yer verme noktasında herhangi bir titizliğe sahip değildir.

Fâdıl b. Nâtık'a atfedilmesi gereken ve Kâmil'e atfedilemeyecek tek kısım, bir hikaye olarak değil de "tesadüfen olan" olaylar dizisi olarak takdim edilen Kâmil'in oluşumunun (I.1) açıklamasıdır. Kâmil'in kendi kendine oluşumu, o adada iken sadece "fıtri-doğal" bilgiye sahip olduğu veya "kendi kendine öğrenmiş" olduğunun kastedilmesi gerçeğiyle açıklanamaz; bu amaçla o, insani anne-babadan meydana gelmiş ve kendi kendine yaşaması için adaya bırakılmış olabilir.[5] Çoğu insanın anne-babadan doğduğu bir zamanda bile böyle bir insan kendi kendine oluşabilir. Öyle görünüyor ki bunun Fâdıl b. Nâtık'ın açıklaması için önemli olduğu görünüyor. (Peygamberler diğer yönlerden farklı olsalar da onlar insan anne-babadan doğmak zorundadırlar, 14.4 vd'nı 34.7-8'le birlikte bkz.) Kâmil'in kendi kendine oluşumuyla ilgili anlatılanların, insanın asıl başlangıcı hakkında okuyucuyu bilgilendirmek amaçlanmaktadır.

Kâmil'in kendi kendine oluşumunun açıklaması bize Fâdıl b. Nâtık'ın doğanın bir öğrencisi olduğunu ve tabiatçılar ve fizikçiler olarak bilinen filozof ve bilim adamlarının gruplandırılması gerektiğini söylemeye izin vermektedir.[6] İnsan (muhtemelen diğer bütün canlı varlıklar), farklı madde veya yapıların karışımından meydana gelmiştir. Bu karışım ısınıp piştiğinde ve onun mizacı yavaş yavaş daha ılımlı bir hale gelir, ta ki bu durum insanın vücudunun ve organlarının oluşma süreci hazır oluncaya kadar devam eder. Herşey Allah'ın ilmi ve ihtimam göstermesiyle varlığa gelmektedir. (8.26-9.4 birlikte ele al), yani Allah, bütün varlıkları içine alan düzen ve nizamın yaratıcısıdır ve "Allah keremini, onu hakkeden hiç kimseden esirgemez; Allah, herkesin kendisi için hazırladığı şeyi onlara verir" (5.2-3). Kendi kendine yeten O'nun gibi bir varlık yoktur. İnsan, saf ve havai tabiatlı bir ruha sahiptir ki o, insan vücudu gibi aynı bileşimden meydana gelmiştir (5.5-6). Bu nefs (onun özü, fiziksel maddelerden ve ölümsüz olma gibi farklılığı) Peygamberlerin Sonuncusunun ve Kâmil'in "yeniden diriliş konusunda" halkı ikna etme noktasında konuşmaya ihtiyaç duydukları bir şeydir (III.1.2).

Kâmil'in "ilimler ve hikmet" hakkında bilgiye nasıl ulaştığını ele alan I.2'de, Kâmil'in de bir fizikçi olduğu açıklanır. Kâmil hayvanlar ve onların organları, onun "ruhla dolu" olduğunu gördüğü kalbin sol karıncığı dahil olmak üzere, hakkında herşeyi araştırır, görür, inceler veya öğrenir (7.1-3). Kâmil hayvan-

5 İbn Tufeyl'in eseriyle birlikte düşün, *Hayy İbn Yaqzān*, ed. Leon Gauthier, (2.baskı), Beyrut 1936, ss. 24-26.

6 Bkz.: Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, eds.: Cemil Saliba-Kamil Ayyad, (5.baskı), Şam 1956, ss. 71-72.

lardan ve bitkileri gözlemlemesinin ardından "gökyüzü olaylarına" (meteoroloji) geçer. Sonunda o, "gök cisimlerine" ulaşır. Kâmil "onların hareketlerini, birbirleriyle ilgili düzenini, dönüşleri ve benzeri gibi şeyleri" incelemiştir (8.11). Kâmil'in gök cisimleri hakkında inceleme sonuçlarını açıklamanın yerine, Fâdıl b. Nâtık okuyucuya bu incelemelerin "başka bir yerde (aslında bu kitap değildir) açıkladığımız tarzda" şeklinde nakledildiği bilgisini verir (8.11-12). Bu kitabın son iki bölümünde Fâdıl b. Nâtık, Kâmil'in gök cisimleri hakkındaki incelemelerinin sonuçlarından bazısını açıklar. Bu iddianın özü aşağıdaki gibidir. Aşağı alemdeki herşey, gök cisimlerin hareketleri tarafından idare edilir. Bu ise Fâdıl'ın faziletine bir kanıttır. O, gök cisimlerinin meydana gelişini veya ölümsüz olup olmadığı sorununu açık bir şekilde tartışmadığı gibi[7] aynı şekilde avam ve havassa, dünyanın yaratılış doktrinini açık bir şekilde veya semboller ve imalarla öğretmek için, Kâmil'in peygamberlere (sadece Peygamberlerin Sonuncusunu değil) de ihtiyaç duymayacağını da tartışmaz.

Buraya kadar Kâmil varlıkların var oluşunun iyi tasarlanıp inşa edildiğini öğrendi. Şimdi o, varlıkların varlığa gelişlerinin kendi kendilerine mi, yoksa "bir başkası" tarafından mı onlara varlık verildiğini sorar; eğer ikincisi ise, yani varlıklara varlığı veren bir başkası ise, varlığı veren nedir ve nasıldır? Kâmil "bir çok varlığın bazen var olduğunu ve bazen de varlığının durduğunu görmektedir" (8.16). Var olan ve ölen bu varlıklar hayvanlar, (aynı zamanda bkz.: 6.16-17), bitkiler (8.2-3) ve yağmur, dolu, kar, gök gürültüsü ve şimşek gibi "yüce cisimlerdir"; fakat sadece unsurlar değil (veya unsurların "doğaları") veya gök cisimleri değil. Araştırmalarına dayanarak Kâmil şu sonucu çıkarır ("o bildi"); "bu varlıkların olması veya olmaması imkansız değildir" (8.16-17). Kâmil devamlı olmayan varlıkların var ve yok oluşlarını (olacak ve ölecek), devamlı olan diğer varlıklarla, yani unsurlar, gök cisimleri aracılığıyla veya her ikisinin işbirliğiyle, açıklayabilirdi. Ancak Kâmil'e kendi düşüncelerini takip etme imkanı vermenin yerine, Fâdıl b. Nâtık, Kâmil'in "bu varlıklar" hakkında öğrendiği şeyin bizim (yani müslüman filozof ve kelamcıların) "mümkün" (8.18) diye adlandırdığımız şeyin aynısı olduğunu söyler ve Kâmil'in (görünürde "mümkün" varlığın teolojik-felsefi nosyonu hakkında hiçbir şey bilmediği) kendi kendine ulaşamayacağı bir "fikri" Kâmil'e atfetmeye devam eder. Esas mesele, kendi imkanlarına bırakıldığuında, Kâmil'in (kendi kendine) herşeyi bilen ve herşeyi ihtimamla gözeten (bu onun, fizikçilerin doktrinlerinin bir parçası olduğu söylenen nizam deliliyle ulaşabildiği şeydir) bir Allah'a ulaşıp ulaşmaması değil, fakat esas mesele var ve yok olan varlıklar ile devamlı varlıklar arasındaki ilişkinin ne veya nasıl olacağı konusudur. Bu ilişki Fâdıl b. Nâtık tarafından ilk önce Kâmil'in gök cisimleri hakkında öğrendiği şeyleri atlamak suretiyle ve ardından onun kendi "mümkün" var-

7 Aynı zamanda bkz.: İbn Tufeyl, *a.g.e.*, ss. 81-86.

lık fikrini tanıtarak belirsiz hale getirilmiştir. Ayrıca yine mümkün varlıkların çeşitli türleri arasındaki farkı göz ardı ederek ve "bütün 'mümkünler'" ve "mümkün olmayanların" tamamı arasında kutuplaşmayı vurgulamakla bu ilişki belirsiz hale getirilmiştir (8.24). Kâmil'in kendisine gelince, Zorunlu Varlık'ı (Vâcibü'l-Vücûd), Allah'ı veya Yaratıcı'yı, tefekkür etmesinden yaklaşık on yıl sonra, Kâmil Allah'ın kulları üzerindeki haklarını henüz tarif edemiyordu ve –daha ilginç olan şey- Yaratıcı'nın "itaat ve ibadet edilecek şeylerden biri (mimmâ)" veya "o şeylere sahip olup olmadığı" problemi hakkında hala düşünemiyordu (9.8-10). Çünkü Fâdıl b. Nâtık görünürde Kâmil'in devamlı olan varlıklar üzerindeki düşüncelerinin teolojik-felsefi yorumunu yapma görevini yerine getirmiş ve Kâmil'in kendi düşüncelerini ifade etmeyi başaramamıştı. Biz ise Kâmil'in ibadet ve itaat edilmeye değer olarak anladığı pek çok şeyin ne olduğu veya ibadet ve itaat edilecek şeylerin içinden Yaratıcı'yı bulmanın veya "Allah'ın şanına uygun ibadet şeklini" öğrenmenin niçin çok zor olduğu hakkında sadece fikir yürütebiliriz (9.10-11).

Kâmil tesadüfi bir olayla: rüzgarla, ki bu rüzgar içi tüccar ve diğer insanlarla dolu bir gemiyi Kâmil'in adasına atar (9.11-12), tereddütlerinden kurtulur. Onun oluştuğu mağaradan çıkışı başka bir tesadüfi olayla mümkün oldu: toprakla, toprak parçalandı, geri çekildi ve mağaranın girişini açtı (5.21-22). Kâmil'in tam oluşumu bir başka tesadüfi olayla meydana geldi: suyla, ki bu su büyük bir selle oluşmuştu (4.5, aynı zamanda 13.13-14). Kuvvetli sıcak ve büyük yangınla haber verilecek olan dünyadaki yaşamın sonu (50.25), tesadüfi bir olayla olmayacak. Bu, yörünge eğiminin azalması ve yok olmasının bir sonucu olacaktır.

"Sureti İtibariyle İnsan"[1]

(İbn Arabi)

[İbn Arabi (1165–1240), İslam düşüncesinde her yönüyle zirve bir isimdir. Çağdaş felsefede, çok farklı açılardan yoruma konu olan İbn Arabi, tekamül kavramı açısından da öncü değerlendirmeler yapmış görünmektedir. Bu kısa metin, ayrıca, en son bölümde yer verdiğimiz metinle birlikte de okunabilir.

Çevirmen, Ekrem Demirli, son dönem önde gelen felsefeciler arasında yer almaktadırlar. Başta İbn Sina, İbn Arabi ve S. Konevi olmak üzere, İslam felsefe gelen-ekinde yer alan klasik metinleri oldukça başarılı bir biçimde dilimize kazandırmıştır. Bu çeviri hamlesi bile tek başına üzerinde çalışılmayı hak eden bir husustur. Demirli, halen İstanbul Üniversitesi'nde çalışmalarına devam etmektedir.]

Suretin Hakka benzemesine gelirsek, suret, (insanın alemde Hakka) vekil ve halife olmasını sağlar, yoksa kardeşliği temin etmez. Çünkü insan, bedeni yöneten ruh bedenden olduğu gibi, alemin sureti itibarıyla, alemdendir. (Kendisine göre yaratıldığı) Hakkın sureti yönüyle de, alemin kendisiyle zuhur ettiği ve alemle ilgili ilahi isimlerin hükümleridir. Dolayısıyla suret, bazılarının zannettiği gibi, kardeşliğin (nedeni) değildir. Bu nedenle kardeşliğin özel bir durumda olabileceğini söyledik. Allah, Mümin'dir. Şu var ki (insanın kendisine göre yaratıldığı) suret, iman kardeşliğinin açığını sebeplilik yoluyla kapatabilir, çünkü sebeplerin sebeplide etkisi olmasaydı, Allah onları var etmezdi. Onların sebeplideki hükmü zati olmasaydı, sebep olamaz ve böyle bir şey geçerlilik kazanmazdı. Bu durum, varlığı ancak belli bir mahalde kabul eden hakkında doğrudur ve orada bir mahal yoktur ki, var eden onu var etmek istesin. O halde, mahal, varlığı irade edilen o şey nedeniyle var olmalıdır. Bu durumda mahallin varlığı, iradenin kendisiyle ve var edilmesiyle ilgili olduğu bu şeyin varlık sebebidir. Buradan sebeplerin sebeplilerde bir hükmünün bulunduğu öğrenilir. Öyleyse sebepler, yaratan için araç gibidir. Yaratma ve yaratılan şey bu nedenle yapana izafe edilir, araca değil. Bunun sebebi

1 Metnin alındığı yer: Muhyiddin İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, cilt: 11, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), s. s. 295-298.

şudur: Araç kullanıcısının içinde kendisiyle ne yapacağı hakkında bir bilgiye sahip değildir, aksine o -hakikatinin gereğine göre- bir yapım aracı olduğunu bilir. Yapıcı ise araç ve alet vasıtasıyla bilinir. Bu durumda aracın iş görmesi özü gereğidir. Onu kullanana ait olan iş ise iradedir. Bu durum 'Kendisini irade ettiğimizde, ona 'ol' deriz' [en-Nahl 16/40] ayetinde belirtilir. 'Ol' sözü bir araçtır Hak onun vasıtasıyla var etmiştir. Kelamın Hakkın zatı olması veya ilave bir şey olması, başka bir bilgiyi gerektiren (başka bir bahistir). Kastedilen, bu mananın anlaşılmasıdır, çünkü bir söz olmaksızın, sadece iradeyle yaratmayı gerçekleşmeyeceği gibi irade eden veya söz söyleyen olmaksızın da yaratma gerçekleşmez. Bu durumda sebeplerin hükmü sebeplilerde ortaya çıkar. Sebeplerin etkisini sadece onların konulma nedenini ve hakikatlerin gereğini bilmeyen, reddedebilir.

(…)

Bilgi, talep edilen en üstün şey, elde edilecek en faziletli iş, kendisiyle iftihar edilebilecek en büyük özellik, sayılacak ve saklanacak en sağlam araçtır. Allah onunla kendisini 'yetkin delil sahibi' olmakla övmüştür. Kast ettiğimiz, bilgidir. İnsanların yaratılış dereceleri, bu menzilden öğrenilir, çünkü onlar, bu konuda derece derecedir. Acaba bir insanın yarattığı ve 'insan' denilen varlık, insan mıdır, yoksa beden yapısı itibarıyla insan suretindeki bir hayvan mıdır o? Düşünen (natık) nefsin böyle bir yaratılmışta ortaya çıkmasından aciz bırakan şey nedir? Acaba bunun nedeni, istidadın olmayışı mıdır? Bu durumda o sureti inşa eden, düşünen nefsin tümel nefsten kabul edebileceği bir şeyle hüküm verir. Veya buna imkan vermeyen Allah'ın iradesi midir? Çünkü bu önemli bir meseledir ve onun fiilen gerçekleştiği söylenmiştir. *el-Fellahatü'n-nebtıyye*'de söylendiğine göre, bazı doğa bilimciler, insan menisinin özel bir ölçüyle ve belirli bir zaman ve mekanda kokuşturulmasıyla, sureti itibarıyla insan meydana getirmişlerdi. Bir sene yaşamış, gözlerini açıp kapatabiliyordu, fakat konuşamıyor, beslendiği şeye bir şey ekleyemiyordu. Bir sene yaşamış, sonra ölmüştü. Onun dilsiz hükmündeki bir insan mı, yoksa insan suretinde bir insan olup olmadığı bilinmiyor. Hasep-nesep ilmi, bu menzilden öğrenilir.

"Çevrenin İnsan Üzerindeki Etkisi"[1] ve "Varlıkların İstihalesi"[2]

(İbn Haldun)

[İbni Haldun (1332-1406), modern historiyografinin, sosyolojinin ve iktisadın öncülerinden kabul edilen 14. yüzyıl düşünürü, devlet adamı ve tarihçisi. Kimi yorumculara göre İbni Haldun'un bazı düşünceleri, biyolojik ve sosyolojik evrim teorisi hakkında öngörülere sahiptir.

Çevirmen, Zakir Kadiri Ugan (1878-1954) bir çok klasik eseri dilimize kazandırmış olan Türkistan kökenli antropolog ve tarihçi.]

Üçüncü Mukaddime'den

(...) Yer yuvarlağının güneyinde sıcaklık, kuzeyinde soğukluk şiddetli olduğu için, yeryüzünün üzerinden sular çekilmiş olan kısımlarının mâmur yerleri, yer yuvarlağının orta kısımları olduğunu yukarıda anmıştık. İki taraf, yani güney ile kuzey birbirine zıd olup, biri çok sıcak, diğeri pek soğuk ve her iki tarafın ortaya doğru tedrici bir surette itidal kespetmesi zarurî olduğu için, dördüncü iklim yer yuvarlağının en mâmur yeri olmuştur. Bu dördüncü iklimin iki tarafında olan üçüncü ve beşinci iklimler mutedil bölgelere en yakın, bunların iki yanındaki ikinci ve altıncı iklimler itidal dairesinden uzak, birinci ve yedinci iklimler ise, itidal dairesinden en uzak iklimlerdir. Bundan dolayı, hüner ve sanatlar, güzel yapılar ve giyimler, yiyecek maddeleri ve meyvalarla hayvanlar, yer yuvarlağının ortasındaki bu üç iklimde yetişen bütün diğer şeylerden mutedillik ve üstünlük hususiyetlerini kendilerinde toplamışlar ve bu iklimde yaşayan kişiler, tenleri, renk, çehre, ahlâk ve dinleri gibi cihetlerden olan yüksek özelikleri ile başka iklimlerin ahalisinden ayrılmışlardır. Peygamberlerin ancak bu iklimlerin kişileri arasından seçilerek gönderilme-

1 Metnin alındığı yer: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1968), s. 193-199. (Notlar, tarafımızdan eklenmiştir).

2 Metnin alındığı yer: İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1968), s. 229-231.

si ile de diğer iklimlerden ayrılmışlardır. Biz güney ve kuzeydeki iklimlerde yaşayanlar arasından peygamberler gönderilmiş olduğunu işitmiştik. Çünkü peygamberler ancak yaratılışları ve ahlâkları yönünden en mükemmel olan insanlar arasından seçilir. Tanrı bu iklimlerde yaşayanlar hakkında: "Siz insanlar için örnek olan hayırlı bir kavim oldunuz" [Âl-i İmran 110] buyurur. Bu iklimlerin ahalisinin böyle yüksek ve üstün özelliklerle yaratılmasının sebebi, Tanrı tarafından kendilerine gönderilen peygamberlerin dine çağrısını kabul edebilmeleri içindir. İklimleri mutedil olduğu için bu iklimlerin kişileri en mükemmel insanlardır. Bunların barınaklarının, giyim, kıyafet ve yiyecek maddelerinin, hüner ve sanatlarının son derecede mutedil ve orta bir derecede olduğunu görüyorsun. Bunların ev ve konaklarını yüksek ve nefîs bir sanat eseri olarak süslü, nakışlı ve yüksek olarak bina etmiş olduklarını da görüyorsun. Bunlar âlet ve esbap ve kullanacakları her şeyi güzel ve nefîs yapmak hususunda birbiriyle yarış ederler ve son derece güzel yaparlar. Bunların altın, gümüş, bakır, kurşun, kalay ve demir madenleri vardır. Değerli olan altın ve gümüşle alışveriş ederler. Bütün işlerinde itidalden ayrılmaktan sakınırlar. Bunlar, Batı Afrikası, Şam, Hicaz, Yemen, Arap, Acem Irak, Hint, Sint, Çin, Endelüs ve bu ülkelere yakın yerlerde yaşayan Franklar, Galler, Rum ve Yunanlılar ve bunlarla beraber yahut bu mutedil iklimlere yakın bir yerde yaşayanlardır. Irak ile Şam ise bu iklimlerin en mutedilidir. Çünkü bu iki ülke her yönden bu iklimlerin ortasındadır. Birinci ikinci, altıncı ve yedinci iklimler gibi itidal bölgelerinden uzaklarda yaşayanlara gelince bunlar her iş ve hallerinde itidalden uzaktırlar. Yapıları çamur ve kamıştandır, yemekleri darı ve ottur, giyimleri ağaç yaprakları olup, bu yaprakları kat kat olarak üstlerine yapıştırırlar veyahut deridir. Çoğu da giyimsiz ve çıplaktır. Yurtlarının meyva ve katıklarının terkip ve yaratılışı gariptir, itidalden ötedir. Aralarındaki alışveriş ve muameleleri, şerefli olan iki madenle -altın ve gümüşle- olmayıp, bakır ve demir parçaları ve derilerledir ve aralarındaki alışveriş için bu nesnelere bir kıymet biçerler. Kılık ve ahlâkları dilsiz hayvanların kılık ve ahlâkına yakındır. Birinci iklim ahalisinden olan Sudanlıların çoğunun mağaralarda ve meşeliklerde yaşadıkları, otlar yedikleri söylenmektedir. Bunlar vahşi, kaynaşıp anlaşmış kişiler olmayıp birbirini yerler. Sakalibe, yani kuzey ahalisi de böyledir. Çünkü itidal bölgelerinden uzak bulundukları için bunların kılık ve ahlâkları dilsiz hayvanların kılık ve ahlâkı derecesine yaklaşır ve o ölçüde insanlıktan da uzaklaşıyorlar. Bunların din ve inan hususlarındaki halleri de böyledir. Peygamberlik nedir bilmezler, hiç bir şeriatleri yoktur. Ancak itidal bölgelerine yakın olanları bundan müstesnadır. Fakat sayıları azdır, Yemen'e komşu olup da İslâmlıktan önce ve İslâmlıktan sonra da Hristiyan olan Habeşliler ve Malaya adaları ve Kükü ahalisi ve Tekrurler gibi Batı Afrika'ya komşu bölgelerde yaşayan ve bugüne kadar İslâm dininde olanlar bundan müstesnadır. Bunların hicretin yedinci yüzyılı içinde İslâm-

lığı kabul etmiş oldukları rivayet edilmektedir. Kuzey kavimlerden Sakalibe. Frank, Türkler ve bunlardan başka Hristiyanlığı kabul edenler de bunun haricindedir. Andığımız bu kavimlerden başka itidal dairelerinden uzaklarda güney ve kuzeyde yaşayanlar vahşet içinde olup din ve inançlar onlarca belirsizdir, bilgileri yoktur. Bunların bütün halleri diğer insanlarınkinden uzak, hayvanlarınkine yakındır. Bunlar sizin bilmediğiniz kılık ve yaratılıştadırlar. Birinci ve ikinci iklimlerde: Yemen, Hicaz, Hazaremevt'e Ehkaf ve Yemame ve bunlara komşu olan Arap Yarımadasının diğer bölgelerinde yaşayanlara itiraz edilemez. Çünkü Arap Yarımadası, yukarıda anlattığımız gibi, üç tarafından denizle çevrilmiştir, bu denizlerin rutubeti, havasının rutubetli olmasına tesir etmiş, kuraklık azalmış, denizin rutubetinin tesiri ile az çok itidal husule gelmiştir. Ensab bilginlerinden varlığın tabiatlarını bilmeyenler, Sudanlıların Ham bin Nuh evlâdından olup, babasının bedduası tesiri ile yüzleri kararmış olduğunu ve Tanrının onun evlâdını köleliğe mahkûm ettiğini söylerler ve kıssacıların kıssa ve hikâyelerini nakledederler. Nuh'un oğlu Sam hakkındaki bedduası Tevrat'ta nakledilmekte ise de, sevad (karalık) anılmıyor, Tevrat'ta Nuh'un ancak Ham'ın oğullarının kardeşi Şam'ın evlâdına köle olmaları hakkında beddua etmiş olduğu anılmaktadır ve bundan başka bir şey anılmıyor, Sudanlıların neseplerini Ham'a nispet etmek, sıcaklık ile soğukluğun tesir ve tabiatını ve havaya olan etkisini ve hava tesirinde hayvanların türemesi keyfiyetini bilmemezlikten ileri gelmektedir. Bütün birinci ve ikinci iklimlerde yaşayanların ciltleri siyahtır. Çünkü güneyde sıcaklık kat kat fazladır. Zira güneş, arası çok geçmeden, yılda iki vakit ahalisinin başları semtine gelir, bütün mevsimlerde güneş başlarının üzerinde uzun zaman kalır, bundan dolayı aydınlık çoğalır, şiddetli sıcaklar bastırır, sıcaklık şiddetli olduğu için derilerinin rengi karadır. Kuzeydeki altıncı ve yedinci iklimler tesir bakımından bu sıcak iklimlere benzerler. Bu iki iklimde yaşayanların derileri umumiyetle beyazdır. Bu da kuzeyde soğuğun çok şiddetli olmasından ileri gelmektedir. Çünkü bu iklimlerde güneş gözle görülebilecek veyahut buna yakın bir dairede bulunur, ahalisinin başları semtine veyahut bu semte yakın olan yerlere gelmez. Bundan dolayı sıcaklık azalır, bütün mevsimlerde soğuk şiddetli olur ve bunun tesiri ile ahalisinin derisi beyazlaşır, tüy ve kılları azalır ve seyrekleşir. Soğukluğun şiddeti gözlerin rengine de tesir ederek gözler mavi rengine girer, ciltler alaca ve benekli olur. Tüy ve kıllar kızarır. Üç iklimin, yani üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimlerin havası mutedildir. Çünkü bu iklimler orta bölgelerde bulunduğu için sıcaklık ve soğukluk itidal derecesindedir. Dördüncü iklim ortacalığın ve mutedilliği sonundadır ki, bunu yukarıda anlatmıştık. Havanın bu itidalinin tesiri ile bu iklimlerin ahalisinin huy ve tabiatleri mutedildir, huyları havalarının mizaç ve tabiatine göredir. İtidal yönünden dördüncü iklim sırasında üçüncü ve beşinci iklimler gelir. Üçüncü iklim az çok güneyin ve beşinci iklim az çok kuzeyin tesirinde olduğundan,

mutedillik bakımından dördüncü iklimden aşağıdır. Fakat herhalde itidal çevresinden uzaklaşmamıştır. Kalan dört iklim ise itidal çevresi dışında olduğu için, ahalisinin huyları ve yaratılışları da ona göre mutedillikten uzaktır. Birinci ve ikinci iklimde sıcaklık şiddeti olduğundan, ahalinin kılık ve ahlâkları itidalden uzaklaşmış ve ciltleri siyahlaşmıştır. Yedinci ve altıncı iklimlerin ahalisinin bu hal, kıyafet ve renge girmeleri soğuğun tesirinden ileri gelmiştir.

Güneyde birinci ve ikinci iklim ahalisi Habeş, Zenci ve Sudanlı adları ile anılmıştır. Bu adların söylenişleri başka ise de kavradıkları mâna birdir, sıcaklığın tesiri ile derileri kararmış olan kavimlere verilmiş addır. Fakat Habeş adı, Mekke ve Yemen hizasında, Zenci adı, Hint denizi hizasında yaşayanlara tahsis olunmuştur. Bu kavimlerin bu adları almaları ne siyah derili babaya, ne de Ham ve başkasına intisaplarından ileri gelmiştir. Güney ahalisinden olan Sudanlılardan mutedil olan dördüncü iklimde veyahut yedinci iklimde yaşayanlarının ciltlerinin renginin beyaza meyletmekte olduğunu görüyoruz. Bunların oralarda yaşayan çocuklarının gitgide, tedrici bir surette derileri beyazlaşır. Kuzey veyahut dördüncü iklim ahalisinden güneyde yaşayanların, bunun tersine olarak, derileri siyahlığa meylettiğini ve çocuklarının derilerinin tedrici bir surette siyahlaştığını biliyoruz. Bunların her biri deri renginin havanın tabiat ve mizacına tabi olduğunun bir delilidir. İbn-i Sina tıp ilmine dair olan manzumesinde şöyle der:

> Yaşamakta oldukları yurtlarının havasının sıcak olması onların derilerine siyahlık giyimini giydirmiş, kuzeyin havasının soğukluğu kuzeyde yaşayan Saklep'lerin renklerini beyazlaştırarak onların derileri inceleşmiştir.

Kuzey ahalisine gelince, bunlar derilerinin beyazlaşmasından dolayı bu adı almış değildirler. Çünkü zaten derilerinin rengi beyaz olan bu kavme, bu adın verilmesi renkleri beyaz ve bu adın beyazlığa delâlet etmesinden ileri gelmemiş olduğundan, bunların bu adı almalarında bir yabancılık yoktur. Çünkü (beyazlık onlar için arizî bir şey değildir) adlar şahıslara uymuş ve onlar da buna alışmışlardır. Bu iklimlerde yaşıyan: Türk, Sakalibe, Dokuzoğuz, Hazar, Alan ve birçok Frank kavimlerinin, Yacuç ve Macuç gibi birtakım kavimlerin türlü türlü adlar taşıdıklarını görüyoruz. Bunlar, bu adları kendilerinde görülen acayip ve garip bir hal ve işten dolayı almışlardır. Yer yuvarlağının ortasında havası ve tabiatı mutedil olan üç iklimde yaşayan kavimler, kılık, ahlâk ve yaradılışlarında, iş, hareket ve bütün hal ve durumlarında itidal sahibi olup, bunlar geçinme ve yaşayış kaide ve nizamlarını koymak, barınaklar yapmak, yer yuvarlağının ortasında, mutedil üç iklimde hüner, sanat, ilim ve fenler vücuda getirmek suretiyle yurtlarını bayındırlaştırmış olan, başkanlık ve devlet idaresi bu kavimlerin elinde olmuştur. Arap, Rum, Fars, İsrail oğulları Yunan, Sint, Hint ve Çinliler gibi bu iklimlerde yaşayan kavimler her bakım-

dan diğerlerinde ayrılmış ve peygamberler dahi bunların arasından seçilmiş ve hükümdarlık etmişler, devletler kurmuşlardır. Din ve şeriat sahibi olan bu kavimler akıl ve zekâları ile ilim, fen, ince güzel ve yüksek sanat eserleri vücuda getirmişlerdir. Bu kavimler belli başlı bu iş ve hallerinden dolayı bu adları almışlardır. Nesep bilginleri bu kavimlerin kendilerine mahsus ve mutat olan belge ve alâmetlerle diğerlerinden ayrılmakta oldukları özelliklerini gördüklerinde bu adları neseblerinden dolayı almış oldukları vehmine kapılmışlar, bütün güney ahalisini Ham oğullarından saymışlar, derilerinin renkleri hakkında şüpheye düştüklerinde, zorlanarak yukarıda anılan asılsız uydurma hikâyeleri nakletmişlerdir. Bunlar bundan ötürü kuzey ahalisinin hepsini veyahut çoğunu Yafes evlâdından saydılar; bilgiler, hüner ve sanatlar, din ve şeriatler, siyaset ve devlet sahibi olan ve bu üstünlüklerle diğerlerinden ayrılan kavimleri Sam'a nispet ettiler. Bu iddiaları bunların bu atalara nispetleri cihetinden doğru olduğu takdirde dahi küllî ve umumî bir kaide ve kıyas değildir, ancak Vaki'den haber vermek kabilinden bir şey olup, güney ahalisinden Sudan, Habeş ve başkalarının derileri siyah olan Ham neslinden gelmiş olduklarından dolayı, bu adları almış olduklarını ispat edemezler. Bunların yanılmaları ancak bu atalara intisap etmeleri ile kavimlerin birbirinden ayrılabileceği inanına kapılmalarından ileri gelmiştir. Bu doğru değildir. Çünkü Arap, İsrail oğulları ve Farslar gibi bazı kavimler nesepleri, Zenci, Sakleb ve Sudanlılar gibi bazı kavimler semt ve belgeleri ile diğer kavimlerden ayrılmışlardır. Araplar gibi bazıları örf ve âdetleri ve nesepleriyle diğerlerinden ayrılmışlardır. Kavimler bundan başka özelliklerle de diğerlerinden ayrılırlar. Aynı mezhep ve dine intisaplarından veyahut renklerinden dolayı bir yön ve tarafta yaşıyan kavimleri, bir atada mevcut olan bu gibi belge, din ve özelliklerinden ötürü kavimleri o ataya nispet ve bunu iddia etmek varlığın (kâinat ve vücudun), yön ve semtleri tabiatlarını bilmeyen gafillerin katlandıkları yanlışlıklardan ileri gelmiştir. Çünkü bu vasıfların her biri, babalardan sonra gelen nesillerde değişmektedir ve devamı gereken bir özellik değildir. Bu; Tanrı'nın kulları için koyduğu bir kanundur. Tanrı'nın kanunu ise hiç bir zaman değişmez. Gaybı ancak Tanrı bilir. O; her şeyin sahibidir, in'am ve ihsan O'nundur, esirgeyen ve yargılayan O'dur. (...)

Altıncı Mukaddime'den

Tanrı bize ve sana doğru yolu göstersin. Biz âlemi, tertip, nizam ve mükemmelliği ile ve sebeplerini ona sebep olan âmillerle ilgili ve varlıkları birbirine bağlı olarak görüyor, varlıkların birinin diğerine istihalesini müşahede ediyoruz. Varlıklara bu şekilde dikkatle bakıldığında, akılları hayretlere düşürecek cihetlerinin sayılıp tükenmeyecek ve sonuna erilemeyecek derecede çok olduğu görülür. Sen bunu bil. Ben ilkönce gözle görülen, cisimli, gövdeli

olan ve müşahede edilen unsurları gözden geçireceğim. Bu unsurların yerden yukarıya doğru yükseldiğinde nasıl su haline geldiği, bundan sonra nasıl hava ve ateş halini aldığı, bunların birbirine bağlı ve bitişik olduğu görülecektir. Bu maddelerden her biri, aşağıdan yukarıya doğru yükseldiği, veyahut yukardan aşağıya doğru alçaldığı vakit, kendisine yakın olan maddenin şekil ve kalıbına girmeye müstaittir, bazen da o maddenin şekil ve kalıbını alır. Yukarıya doğru yükselen madde, kendisinden aşağıda olan unsurdan lâtif ve hafiftir. Felekler âlemine varıncaya kadar bu hal devam etmektedir. Bunlar tabaka tabaka olup, anlattığımız gibi, üst tabakada olan unsur, aşağı tabakada olan unsurdan lâtiftir. Felekler dahi felek-i azama -büyük feleğe- varıncaya kadar tabaka tabaka olup, bunlar gözükmezler. Biz ancak bunların hareketlerini müşahede edebiliyoruz. Bazı bilginler bunların bu hareketlerini (âletlerle rasat ederek ve başka riyazi usullerle), feleklerin hareketlerinin miktarını ve muhtelif vaziyetlerini bilirler. Müşahede ettikleri bu durum ve eserleri ile, bunların sebep ve başlangıçlarını anlarlar. Sen bundan sonra unsurlardan mürekkep olan varlıklara bak. Bu varlıkların madenlerden başlayarak tedricî bir surette ve benzerleri görülmemiş acip bir şekilde (tabaka tabaka) teşekkül etmemiş olduğunu görürsün. Maden, bitki ve hayvanları terkib eden unsurlar müşterek olduğu halde, madenin ufku (en yüksek nevi) bitkinin aşağı olan nev'ine, bitkinin yüksek nevi hayvanların aşağı olan cinsine bitişmiştir.

Meselâ madenler tohumsuz yetişir ve tohumsuz olarak türeyen sebzelere yakın olduğu gibi bitkilerin de en yüksek cinsi hayvanların aşağı olan cinsine yakındır. Meselâ hurma ve üzüm hayvanlardan inci sedefi ile kabuklu sümüklü böceğe yakındır, bu iki hayvanda ancak dokunma ile yoklama (lems) duygusu mevcut olup, diğer his kuvvetleri yoktur. Bitkiler bu hayvan şekil ve kalıbına girmeye müsaittir. Bu hayvanlar arasında ittisal (bitişiklik), bunlardan her birinin en yüksek nev'inin kendisinden yüksek olan tabakadakinin en aşağı nev'inin şekil ve kalıbına girmek istidadını haiz olmasından ibarettir. Bu aşağı olan tabakadan türeyerek, hayvanın nevi ve cinsi çoğalmış, tedrici bir surette fikir ve düşünce sahibi olan insanın teşekkülüne kadar yükselmiştir. (Maymun ve şebek gibi)[3]. Bazı hayvanlar anlayış ve duyguları itibariyle

3 İbn Haldun'u bu konuda diğer İslam düşünürlerinden ayıran en önemli fark, türler arasında geçiş anlamına gelebilecek ifadeleri kullanmasıdır. Bu görüşleri sebebiyle o Darwin'e benzetilmiştir. İbn Haldun'a göre âlemde müşahade edilen unsurlardan sırasıyla topraktan suya, sudan havaya, havadan ateşe geçilmektedir. İbn Haldun'a göre bunlardan her biri dönüşme, istihale neticesinde öbürü haline gelebilme imkan ve istidadına sahiptir. Sonra tekvin âlemine bakıldığı zaman maden, nebat ve hayvan şeklinde bir sıralama görülmektedir.

Bu pasaj, Süleyman Uludağ çevirisinde şu şekilde geçmektedir: "Sonra yaratılış ve oluş âlemine dikkatle bakınız. Nasıl madenlerden başlamakta, sonra bitkilere, sonra da hayvanlara tedrîciliğin bediî bir şekliyle (*alâ hey'etin bedî'atin mine't-tedeırüc*) geçilmektedir. Madenler ufkunun sonu, bitkiler âleminin ilkine bitişmektedir. Madenler âleminin son noktasında bulunan maddeler, bitkiler âleminin ilk basamağında yer alan otlara ve tohumsuz bitkilere bitişmektedir. Mesela hurma ve asma gibi bitkiler âleminin nihayetinde bulunan nebatât, salyangoz ve midye gibi hayvanlar âleminin ilk basmağında bulunan canlılara bitişmekte ve onun için salyangoz ve sedefte sadece do-

insan derecesine yükselmiş ise de, fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlardan insanın ilk ufku, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır. Bizim de müşahadelerimizin sonucu ve sonu budur. Üstelik âlemlerin her çeşidini gözden geçirdiğimizde, türlü türlü eserler görüyoruz. Duygu yani müşahedemiz altında bulunan âlemlerde feleklerin hareket ve unsurların eserlerini görüyoruz. Bitki, hayvan ve insan gibi unsurlardan teşekkül eden varlıkların nevilerinde beslenme, tedrici bir surette türeme, inkişaf (neşvünema), duygu ve azaların hareketi, bilhassa insana mahsus olan bilgi, meziyet, hüner ve sanat gibi birçok eserler ve işler görüyoruz ki, bu müşahedelerimiz bunların ten ve cisimden başka ruhanî sebeplerin tesiri ile husule gelmiş olduğunu, gösterir ve bunların ten ve cisimlerde tasarruf ile ilişiği

kunma duyusu bulunmaktadır. *Şu mükevvenât ve oluşumlar âlemindeki bitişik olma, bir sınıf ve sahanın sonunda bulunan bir varlığın, ondan sonraki sınıf ve sahanın ilk basamağının varlığı haline gelmek ve dönüşmek için yakın bir istidat ve kabiliyete sahip olması manasına gelmektedir. Hayvanlar âlemi genişlemiş, türlerin sayısı çoğalmış, nihayet tekvindeki tedrîcîlik ile düşünce ve görüş sahibi insana kadar varmıştır. İnsan olma noktasına/ kendisinde zeka ve idrak toplanmış olan, ama fiilen düşünme ve görüş sahibi olma mertebesine ulaşmamış bulunan* maymunlar âleminden (âlemu'l-kırede) çıkılmıştır. Ondan sonra insanlar âleminin ilk noktası (yani insanlığın ilkel ve basit şekli) bu olmuştur. Müşahedemizin ulaştığı nihai nokta budur." İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), c. I, s. 364-365. Karşılaştırmak için bkz. *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 8. baskı, c. I, s. 283. Arapça metin için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfî, Kahire, 1981, c. I, s. 404-405.

Pirizâde tercümesinde ise bu pasaj şöyle geçmektedir: "... Ve tabaka-i hayvâniyyette münderic olan envâ'u esnâftan şebek ve maymun dedikleri hayvân, kiyâset ve idrâkte sâir hayvânâta gâlib olmakla insâniyete cümleden akreb olup lâkin nev'-i insân<î> gibi umûr-ı külliyyede fikr u tedbîr akl u temyîz sahibi olmamakla rütbe-i insâniyete bâliğ olmamıştır". *Mukaddime: Osmanlı Tercümesi*, mütercim Pîrîzâde Mehmet Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik, 2008), I, 182-183. Eserin bir diğer Türkçe çevirisinde ise "maymunlar âlemi" ifadesinin olduğu kısım "bazı canlılar" diye tercüme etmiştir. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, (Ankara, 2004), c. I, s. 132. İngilizce çeviri için bkz. Franz Rosenthal, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), I, 195.

Mukaddime'nin nâşirlerinden olan Abdulvâhid Vâfî'ye göre İbn Haldun'u benzer görüşteki diğer İslam düşünürlerinden ayıran iki önemli fark bulunmaktadır. Birincisi, aşağıdan yukarı doğru yükselme, diğer bilginlere göre mertebe itibariyle olan aklî ve mantıkî bir yükselme iken İbn Haldun'daki irtifâ ve irtikâ biyolojik ve organiktir. İkincisi bir türden diğerine dönüşebilme yeteneği, yani istihâle ve tahavvülü ilk defa dile getiren İbn Haldun olmuştur. Vâfî, İbn Haldun'un bu görüşler sebebiyle kendinden öncekilerden uzaklaştığı ölçüde Darwin'e ve Evrimcilere (*el-İrtikâiyyûn*) yaklaştığını ifade etmektedir. Bkz. *Mukaddime*, (1981), c. I, dipnot 287, s. 406.

Konuyla ilgili olarak Süleyman Uludağ'ın yorumu ise şöyledir: "Bize göre İbn Haldun'da mübalağalı ve müfrit bir tekâmül fikri yoktur. O hiçbir zaman ne bazı mutasavvıflar gibi öbür dünyada; ne de Marksistler gibi bu dünyada cennet vadetmiştir. Fakat ondan çok ağır işleyen ve gayet yavaş ilerleyen tedricî, ölçülü, mutedil ve temkinli bir tekâmül anlayışı vardır. İbn Haldun, gaybı bilenler bahsinde madde-bitki-insan ve hayvan gibi dünyada görülen varlıkların değişik dört nevinden her birinin bir diğerine kalbolma ve istihale etme istidadına sahip olduklarını anlatırken açıktan "irtifâ" (yükselme) tabirini kullanmaktadır. O halde İbn Haldun'a göre maddî varlıklardan bitkilere, bitkilerden hayvanlara ve hayvanlardan da insanlara geçiş bir irtifâ ve irtikâ halini, yani tekâmülü ifade etmektedir. Bir cemiyetin, bedevîlik ve ibtidaîlikten, hadarîliğe ve medenîliğe geçişin gerileme veya yerinden sayma şeklinde yorumlanması mümkün olmadığına göre buna ilerleme demek gerekecektir". İbn Haldun'daki tekâmül fikri son derece umumidir, cansız maddelerden ve unsurlardan başlar, insana kadar yükselir, beşerî değerler ve müesseseler olarak devam eder. Şu halde İbn Haldun'un umran ilmine ve beşerî ictimaına göre, insanlık tekâmül vasıtasıyla tabiata bağlanmaktadır." Bkz. Süleyman Uludağ, *Mukaddime*, (2012), s. 90.

olduğuna tanıklık eder. Bu sebep ve illet insanlarda duygu, hareket, bilgi ve anlayışın başlangıcı olan ruh; meleklerde ise "filozoflara göre bu felekleri harekete getiren" felekî ruhlardır. Bunların her biri ten ve cisimlerde başka bir müessir (tesir edici) kuvvet bulunduğunu gösterir ki, bu kuvvet ruhanîdir. Bu âlem, vücudu itibariyle diğer varlıklarla ilişikli olduğu için diğer bir kuvvetle de ilişiklidir ki o da nefs-i müdrike adını taşıyan, idrak eden nefis ve harekete getiren kuvvettir. Fakat bunların üstünde nefislere idrak, anlayış ve feleklere hareket kuvvetini veren ve bunlara muttasıl (bitişik) olan diğer bir mevcudun bulunması gerekir ki, bu varlığın zat ve vücudu sırf idrakten ve taakkulden ibadettir. Bu varlık ise melekler âlemidir. Ruh bu tarikle melekler âlemine bağlı olduğu herhangi bir vakitte ve göz açıp kapayacak bir zaman içinde beşerîlikten sıyrılarak bilfiil melek cinsine intisap etmek istidadını kesbeder. Bu da, aşağıda anlatacağımız gibi, ancak ruhanî hususiyeti bilfiil tekâmül ettikten sonra vukua gelir. Bundan sonra bu derece tekâmül etmiş olan nefisler, yukarıda anlattığımız, mevcutların vücut bulmalarında birbirine olan bağlanışlarının derece ve rütbelerine uygun olarak, diğer varlıklara bitiştiler. Bu bitişmenin ulvî ve süflî (yukarı ve aşağı) iki ciheti var. Nefis aşağı cihetten tenle, yukarı (ulvî) cihetten meleklerle birleşir. Bu bitişme (ittisal) sonunda nefis, vücut ile bitiştiğinde bilfiil taakkülün husulüne istidat kazandırır. Meleklere olan bitişikliği cihetinden (meleklerle ruhanî temas ve münasebetlerde bulunduğu için hakikat ve keyfiyete vukuf kazanarak gayipteki şeyleri bilir. Çünkü cismanî ve ruhanî âlemle de vukua gelen bütün şeyler, zamansız olarak meleklere bellidir. Nefis ve ruhların meleklerle olan bu bağlanışları, var oluşları ve teşekülleri itibariyle düzen ve sırasıyla zat ve kuvvetlerin birbirine bağlanışından ileri gelmektedir.

Bu insanî nefisler, kendileri gözle görülmüyor iseler de eserleri insanların tenlerinde görülür. Vücudun bütün parçaları toplu ve ayrı ayrı nefsin ve kuvvetlerinin bir âleti gibidir. Nefis onları istediği vakit kullanır. Nefsin faaliyetinin tende görünüşü türlü türlüdür. Elin şiddetle tutması, ayağın yürümesi, dilin söylemesi gibi. Tenin bütün hareketi, yani bir taraftan öbür tarafa dönmesi, onun bütün azasıyla hareket etmesiyle olur, bunların her biri nefsin eseridir. Nefis bunların her birini lâyık olduğu gibi kullanır İdrak kuvvesi her ne kadar kendisinden yukarı olan ulvî kuvvete ve kuvve-i natıka adı ile de anılan müfekkireye bağlı ise de bundan başka işitmek, görmek, ve başka hislerden ibaret olan dış duygular, idrak kuvvesinin âletleri olup, idrak, yani anlamak üzere bu kuvvetleri de kullanır. Bu dış duygular duyduklarını batınî (iç) kuvvetlere ulaştırırlar. Bu iç kuvvetlerin birincisi müşterek his adını taşıyan kuvvedir. Müşterek (ortak) olan bu his gözle görülen, kulakla işitilen ve diğer dış duygularla bütün şeyleri birden duyar. Müşterek his, bu özellikle yalnız dışa ait olan şeyleri duyan dış duygulardan ayrılır. Çünkü bu duygularla aynı zamanda duyulan şeyler, onun bunların hepsini duymasına zarar vermez.

Müşterek duygu zahirî duygular vasıtasıyla duyduklarını hayal kuvvesine, o da vehim kuvvesine, o da hafıza kuvvesine verir. Vahime adı verilen vahim kuvvesi, Zeyd'in düşmanlığı, Amr'ın dostluğu, babanın şefkati; kurtun yırtıcılığı gibi şahıslarla bağlı olan manaları anlamak üzere kullanılır. Gerek hayal edilmiş; gerekse edilmemiş olsun, idrak edilen her nesne hafızaya emanet edilir. Hafıza vehim kuvvesinin bir deposu hükmünde olup, emanet edilen şeyleri vehim kuvvesinin muhtaç olduğu vakitler için saklar. Hafıza ile hayal kuvvesinin âleti, yani onları idare eden kuvve, beynin iç tarafıdır. Beynin iç tarafının ön tarafındaki bölmesi hafıza, arka tarafındaki bölmesi hayal kuvveti içindir. Beşincisi müfekkire olup, bu kuvve bunların hepsini de fikir kuvvesine ulaştırır. Fikir kuvvesinin aleti, yani onu çalıştıran kuvve beynin orta kısmıdır. Beynin bu orta kısmı fikir ve teveccühü harekete getirerek düşünmek ve ayırt etmek üzere akıl kuvvesine gönderir, bunun tesiri ile nefis daima harekete gelir. Çünkü maddeden ve insanî olan istidatlardan sıyrılmak kabiliyeti, onun tabiatındandır. Nefis bu sıyrılmanın bir sonucu olarak maddî olan ilgilerini bilfiil keserek ulvî ve ruhanî olan âleme kavuşur ve maddî olan ten ve cisim vasıtalarından başka, idrak etmek hususunda ruhaniyetin ilk derecesine yükselir. Nefis bu hale erişmek için daima harekette ve buna teveccüh etmiş bir haldedir. Tanrı onu bu tabiatta yaratmış olduğu için, o beşerîlikten ve beşere mahsus ruhaniyetten büsbütün sıyrılarak, kesbetmeden yaradılışı ve tabiî hali ile ulvî olan alemin ufuklarındaki meleklik halini alır.

"İnsanın Mertebesi Orta Yerdedir"[1]

(Kınalızade Ali Efendi)

[Kınalızâde Ali Efendi (1511-1572) Osmanlı felsefe hayatında önde gelen bir düşünürdür. Kınalızâde'nin en tanınmış eseri *Ahlâk-ı Alâî*'dir.]

(...)

Ve hayvan cinsinin insan nev'i en faziletli ve en şereflidir. O halde fazilet mertebeleri dört olur.

1. Maden
2. Nebat
3. Hayvan
4. İnsan.

Bunlardan her cinsin nev'îlerinde dahî aralarında farklı üstünlük vardır. Yani bazı cinsin nev'ileri diğerinden daha üstündür. Ve her cinsin nev'îlerinin üstün olanları kendinden daha üstün olan cinsin nev'îlerinin aşağısına yakındır. Bunun örnekleri: Madenler içinde mercan denilen mücevherdir. Her ne kadar madenler arasında kabul edilirse de, büyüme ve gelişme özelliği vardır. Hattâ müşahede edilmiştir ki maden olmaktan ileri gidip, büyüme, çoğalma özelliğine sahip nebat âleminin ufkuna girmiştir.

Bitkiler arasında bu hâl ile muttasıf olan hurma ağacıdır. İrâdî his ve hareketin eserleri onda mevcuttur. Bu ağaçlardan kimi erkek, kimi dişidir. Erkek dişiye doğru meyledici ve harekete hazırdır. Erkekten tohum ve nutfe gibi bir şey dişiye ulaşmayınca dişide meyve meydana gelmez. Bilenlerden nakledildiğine göre, bazı hurma ağaçları bizzat kendileri diğer bir tip ağacı seçerek ona meyleder ve tohum yoluyla meyveye sebep olur. Bu bir aşk eseridir ki, hayvanlarda yaygındır, meşhurdur. Hurma ağacının başında beyaz bir şey vardır ki ona "Çeman" derler. Bu, hayvanlarda bulunan yüreğin yerini tutar.

---

1 Metnin alındığı yer: Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî: Ahlak İlmi*, haz. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman Gazetesi), s. 66-70, 73-77. [Bu eserin, sadeleştirilmeksin yapılan bir neşri için bkz. Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik, 2007).]

Tabiatındaki hararetin menbaıdır. Ona bir felâket gelirse, ya da suda boğulup giderse, bu durumda hurma ağacı helak olur.

İşte bu mertebedeki nebat âleminin nihayeti hayvan âleminin başlangıcıdır. Hayvanların en aşağı derecede olanı "İsfencat" (Deniz anası) denilen beyaz bir şeydir ki denizde bulunur, toplanma ve yayılma durumunu gösterir. Bundan yukarı derecede doğurucu hayvanlar yer alır. Yaz günlerinde birleşme olmadan özel şartlarla hayat bulup hareket gösterirler. Zahirî hislere sahip olup, gıdasını istekte çok süratli hareket ederler. Bunlara bit, pire ve bunun gibi hayvanları örnek verebiliriz. Bunların nebattan üstünlüğü his ve hareket sahibi olup, gıdalarını aramalarıdır. Bunların üstündeki hayvanlar da vardır ki, zarardan sakınmak için gazap kuvvetleri vardır. Ve her birine âfetlerden salim olup, olgun bir duruma ulaşması için münasip *âlet* verilmiştir. Korunmak için bir süngü ve mızrak yerini tutar. Geyiklerin başlarındaki boynuzlar gibi. Bazısında kılıç ve hançerin yerini tutar. Vahşî hayvan ve kuşlarda olan çengel ve pençe gibi. Bazısının korunma silâhı gürz gibidir. At ve katırın ayakları (tekmeleri) buna örnektir. Bazısı ok gibidir. Bazı memleketlerde bulunan bir çeşit canavar buna örnek olarak gösterilir. Bu hayvan, derisinden çıkan oku düşman tarafına fırlatırmış!

Bazı hayvanlar vardır ki, bu silâhları kullanmaya gücü yetmez. Bunlara zarar ve âfetten korunmaları için başka çeşit silâhlar verilmiştir. Süratle uçmak, koşmak ve sağa sola eğilip sür'atle yok olmak gibi. Bu silâhlar kuşlardan bazılarında, ceylânlarda ve deniz içindeki balıklarda mevcuttur. Hile ise silâh olarak tilkiye verilmiştir.

Eğer iyice düşünülürse anlaşılır ki, hayvan ve kuşların her cinsine, her nev'îne kendi nev'îlerinin devamı için gerekli olan yaşama sebeplerini her şeyin yapıcısı ve yaratıcı Allah Teâlâ tastamam vermiştir. Varlıklarını sürdürmek, tehlikelerden uzak durmak için enteresan duygular ilham etmiştir ki, akıl ve dil bunu açıklamaktan âciz kalmaktadır. Nitekim arının altıgen (altı köşeli) olarak yaptığı evlerin köşe ve derinlik ölçüleri birbirinin aynıdır, değişmez. Evini altıgen olarak yapmanın hikmeti şudur: Daire her ne kadar altıgenden daha penis ise de, eğer arı evini daire şeklinde yapıp üst üste yığıp toplasaydı, birçok daireler yan yana, üst üste konurken aralarında sürekli boşluk kalırdı ve ver kaybı olurdu. Halbuki yan yana ve üst üste konulan altıgenlerin aralarında hiç boşluk kalmaz ve yer kaybı olmaz. Eğer dörtgen (dört köşeli) olsaydı, dörtgenler toplanınca aralarında boşluk kalmazdı. Ama dörtgen altıgenden daha dardır, az şeyi içine alır. Hem geniş olmak, hem de toplanınca aralarında boşluk kalmamak, ancak altıgende düşünülebilir. Başka bir şekilde tasavvur olunamaz. Bu inceliği hisseden, bu ölçü içinde evini yapan arıya matematik-geometri bilginleri hayret etmişler, onun san'atkârâne işleyişini ifadeden âciz kalmışlardır. İlimden yoksun bir hayvan bu inceliği nasıl mülâha-

za eyler? Anlaşılıyor ki bu hayvancağıza bu inceliği, sanatkârlığı ilham eden, her şeyin düzenleyicisi ulu Allah'tır. Alemdeki çeşit çeşit varlıklara mümkün olan olgunlaşmayı lütfetmiş, lütfettiği şeyler de arzu ettiği gayeye uygun ve ezelî iradesine muvafık olarak dünya hayatında meydana gelmiştir.

"Her türlü noksanlıktan münezzeh olan Allah Teâlâ muhakkak ki, kullarına doğru yolu göstermiş, ahvâlini de nizam altına sokmuştur. Bu arada arıya da altıgen ev yapmayı öğretmiştir. Çünkü altıgen evler arı için en mükemmeli ve en muhtevâlısıdır."

Hayvanların en mükemmel ve yükseği, insanlık âleminin ufkuna en yakın ve onların aşağıda olanı at, maymun ve fildir. Kuşlardan da papağandır. Bu nevilerden özellikle maymun ve filin zekâsı bellidir. Bunlar dışındakiler insan âleminin ufkunun en aşağısıdır. Dört bir tarafı dağlarda çevrili bir sahrada kalan bir topluluk gibi ki, sağa gitse dağ, sola gitse dağ ve her taraf tepeler, dağlar. Mizaçları hâm ve çiğ kalıp, insan nev'îne lâyık olan seviyeye ulaşamazlar. Kutuplarda yaşayanlar ve bazı ormanlık bölgelerde normal seviye olmadığı için ilkel hayat yaşayanlar da buna örnek olarak gösterilebilir.

Buradaki tabiî şartlara bağlı farklılık ve üstünlük, insanlar arasındaki zarurî seçme ve istek dışında kendiliğinden doğan farklılıktır. Bu mertebeden sonraki farklılık kemâl ve fazileti elde etmek için çalışılıp kazanıldıktan sonra ortaya çıkandır.

(...)

Anlaşıldı ki, kâinattaki mertebeler arasında insanın mertebesi orta yerdedir. Hayır kazanarak en üst zirvelere ulaşır, hevâ ve hevesinin tabiatına uyarak en aşağı mertebelere düşer.

Zira mücerret ruh ile beden duyulabilen unsurlardan meydana gelmiştir. Elbette ki iki taraf olan melekiyet ve hayvaniyetten her biri onda mündemiçtir, düzenli olarak vardır. Eğer insan melekiyyet yönünü tamamlayıp tashih ederek ve onu hayvaniyyet yönüne üstün tutarsa melekten daha üstün ve sırf mücerretten daha mükemmel olur. Zira böyle yapan insan, kendisinin melekiyet yönünü geliştirmeye engel ve hayvaniyet yönüne çeken ve iten bir durum ortada varken (bütün güçlükleri aşarak, hayvaniyet cihetinin isteklerini gemliyerek) bu işi başarmıştır.

Ama bunun aksi olursa yani bir insan hayvaniyet tarafının istekleri peşinde koşar ve bu tarafı melekiyet tarafına üstün tutar, galip getirirse, sırf hayvandan daha sefîl olur. "Onlar dört ayaklı hayvanlar gibidir. Hattâ daha sapıktırlar". (Araf/179) âyetinin işaret ettiği kişiler arasına girer, zira hayvan akıl kuvvetinden ve melekiyet hassasından uzaktır. Bu sebeple hayvan sırf şehvei ve arzusunun içinde kalırsa mazurdur. Ama insan bu mazarete sahip değildir. Onun

elinde ona yetecek kadar bir akıl ışığı vardır. Buna rağmen şehvet ve sapıklık ateşinde yanmasında insanı mazur gösterecek hiçbir yön yoktur, olamaz da.

Şu da bilinsin ki, hayvanların yaşama sebepleri yiyecek ve içecekleri, giyecek ve izdivaçları, evet bunların hepsi tabiîdir. Gıdaları birleştirilip pişirme ihtiyacından uzaktır. Birtakım bitkiler ve etler onların yiyecekleri, elbise olarak yünler, kıllar ilk yaratılışlarında vardır, izdivaçları da nikâh akdi olmaksızın sabittir. Silâhları terkiplerinde vardır. Alış veriş kayıtlarından uzaktırlar.

İnsanda ise durum bunun aksinedir. İnsan yiyecek ve içecek olmak üzere bütün gıdalarını, giyeceklerini. silâhlarım ve bütün lüzumlu şeyleri fikir yürüterek, düşünerek kazanır. Ekip dikmeyince gıda elde edemez. Bükmeden, dokumadan ve dikmeden elbise sahibi olamaz. Silâha bile birçok sanat kademelerinden sonra sahip olabilir.

Yine bunun gibi manevî yönden hayvanların olgunlukları, yaradılışlarında verilmiş olup, bu hususta çalışıp kazanmaya meydan yoktur. Ama insanın olgunluk ve şerefi, hayır ve saadeti, fikir ve çalışma yoluyla kazanmaya dayanmaktadır, insan bu konuda azim ve gayretle çalışmaya muhtaçtır. Yeter derecede saadet ve şekavet kilidi verilmiştir. Akıl ve fikrini iyi yolda kullanır, saadet yolunu tercih eder, doğru olan caddeye (Sıratı müstakim) girerse, marifet ve fazilet cihetine koşarsa, güzel ahlâkı elde edip, iyi hareketin zirvesine tırmanırsa ve olgunluğu plândan, iş olarak meydana dökülür, ufuktan ufka yükselirse Hak Teâlâ'ya yakın olan yüksek zümre arasına katılır. Eğer huyunun dizginini hevâ ve hevesinin eline verirse, ilk mertebedeki hayvaniyette kalır. Günden güne alçalarak en aşağıya yuvarlanır. Sonunda rezîl ve rüsvây olur.

Çünkü asıl yaratılışında iki tarafa da kabiliyetlidir. O halde ona bir öğretmen, bir terbiyeci lâzımdır. Davetçi ve hidâyet yollarını gösterici olanlar için mühimdir ki, bazıları taltif ve teşvik vasıtalarıyla doğru yolu bulurlar.

Bazıları da kınanacak duruma getirmek ve korkutulmakla doğru yollara girerler. Bu suretle belki -bundan Allaha sığınırız- isyan ve helake doğru hareket etmeyi durdurur, iyi yollara karşı çıkmaktan sakınır ve hayra koşarlar, çalışmayı teşvik ederler. İnsan ruhunun kemâl ve noksanı hangi şeydir? Hayır ve şer ve şekavetten gaye nedir? Her ne kadar insan ruhunun kemâl ve saadetinin ne olduğuna işaret edilmişse de, biz ehemmiyetine binaen burada geniş olarak bu konuya tekrar yer verdik.

Kınalızâde Ali Efendi'nin Evrim Anlayışı

(Ayşe Sıdıka Oktay)

[Ayşe Sıdıka Oktay, son dönem din felsefecileri arasında yer alır. *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* adlı oldukça başarılı bir eseri bulunan Oktay, halen Süleyman Demirel Üniversitesinde görev yapmaktadır.]

I. Kınalızâde ve *AhlÂk-ı Alâi* İsimli Eseri

Kınalızâde'nin pek çok eseri olmasına rağmen en tanınmış olanı teorik felsefe üzerine yazdığı *Ahlâk-ı Alâî*'dir. O Şam'da kadıyken 972 yılında yazmaya başladığı eserini 25 Safer 973/21 Eylül 1565 Cuma günü bitirmiştir. Kitabın yazımında ve felsefî plana oturtulmasında Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si ile Celâleddîn Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'sini örnek almıştır ancak eser sadece onların bir kopyası, şerhi veya haşiyesi sayılamaz. O *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazarken bu konudaki en son kitap olmanın avantajıyla kendisine ulaşan tüm bilgileri ve büyük kültürel mirası engin birikiminin ışığında tekrar değerlendirerek felsefî, dini ve tasavvufî yönünü ihmal etmeden ve adeta sentez yaparak yeni bir eser meydana getirmiştir. Eser üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm eserinin en hacimli kısmı olup ahlâk ilmine ayrılmıştır. Burada bireysel ahlâkla ilgili ayrıntılı bilgiler yer alır. İkinci bölüm aile yönetimiyle ve ahlâkıyla ilgilidir ve Tedbîr-i Menzil, üçüncü bölüm ise devlet yönetimi ve bununla ilgili ahlâkî ilkelere ayrılmış olup Tedbîru'l-medîne başlığını taşımaktadır.[1]

II. Evrim Anlayışı[2]

Kınalızâde'nin evrim düşüncesiyle ilgili görüşleri *Ahlâk-ı Alâî*'nin Birinci kitap adını verdiği ilk bölümünde, Mukaddime'nin bitiminden sonraki ilk

1 Kınalızâde Ali Efendi'nin hayatı, eserleri ve *Ahlâk-ı Alâî* hakkında daha geniş bilgi için bkz., Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, İz yayıncılık, I. Baskı, İstanbul, 2005, II. Baskı, 2011.

2 Kınalızâde'nin evrim konusundaki görüşleri Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde ve Ahlâk-ı Alâî*, I. Baskı, 2005, kitabının 113-136 sayfaları arasından alınarak hazırlanmıştır.

konu olan "Birleşik İnsanın Unsurlar Âleminin En Mükemmel ve En Şereflisi Olduğunu Açıklamaktır" başlığı altındaki 37-44 sayfalar arasında yer alır.[3] Adından da anlaşılabileceği gibi düşünürün eserinde bu konuya yer vermesinin amacı insanın varlıklar âlemindeki yerini, konumu ve değerini belirlemek daha doğrusu yaratıklar arasındaki en mükemmel ve en şerefli varlık olduğuna işaret edip ahlâk ilmi söz konusu olduğundan ahlâkî bakımdan kemal düzeyine ulaşabilmesi için nasıl davranması gerektiği, gücü ve sorumluluklarının neler olduğunu açıklamaktır.

İnsanın varlıklar içindeki üstünlüğünü, en alt seviyedeki cansız varlıktan, en üst seviyedeki insanlık makamına çıkarak ispatlama yolunu seçen Kınalızâde, bu tavrı sebebiyle evrim düşüncesini savunan düşünürlerden birisi olarak kabul edilir. Onun bu tekâmül (mükemmelleşme) düşüncesi, izlerine Anaksimandros[4], Empedokles[5], Aristoteles[6] gibi ilk çağ düşünürlerinde rastladığımız, daha sonra Darwin ile birlikte Darwinizm veya evrim teorisi olarak anılan görüşe benzetilir ve bu sebeple o, bugünkü manada ilk Türkçe evrim teorisi veya tekâmül nazarîyesi yazarı, eseri *Ahlâk-ı Alâî*'de bu konudaki ilk Türkçe kitap olarak takdim edilir.[7]

İslam dünyasında tekâmül düşüncesine sahip olan ilk kişi Kınalızâde değildir. Ondan önce Câhız,[8] İhvân-ı Safâ,[9] İbn Miskeveyh[10], Mevlâna[11] ve da-

---

3 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Bulak, 1248/1833.

4 Celâleddin İzmirli, *İhvan-ı Safa felsefesi ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, İ.H.İzmirli'nin Darülfununda takrir ettiği ders notları, İstanbul, 1949, s. 10; Kâmuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1987, s. 14; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1949, s. 11; İsmail Yakıt, "Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan", *Milli Eğitim ve Kültür*, sy. 25, s. 75, Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İzmir, 1995, s. 47.

5 İsmail Yakıt, "Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan", *Milli Eğitim ve Kültür*, sy. 25, s. 75.

6 Teoman Duralı, "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım" *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 300-314; Aynı makale yazarın şu kitabında da yer alır. Bkz: *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul, 1995, s. 152-153, 161-166.

7 Celâleddin İzmirli, *İslam Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara, 1964, s. 54; Celâlettin İzmirli, *İhvan-ı Safa ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, s. 15; amlf, *İslâm Âleminde Yetişen Filosof, Tabip, Natüralist ve Biyoloğlar*, İstanbul, 1951, s. 63; İsmail Yakıt, "Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İ.Ü.İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Sosyoloji Konferansları*, XXIII, 1991, İstanbul, s. 58; amlf., "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, İstanbul, 1984, s. 116; amlf, "Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi", *2. Milli Mevlâna Kongresi*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1986,", s. 55; amlf, "Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan", *Milli Eğitim ve Kültür*, sy. 25, Ankara, 1984, s. 75; M. Bayrakdar, *İslâm'da EvrimciYaratılış Teorileri*, İstanbul, 1987, s. 139.

8 Câhız, *Kitab el-Hayavân*, tahk. M.Harun, Kahire, 1966, III, 286, IV,105, VI, 454; Mehmet Bayrakdar, "Al-Jahız and The Rise Of Biological Evolution" *AÜİFD*, .XXVII, 307-315; M. Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorileri*, s. 55-64.

9 İhvân-ı Safâ, *Resâilu'l-İhvân-ı Safâ*, nşr.Butrus el-Bustânî, Beyrut,1957, I, 224 vd., 448, II,123, 141, 143-144, 152, 154-155, 157, 221vd., 223, 318, III, 44, 64, 138, IV, 101, 118, 143, 176, 178; S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretileri*, ç. Nazife Şişman, İstanbul, 1985, s. 80-85, 107-111; M. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 81-88.

10 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, Tahkik, İbnu'l-Hatib, 1. Baskı, Kahire, 1398h. ç. *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara, 1983, s. 76 vd., ç. 65-70; amlf, *el-Fevzü'l-asgar*, Beytü'l-hikme, 1987, s. 111-122; M. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 105-116.

11 İ.Yakıt, "2. Milli Mevlâna Kongresi" s. 41-56; amlf, "Darwin'den önce", s. 113-114, 118'deki 44. dipnot; Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara, 1992, s. 193;Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlâna ve İnsan*, İs-

ha birçok Müslüman düşünürde bu görüşe rastlıyoruz.[12] Müellifin bu konuya eserinde yer vermesinin sebebi, kendisinden önce aynı türdeki eserlerde insanın âlemdeki yeri ve varlıklar içindeki konumu ile ilgili olarak bu konunun gelenek halinde işlenmesidir. Bu gelenek ondan sonra da devam etmiştir. Nitekim daha sonra Erzurumlu İbrahim Hakkı da aynı konuya eserinde yer vermiştir.[13] Kınalızâde'nin bu konudaki görüşlerini açıklarken yaptığımız karşılaştırmalarda görülebileceği gibi o kendisinden önce gelen bu düşünürlerden istifade etmekle beraber konuyu daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemiştir.

Darwinizm veya evrim teorisinin doğruluğu veya yanlışlığı[14], Darwin ve diğer evrim teorisyenlerinin müslüman düşünürlerden yararlanıp yararlanmadıkları[15] ve İslâm'da evrim ve tekâmülün var olup olmadığı[16] ile ilgili sorunlar ve sorular bu çalışmamızın kapsamı dışındadır. Ayrıca bazen farklı bazen birbirleri yerine kullanılan tekâmül nazarîyesi ile evrim teorisinin aynı kavramı ifade edip etmediği, yani Müslüman düşünürlerin tekamül nazariyelerinin evrim teorisi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği de ayrı bir tartışma konusudur.[17]

A. İNSAN VE ÂLEMDEKİ YERİ

Kınalızâde öncelikle evrenin bir parçası olan insanın ontolojik açıdan yerini tespit etmek üzere, onun fiziksel ve ruhsal yapısı ile değeri üzerinde durur. Ona göre insan, soyut (mücerred) nefs (ruh) ile bedenin birleşmesinden meydana gelmiştir.[18] İnsanın nefsi en şerefli nefs olduğu gibi unsurların birleşmesinden meydana gelen bedenî varlığı da birleşik unsurlar içinde en şerefli var-

tanbul, 1992, s. 189-199.

12 Bu konudaki genel değerlendirmeler için ayrıca bkz. İ. Yakıt, "Darwin'den Önce", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 101-102; ayrıca İbn Sînâ için bkz. amlf, "İbni Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı", *Uluslararası İbni Sinâ sempozyumu Bildirileri*, s. 287-305, Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, s. 169, 193; M. Bayrakdar, *a.g.e.*, s. 39-145.

13 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, İstanbul, 1330, s .27-30; Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, XX, 127-146, s. 137-139.

14 Evrim teorisi hakkında daha ayrıntılı bilgi ve eleştiriler için bkz. İsmail Yakıt, "Biyolojik Evrim", *Milli Eğitim ve Kültür*, sy. .25, s. 75-80; Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş*, s.110-117; amlf, *Biyoloji Felsefesi*, s. 34-39, 169-187; aynı bölüm makale olarak "Charles Darwin ve Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", *Felsefe Arkivi*, sy. 25; s. 113-131.

15 İ. Yakıt, "Darwin'den Önce", s. 102, 109'daki 18. dipnot; amlf, "Mevlâna'ya Göre", s. 55-56; Muhammed Hamidullah, "Halk el-Kâinat ve Asl el-Enva' Hasab el-Kur'an ve'l-Mutefekkirîn el-Muslimîn", *Tayyib Okiç Armağanı*, *AÜİİFD*, Erzurum s. 9-38.

16 Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", s. 127-146.

17 İ. Yakıt, Batı Düşüncesi ve Mevlâna, s.75; Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, s. 190-199; ayz. *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, s. 182'deki 55. dipnot; aynı makale "Metinler ışığında", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 33'deki 55. dipnot; S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 80-85.

18 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, (bundan sonra dipnotlarda *A. A.*, olarak yer alacak.) I, Bulak, 1248/1833, s.42.

lıktır. O, bunu insanın birleşik unsurları arasındaki itidalinin diğer varlıklara kıyasla daha fazla olmasına bağlar ve varlıklar arasında mizaçlarının itidale yakın olmasına göre bir sıralama yapar.[19] Çünkü insanın niçin en şerefli ve faziletli varlık olduğunun anlaşılabilmesi için insanın ve diğer varlıkların konumlarının belirlenmesi gerekir. Basit varlıktan birleşik (mürekkeb) varlıklara doğru çıkan bu sıralamanın en tepesinde mizacı itidale en yakın varlık olan insan bulunur. Bu bir anlamda İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Câhız gibi Müslüman düşünürlerde karşılaştığımız bir tür tekâmül/evrim sırasıdır. Ondan önce aynı çizgede eser yazmış olan İbn Miskeveyh[20], Tusî[21] ve Devvânî[22]gibi düşünürlerin de aynı görüşlere eserlerinde yer verdiklerini görürüz. Ancak ileride yapacağımız karşılaştırmalardan anlaşılacağı gibi Kınalızâde onların bu konudaki düşüncelerinden faydalanmakla beraber konuyu daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemiştir.

Kınalızâde tekâmül sıralamasıyla, insanın mükemmel ve üstün bir varlık tarafından nefs ve beden bakımından mükemmel ve üstün olarak yaratıldığını ispatlamaya çalışır. Bunun altında yatan esas amaç ise insanın bu üstün yaratılışına uygun bir hayatı yaşaması, iyi ve güzel huyları kazanması, insan olma vasfını elde etmesini sağlamaktır. Bunun sonucunda insan, sadece "insan" kelimesiyle tanımlamanın ve beden olarak insan görünümünde olmanın ötesinde gerçek manada insan olma özelliğini kazanır ve böylece amelî hikmetin gayesi gerçekleşmiş olur.

B. ÂLEMDEKİ VARLIKLAR VE KONUMLARI

1. Varlıklar Arasındaki Fazilet Farkının Kaynağı

Kınalızâde varlıklar arasındaki tekamül sıralamasına en basit varlık kabul ettiği cisimden başlar. Buna göre cisimler ya basit veya mürekkeb (birleşik) tir. Basit cisimler ateş, hava, toprak ve su olmak üzere dört çeşittir.[23] Bunlara dört unsur (anâsır-ı erbaa) denir.[24] Ateş en hafif olduğu için en yüksekte, hava ona yakın hafiflikte olduğu için ateşin altında, su havanın altında, toprak en ağır olduğu için hepsinin altındadır. [25] İlk defa Empedokles'in sözünü ettiği ve Aristoteles tarafından ay altı âlemindeki varlıkların meydana gelişinde temel madde olarak kabul edilen dört unsur teorisi Müslüman düşünürler

19 *A.A.*, I, 35.
20 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 76 vd, ç. 65-70.
21 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, thk, Mücteba Minovî, Ali Rıza Haydarî, Tahran, 1369h, İng. ç.G.N. Wickens, *The Nasırean Ethics*, London, 1964, s. 59-63.
22 Celâleddîn Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, Leknev,1316/1898, s. 20-23.
23 *A.A.*, I, 37-38.
24 *A.A.*, I, 29.
25 *A.A.*, I, 37-38.

arasında geniş bir kabul görmüştür.[26] Açıklamalarından onun da bu görüşü benimsediği anlaşmaktadır.

Müellifimizin açıklamalarına göre; dört unsurdan birisi olan ateş, kuru-sıcaktır, tabii kütlesi gereği hepsinin üstünde, ay feleğinin iç bükeyindedir. Bunun nedeni mutlak hafif olmasıdır, hafiflik ise yüksekte olmayı gerektirir. İkincisi nemli-sıcak olan havadır. İzafi olarak hafif olduğu için yeri ateşin altındadır. Üçüncüsü nemli-soğuk olan sudur. İzafi ağır olduğu için ateşin altındadır. Dördüncüsü kuru-soğuk olan topraktır. Mutlak ağır olduğu ve bu da en aşağıda olmayı gerektirdiği için yeri hepsinin altındadır. Bu unsurları sıralarsak ateş en hafif olduğu için en yüksekte, hava ona yakın hafiflikte olduğu için ateşin altında, su havanın altında, toprak en ağır olduğu için hepsinin altındadır.[27]

Birleşik cisimler de iki kısma ayrılır. Kar, bulut, çiğ gibi birleşimini uzun zaman koruyamayanlara, tam olamayan bileşik, bileşimini uzun zaman koruyanlara ise tam bileşik adı verilir. Tam bileşikler maden, bitki ve hayvan olmak üzere üç gruptur. Bunlara üç doğanlar (mevâlîd-i selâse) denilir. Burada insanı hayvan (canlı) cinsinin içinde değerlendiren Kınalızâde, insanı türünün en şereflisi ve en faziletlisi olarak görür. Kuşkusuz bu şeref ve fazilet, insanın türünün en gelişmişi ve yetkin varlığı olmasından ileri gelir. Bu bakımdan bileşik cisimlerin fazilet mertebeleri maden, bitki, hayvan ve insan olmak üzere dört basamaktır.[28] Kınalızâde bir başka yerde üç doğanların (mevâlid-i selâse) bitki, hayvan ve insandan ibaret olduğunu belirtir.[29] Görüldüğü gibi o, iki ayrı üç doğanlar (mevâlîd-i selâse) yani üçlü varlık tasnifi yapmış, birinci tasnifte madenleri sayıp, insana hayvan grubunun içinde yer verirken, ikinci tasnifte madenlere yer vermeyip insanı hayvanlardan ayrı bir grup olarak düşünmüştür. Her iki bölümde de insan en üstün türdür.[30] Birleşik varlıkların maddesi olduğu için bu dört unsura anneler (ümmehât) denirken felekler fâil sebep gibi değerlendirildiklerinden bunlara da dokuz baba (âbâ-i tis'â) denilir.[31]

Tabii cisimler, cisim olma bakımından birbirine eşittir; bir cismin diğer cisme rütbe ve fazilet bakımından üstünlüğü olmadığı için bunların mertebeleri de eşittir. Bütün cisimler bir tarif içinde toplanmıştır ve tamamı heyûladır. Her ne kadar basit dört unsurun çeşitli şekilleri ve meydana gelmiş bölümler arasında zıtlık ve farklılık varsa da bu durum onlar arasında bir üstünlük farkı olduğu anlamına gelmez.[32]

---

26 Hacı Bekir Karlığa, "Anâsır-ı erbaa" *DİA*, III, 149-151.
27 *A.A.*, I, 37-38.
28 *A.A.*, I, 38.
29 *A.A.*, I, 34-35.
30 *A.A.*, I, 35,38.
31 *A.A.*, I, 35, Krş, İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, 12,28 vd, Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ç. Kasım Turhan, İstanbul, 1987. s. 140.
32 *A.A.*, I, 37.

Kınalızâde; unsurlar arasında değer ve farklılığının ancak aralarında karışma ve birleşme meydana gelip birleşik unsurlarda mizaçlar belirmeye başlayınca, bunların itidale yakınlığına göre ortaya çıkacağını belirtir.[33] Ama burada itidal ve mizaçtan neyi kastettiğini açıklamaz. Ancak onun ifadelerinden itidalin unsurlar arasındaki denge, ahenk ve uyum, mizacın da bu denge ve uyum sonucu ortaya çıkan yapı olduğunu anlıyoruz. Unsurlar arasında karışım başladıktan sonra birleşik unsurların arasında denge ve ahenk meydana gelir. Onun itidal dediği bu unsurların birbirleri arasındaki uyum ve dengedir. Unsurlar denge ve ahenk durumunda olunca karışımda bir yapı meydana gelir. Bu yapı da mizaçtır. Nitekim Kınalızâde de birleşik cisimler için gerekli olan itidal yani -denge ve uyum gerçekleşince- mizacın yani -bu denge ve uyumun meydana gelmesiyle ortaya çıkan yapının- meydana geleceğini ifade eder. İtidal yani unsurlar arasındaki uyum ve denge ne kadar fazla olursa mizaç yani bu denge ve uyum sonucu ortaya çıkan yapı o kadar tam ve mükemmel olur.[34] Aslında o, birleşik cisimlerde hakiki itidalin mümkün olmadığının farkındadır. Yine de itidale en yakın olanı ondan uzak olanlardan daha faziletli ve şerefli kabul eder.[35] Buna göre hayvandaki unsurlar arasındaki denge ve uyum bitkininkinden daha fazla olduğu için, hayvanın itidali bitkinin itidalinden daha fazladır. Dolayısıyla unsurların denge ve uyumundan ortaya çıkan yapı yani mizaç bakımından da hayvanın mizacı bitkinin mizacından daha şerefli ve mükemmeldir.

İnsandaki unsurlar arasındaki denge ve uyum yani insanın itidali bütün varlıklardan daha fazla olduğu için hepsinden daha faziletli, mizacı da bütün varlıklardan daha mükemmel ve daha şereflidir.[36] Çünkü insanda unsurlar arasındaki itidal yani denge ve uyumun artmasıyla insanın iyi ve kötüyü ayırıp hissetmesini sağlayan yapı yani vicdanî mizaç ortaya çıkmıştır. İnsandaki birleşik unsurlar arasında denge ve ahenk sağlandığında unsurlar arasında birlik tesis edilmiş olur. Unsurlar arasındaki bu birlik vahdet sıfatından dolayı hakiki bir olan Allah'a daha fazla yakınlaşmayı sağlar. Bu durumda kâmil suretler ve insan için hazırlanan özellikler Allah tarafından kabiliyetine göre insana verilir.[37] Görüldüğü gibi Kınalızâde, insandaki itidalin fazla olmasından kaynaklanan şeref ve fazileti onu Allah'a yaklaştıran bir nitelik olarak düşünmekte ve Allah'ın birlik sıfatıyla ilişkilendirmektedir.

Kınalızâde mizaçlarındaki itidale göre varlıkları, hem kendi içlerindeki türleriyle hem de diğer varlıklarla olan fazilet farkı bakımından aşağıdan yukarıya doğru bir sıralamaya tabi tutar. Bu daha önce sözünü ettiğimiz, en basit cansız

---

33 *A.A.*, I, 37.
34 *A.A.*, I, 35.
35 *A.A.*, I, 37.
36 *A.A.*, I, 35.
37 *A.A.*, I, 37.

varlıklardan insanlığın en üst seviyesinde, Allah'a en yakın makama doğru yükselen bir anlamda olgunluk yahut mükemmellik sıralamasıdır. İşte bu tekâmül düşüncesi sebebiyle onun görüşlerinde biyolojik evrim teorisinin izleri aranır ve onun evrim sistemiyle ilgili ilk Türkçe eser yazan kişi olduğu iddia edilir.[38]

2. Varlıklar Arasındaki Yetkinlik Sıralaması

Müellifimize göre varlıklardaki itidal ve mizaç oranı açısından iki ayrı fazilet mertebesini toparlarsak "merâtib-i tefâdul" ismini verdiği fazilet mertebeleri dörttür. Bunlar:[39]

1. Maden,
2. Bitki,
3. Hayvan,
4. İnsan.

Kınalızâde bu varlıkların her bir cinsinin kendi içindeki türleri arasında da yetkinlik ve gelişmişlik bakımından fark görür. Ayrıca her cinsin en yetkin türü fazilet olarak daha üst mertebede olan cinsin en alttaki türüne yakındır ve bunlar çoğu zaman ortak özelliklere sahiptirler.[40]

Maden, Bitki ve Hayvanlardaki Derecelendirme

Müellifin yukarıda verdiğimiz yetkinlik sıralamasına göre en aşağıda maden cinsi bulunur. Maden cinsinin en tepesinde bu cinsin en gelişmişi olan mercan türü bulunur. Maden cinsinin yukarısında bitki cinsi yer alır. Mercan türü bitki cinsinin en altındaki türle büyüme yönünden ortak özellikler taşır. Mercan bitkiler gibi büyüme özelliği gösterdiği için madenlik seviyesinden yükselip bitki mertebesine yaklaşır ve bitki cinsinin ufkuna[41] girer.[42]

Bitkilerin içinde bu durumda olup hayvanlık ufkuna en yakın olan, hurma ağacıdır. Hurma ağacında his ve iradi hareket gözlenir. Hurma ağacının bazısı erkek, bazısı dişidir ve erkek hurma dişi hurmaya meyleder. Erkek hurmadan

38 İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, s. 54; Celâlettin İzmirli, *İhvan-ı Safa ve İslâmda Tekâmül Nazariyesi*, s. 13-15; amlf, *İslâm Âleminde Yetişen Filosof, Tabip, Natüralist ve Biyologlar*, s. 63; İsmail Yakıt, "Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İ.Ü.İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Sosyoloji Konferansları, XXIII*, s. 51-60; amlf, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi*, sy. 24, s. 116; amlf, "Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi", *2. Milli Mevlâna Kongresi*, s. 55.

39 *A.A.*, I, 38.

40 *A.A.*, I, 38.

41 Ufuk kelimesini Kınalızâde varlık mertebeleri arasındaki en üst sınırı belirtmek üzere kullanmaktadır.

42 *A.A.*, I, 38.

dişi hurmaya bir tür nutfe gibi olan tohum ulaşmayınca dişi hurmada meyve meydana gelmez. Bazı çiftçiler bir kısım hurmaların kendilerinin bir hurmaya meylettiğini ve bu suretle ondaki tohumun kendisine ulaşmasını kolaylaştırdığını iddia ederler. Bu durum aşkın eseridir ve temelde -bitkiler için değil- hayvanlar hakkında duyulmuş, meşhur olmuş bir şeydir. Kınalızâde, hurma ağacının başında ak bir nesne olduğunu ve buna çemân[43] (çemâz, çemmâz[44] veya çumâz[45]) denildiğini belirterek bunun, hayvandaki yüreğin yerine geçen, doğal ısının olduğunu ve ona bir şey olursa hurmanın bozulacağını ifade eder. Ayrıca "sizin halanız olan hurmaya ikram ediniz. Çünkü o Adem'in toprağının kalanından yaratılmıştır."[46] manasındaki hadisi hurmanın fazileti hakkında delil olarak gösterir.[47]

Hurmanın bulunduğu mertebe bitki âleminin sonu ve hayvan âlemi ufkunun başlangıcıdır. Mercanın, cansızların en yüksek, bitkilerin en alt basamağında, hurma ağacının bitkilerin en üst, hayvanların en alt tabakasında yer alması konusunda Düşünürümüz İbn Miskeveyh, Tûsî ve çağdaşı Gülşenî ile aynı fikirdedir. Hatta hurmanın gelişmişliği hakkındaki hadis aynı müellifler tarafından da zikredilir. Ancak Tûsî bazı ayrıntılara girmeden İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'ini neredeyse aynen tekrar eder. Ayrıca erkek hurmanın, aşık olduğu dişi hurmaya melyetmesi, hayvanın kalbine benzer organa sahip olması gibi hareket ve idrake dayalı hayvani özellikler hakkında Tûsî ile Kınalızâde İbn Miskeveyh'in bu konuda daha ayrıntılı bilgi verdiği *el-Fevzu'l-asgar* adlı kitabından ilham almış gibilerdir.[48] Özellikle Kınalızâde'nin hurmadaki çemân denilen nesneyi hayvandaki yüreğe benzetip, ona bir şey olursa hurmanın helak olacağına ilişkin açıklamaları cummâr denilen nesneyi hayvandaki dimağa benzeten İbn Miskeveyh'i hatırlatmaktadır.[49]

Bitki ufkunun üstünde yer alan hayvanlar âleminin en aşağısında denizde bulunan, iradi olarak yayılma ve büzülme hareketleri yapan ve beyaz bir canlı olan sünger (isfencât)[50] vardır.[51] Bundan daha yukarıda pire ve bit gibi, kendiliğinden doğan, birleşme olmadan hayat bulup iradi olarak hareket eden, dış duyulara sahip, gıda isteklerinde hızlı hareket eden hayvanlar yer alır. Bu hayvanların bitkilere göre daha üstün olmasının sebebi duyu ve irade sahibi olma-

43 Krş. İ. Yakıt, "Darwin'den önce", s. 107.
44 Yazma nüshalarda bu şekilde geçmektedir. Bkz. Süleymaniye ktp. Mihrişah Bölümü, no. 156, v. 36a, no. 157, v. 31a.
45 Bu okunuş için bkz. Süleymaniye ktp. Ayasofya Bölümü, no. 2826, v. 36a.
46 Sahih hadis kaynaklarında bulunamadı.
47 *A.A.*, I, 38.
48 Krş, *A.A.*, I, 38; İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 76-77, ç. 65-66; amlf, *el-Fevz*, s. 112-114; Tûsî, *a.g.e.*, s. 59-60; *Ethics*, s. 44; Gülşenî, *Ahlâk-ı kirâm*, haz. Abdullah Tümsek, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no.2261'e göre. *a.g.e.*, s. 8.
49 İbn Miskeveyh, *el-Fevz*, s. 114.
50 Deniz anası olarak tercüme edilmiş; bkz. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk*, sad. Huseyin Algül, s. 67.
51 *A.A.*, I,38.

larıyla besin istemeleridir. İbn Miskeveyh, Tûsî ve tabii ki Gülşenî, bu tür hayvanları bitkilerden sonraki hayvanlık basamağının en altına yerleştirirken[52] İbn Miskeveyh *el-Fevz*'de sadece dokunma duygusuna sahip olduğu için sedef ve salyangoz türü hayvanları en alta yerleştirir.[53] Kınalızâde farklı olarak en aşağıya süngeri yerleştirir. Bu İhvân-ı Safâ'nın hayvanların en alt basamağına mantar,[54] yosun[55] yerleştirmesine benzer.[56] Haşarat türünün üstündeki hayvanların zarardan sakınmak için öfke güçleri vardır. Bunların her birine, afetten kurtulup kendisine uyan kemal derecesine ulaşması için aletler ve silahlar verilmiştir. Kendisini alet, silah vs. ile koruyamayan hayvanlara hızlı kaçma, hile gibi korunmaya yönelik başka kabiliyetler verilmiştir. Kınalızâde bal arısının altıgen yuvasının hikmeti gibi ayrıntılı örneklerle bu özelliklerin Allah'ın lütfu olduğunu, insanın bunları kavrama hususunda acze ve hayrete düştüğünü belirterek bu noktadaki mükemmelleşmenin Allah'ın lütuf ve yardımı ile olduğunu vurgular.[57]

Hayvan cinsinin en mükemmeli, en yükseği ve insanlık âlemi ufkuna en yakın olanı at, maymun ve fildir. Kuşlardan da papağandır.[58] Kınalızâde özellikle maymun ve filin zekalarının aşikar olduğunu belirtir.[59] Hayvanlara verilen saldırmaya ve korumaya yönelik silahlar hakkında aşağı yukarı aynı fikirleri savunan İbn Miskeveyh, Tûsî, Gülşenî ve Kınalızâde en mükemmel hayvan konusunda farklı görüşlere sahiptirler. İbn Miskeveyh ve Tûsî eğitilmeyi kabul ettiği için at doğan ve şahini (bâzı)[60] mükemmele yakın görürler.[61] İbn Miskeveyh maymunu açıkça en mükemmel hayvan olarak kabul ederken Tûsî maymun için "eğitilmeden insanı taklit eden hayvan" demekle yetinir.[62] Gülşenî ise hayvanların en şereflisi olarak sadece at ve doğanı zikreder.[63] Alimimiz burada bariz bir şekilde İhvân-ı Safâ'dan yararlanmış, ve onlar gibi en üst seviyesindeki hayvanlara fil, maymun ve papağanı örnek vermiş, fili zekası sebebi ile insana en yakın hayvanlar arasında saymıştır.[64]

(...)

52 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 77, ç. 67; amlf, *el-Fevz*, s. 115; Tûsî, *a.g.e.*, s. 59-60; *Ethics*, s. 45. Gülşenî, *a.g.e.*, s. 8-9.
53 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 77, ç. 67; *el-Fevz*, s. 115.
54 C. İzmirli, *İhvan-ı Safa Felsefesi*, s. 11; İ.Yakıt, "Kınalızâde..." s. 57.
55 S.H.Nasr, *İslam Kozmoloji*, s. 81.
56 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II,143, 154-155.
57 *A.A.*, I, 39.
58 Metinde tuti geçer. Bkz. *A.A.*, I, 40.
59 *A.A.*, I, 40.
60 Hem şahin hem doğan manasına kullanılıyor, Gülşenî'de doğan bkz. s. 9; İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, ç. 68 de şahin olarak çevrilmiş. Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da AhlâkGörüşleri*, Ankara, 1980, s. 58 de şahin, güvercin olarak tercüme edilmiştir.
61 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 78-79, ç. 67-68; *el-Fevz*, s. 115-116; Tûsî, *a.g.e.*, s. 61-62; *Ethics*, s. 45-46.
62 İbn Miskeveyh, *Tehzîb*, s. 79, ç. 68; *el-Fevz*, s. 116; Tûsî, *a.g.e.*, s. 62; *Ethics*, s. 45-46.
63 Gülşenî, *a.g.e.*, s. 9.
64 Krş, *A.A.*, I, 40; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, 143, 154-155, 167-172, özellikle 170; C. İzmirli, *İhvan-ı Safâ Felsefesi*, s. 11-12.

C. İNSANIN VARLIKLAR ARASINDAKİ AHLÂKÎ KONUMU

Kınalızâde'nin ifadelerine göre; bir cinsin en üst basamağındaki –ki buna İbn Miskeveyh gibi ufuk diyordu- türler kendilerinden üstte yer alan cinsin en alt türüyle benzer özellikler taşırlar. Bu varlıklar kendisinden daha faziletli olan bir üst cinse terakki edip o cinse dâhil olabilirler.

Varlık basamakları bakımından mercan maden cinsinin en üst türüdür ve onun üstünde bitki cinsi yer alır. Mercan terakki ederek maden cinsinden çıkıp daha faziletli olan bitki cinsine katılabilir. Benzer nitelikler bitki cinsinin en üst basamağında olan hurma türü için de söz konusu olabilir.[65] Ayrıca onun insanların nesnâs seviyesinde kalmasının sebebini çevre şartlarına bağladığını; dağlık araziler, yerleşim yerlerinden, dolayısıyla medeniyetten uzak bulunmak gibi sebeplerle insanların bilgi ve kültürün geliştiği ortamlardan uzak kalmasıyla dolayısıyla diğer insanlarla biraraya gelip kültür alış-verişinin mümkün olmamasından kaynaklanan çevre şartlarının insanın kültürel ve bilişsel gelişimindeki etkisine işaret ettiğini biliyoruz. Bunun dışında çevre faktörünün çok daha önemli bir etkisi daha vardır ki; o da aşırı soğuk ve sıcak gibi ağır iklim koşullarının, dağlar ve çöller gibi zor çevre şartlarının insanlarda mizaç bozulmasına sebep olacağı şeklindeki etkidir. Bu etki insanlarda tam olarak dış fiziksel değişim olarak görülmese de hikmeti elde etmeyi istemek, aklı kullanıp kendini geliştirme gibi meziyetlerin kazanılmasına engel olur. Bu da insanların aşağı seviyede kalmalarına ve itidalde olan insanlık seviyesinden uzaklaşmalarına sebep olur.[66] Nitekim yetkinliğe doğru yükselen mertebede, insan cinsinin en aşağı basamağında yer alan nesnâs veya Cezayir, Türk, Hint gibi aşırı sıcak veya soğuk bölgelerde yaşayan insanların olmasının gerekçesi budur. Bunların üst kısmında yaşayan insanlar kendi gayretleri dışında, medeniyete yakın olma ve iklim koşulları sebebiyle –iklim mizacın itidalde olmasını sağlıyordu- diğerlerinden daha üstündür. Onun insanın mizacın itidalde olmasına etki eden faktörler arasında iklim ve çevre şartlarını saymasını, bazı araştırmacılar fizyolojik ve mental fonksiyonlarda bir takım değişme ve gelişmeler olarak evrim mekanizmasını kabul ettiği şeklinde yorumlanmışlardır.[67]

İnsanlık evrelerinin bundan sonraki yetkinlik basamaklarında yükselmek unutulmamalıdır ki ancak ahlâkî mükemmellik ve aklî melekeleri kullanmakla mümkün olabilmektedir. Bu da Kınalızâde'nin insanı fizik ve metafizik bir bütünlük içinde ele almasından kaynaklanmaktadır. İnsanın üstünlüğü zihni değerleri, ahlâkî ve metafizik yönüyle ortaya çıkacak, onu diğer varlıklardan ayıran ve üstünlük kazandıran ise aklı olacaktır.[68]

---

65 *A.A.*, I, 38; İ. Yakıt, "Kınalı-zâde...", s. 55-56.
66 *A.A.*, II, 59.
67 İ. Yakıt, "Kınalı-zâde...", s. 57-58.
68 İ. Yakıt, "Kınalı-zâde...", s. 58.

Belli bir noktadan sonra insanın üstünlüğü ve yetkinliği ancak nefs ve ruh planında gerçekleşecektir. İnsan iyi bir insan olursa, ruhi bakımdan meleklerden daha üstün olacak ve nefsi yüksek makamlara ulaşacak, eğer kötü bir kişi olursa nefsi, sadece nefsi alçalacak hayvanlardan daha aşağı seviyelere inecektir. Şu halde Kınalızâde'de ister evrim, ister tekâmül denilsin, cansız varlıklardan insana doğru çıkan varlık basamakları ve her bir basamakta mükemmele daha yakın bir türle karşılaştığımız varlık mertebeleri, basit varlıklardan insanlığın en yüksek seviyesi olan peygamberliğe kadar yükselen mükemmelleşme yolunda bir varlıklar merdiveni olduğunu görülür. Çünkü düşünürümüzün, fikirleri incelendiğinde, mutlak olarak biyolojik veya fiziksel bir değişimden ve gelişmeden daha çok psikolojik ve ahlâki bir gelişim ve değişme üzerinde durduğunu, onun bu yaklaşımının ise ancak psikolojik ve ahlâkî anlamda tekâmül veya Türkçe karşılığıyla evrim olarak ifade edilebileceğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Müellifimize göre insan meleklerden daha yüksekte ve daha üstündür, ancak bu mutlak bir üstünlük değildir. O, İslâm dünyasındaki geleneksel görüşü tekrar ederek insanın kainattaki mertebesinin meleklikle hayvanlık arasında orta derecede olduğunu belirtir. Dolayısıyla insan yaratılışta insan olarak hayvanlardan daha üstün yaratılmakla beraber onun meleklerden ahlâkî manada üstün olması kendisine bağlıdır. Bir nefs ve beden birleşimi olan insan, eğer meleklik yönünü mükemmelleştirip iyileştirir ve bu yönünü hayvaniyet yönünden üstün tutarsa kendisini meleklik tarafından uzaklaştırıp hayvanlık tarafına çekmesi mümkün iken kendi iradesiyle meleklik özelliklerini seçip kazandığı için melekten daha erdemli, daha üstün ve sırf mücerred bir varlık olmaktan daha mükemmel olur. Eğer aksi olur insan hayvaniyet tarafını arzu eder, o tarafı melekiyet yönüne tercih eder ve o yön kendisinde daha ağır basar ve o tarafa yönelirse sırf hayvan olmaktan daha aşağı olur. Çünkü ona göre hayvan akıl gücünden ve melekiyet özelliğinden mahrumdur. Bu sebeple hayvan sırf arzu, şehvet ve hevasında kalırsa mazurdur. Ama kendisine yetecek bir akıl ışığına sahip olan insanın, şehvet ve sapıklık ateşinde yanmasında kendisini mazur gösterecek hiçbir gerekçe yoktur.[69] Dolayısıyla Kınalızâde de diğer Müslüman düşünürlerde karşılaştığımız bir tür tekâmül/evrim sıralaması vardır. Bunun evrim veya tekâmül hangi adla anılırsa anılsın basit, cansız varlıklardan insana, insanlığın hatta meleklerin de üstünde varlıkların en yüksek seviyesi olan peygamberliğe kadar her bir basamakta mükemmele daha yakın bir türle karşılaştığımız, yetkinleşme yolunda yükselen bir varlık mertebesi olduğunu görülür. Ancak bu daha önce de ifade edildiği gibi fiziksel veya biyolojik bir değişime dayayan bir ilerleme değil, daha çok varlıkların akli ve bilinçsel ilerlemesine, insan söz konusu olduğunda ahlâkî ve ruhsal olgunluğuna dayalı bir tekâmül veya evrim basamaklarıdır.

69 *A.A.*, I, 42.

Ruh Göçünün Olmadığı Hakkında[1]

(Molla Sadra)

[Molla Sadra (1571-1635) Hikmetü'l Muteâliye (*Aşkın Hikmet*) ekolünü kurmuş sentezci filozof. Çağdaş felsefede, çok farklı açılardan yoruma konu olan Sadra, tekamül kavramı açısından da dikkate değer açıklamalar yapmış görünüyor. Nefse dair psikolojik metinleri kadar epistemolojisi de insan merkezli olan Molla Sadra'ya göre, insan nefsi bu dünyadaki yolculuğuna maddi bir yapı olarak başlar. Cevheri-hareket ve bilginin bir varlık modu olduğuna dair ilkeler nefse uyarlanır ve buna göre nefsin her tecrübesi ile maddesel yapısından daha üst varlık aşamalarına doğru sürekli bir hareket halinde olduğu varsayılır.]

"İnsanların bir başka canlıya dönüşmesi (*tenâsüh*) bize göre üç şekildedir. (i) Birincisi, nefsin bu dünyada bir bedenden kendisinden farklı ve ondan ayrık olan diğer bir bedene intikalidir (ruh göçü). Bu da hayvanın ölmesi ve nefsinin de bir başka hayvana veya hayvan dışında bir şeye geçmesi şeklinde olur ki bu intikal [varlık hiyerarşisinde] daha düşük pozisyonda olandan daha üst mertebede olana ya da bunun tersi yönde gerçekleşebilir. Daha sonra zikredeceğimiz bir delile dayalı olarak ruh göçü anlamında bir tenâsühün gerçekleşmesi bize göre imkansızdır.

(ii) İkinci tür tenâsüh, nefsin bu bedenden dünyada elde ettiği sıfatlar ve ahlâkına uygun uhrevî bir bedene geçmesidir ki bu, bedenî haşirle ilgili ispatlamamızda da görebileceğin gibi nefsin kendisinde baskın olan sıfatları suretiyle âhirette zuhur eder. Bu, ilâhî şeriatlar ve peygamberlerden nakloldugu üzere tasavvuf erbabı (*eimmeti'l-keşfi ve'ş-şuhûd*) nezdinde sabit bir hakikattir. Bu sebeple denilmiştir ki; "Her bir mezhebin tenâsühle ilgili kadim ve sağlam bir görüşü vardır." Vârid olan çok sayıda âyet-i kerime tenâsühün bu türüne hamledilebilir. Hikmetin nurunu peygamberlerden (a.s.) alan Eflatun ve öncesindeki bilgelerden naklolan zannî deliller de onların tenâsüh görüşüne olan

1 Çev. Mustakim Arıcı. Metnin alındığı yer: Molla Sadreddin Şirazi, *eş-Şevâhidü'r-rububiyye fi'l-menâhici's-sülukiyye* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1360), s. 231-234. [Mukayese için bkz. Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd fi'l-hikmeti'l-müte'âliyye*, (el-Fennü's-sânî, el-Makâletü'l-ûlâ, Fasl 19); thk. Muhammed Zebihî, Cafer Şâh Nezirî, (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1381), II, 539-541 vd.]

bağlılıkları sebebiyle bu anlamdaki tenâsühe hamledilebilir. Onların bu yaklaşımı, "Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır" âyetindeki [Kehf/18: 49] gibi niyetleri ve amelleriyle haşrolacak nefislerin ve sûretlerin içyüzüne basiretleriyle şahit oldukları şeyler anlamındadır. Bu bilgeler ayrıca, kendine uygun cismanî eylemleri tekrar etmek suretiyle nefisler için dünyada nefsanî melekelerin nasıl meydana geldiğine ve nihayetinde bu fiillerin kolaylıkla ortaya çıktığına şahit olmuşlar ve tenâsüh fikri ile nefislerin baskın niteliklerine göre dirileceği anlamını dile getirmişlerdir. Şu âyet bu anlamdadır: "Kıyamet gününde onları yüzükoyun bir halde haşrederiz."[2] Bu, 'başları aşağı çevrilmiş hayvanlar şeklinde' anlamındadır. Yine şu âyetlerle de istidlal edilir: "Vahşî hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde"[3], "O gün dilleri, elleri ve ayakları, yapmış olduklarından dolayı aleyhlerinde şahitlik edecektir."[4], "Derilerine: Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? derler"[5], "O gün onların ağızlarını mühürleriz; yaptıklarını bize elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder."[6]

Resûl-i Ekrem (s.a.v)'in bir hadis-i şerifinde de şöyle rivayet edilmiştir: "İnsanlar farklı yüzler ile diriltilir, insanlar niyetlerine göre diriltilir, bazı insanlar da maymun ve domuzların kendilerine hoş gözükeceği bir surette diriltilir. Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz, berzahta nasılsanız öyle dirilirsiniz". Bu, dış görünüşte vaki olmaksızın insanların içyüzlerinin bir başka varlığa dönüşmesidir (*mesh*). Böylece dış görünüşler insan, iç görünüşler ise zahirden farklı olarak melek, şeytan, köpek, domuz, aslan veya içyüzüne münasip bir canlı olarak görülür.

(iii) Üçüncü tür tenâsüh ise kişinin baskın gelen nefsanî gücüne bağlı olarak içyüzünde bir dönüşme olmadan dış görünüşün içyüzünün dönüştüğü surete çevrilmesidir. Hatta mizaç ve yapı değişikliği bulunduğu şekilden bir başka hayvanın sıfatı şeklinde gerçekleşir. Bu tür bir tenâsühün doğruluğu da kabul edilir, zira nefislerinin kötülüğü artan ve akıllarının gücü zayıflayan bir topluluk hakkında bu vaki olmuştur. Dış görünüşte bir başka canlıya dönüşme hakkında İsrailoğulları ile ilgili olarak Yüce Allah'ın "Allah'ın aralarından maymunlar, domuzlar çıkardığı kimseler"[7] ve "Aşağılık maymunlar olun!"[8] âyetlerini okuduğumuz gibi iç görünüşte bir başka canlıya dönüşme de bu devirde çoğalmıştır. Dışta bir başka canlıya dönüşme olmadan içyüzün dönüşmesi, Nebi (a.s.)'ın ümmetinden bir topluluğun sıfatıyla ilgili şu sözündeki gibidir: "Gösterişi seven, gizli hayırların düşmanı olanlar, kalpleri kurt gibi olduğu halde, başkalarına kuzu postuna bürünmüşcesine yumuşak

2 İsrâ, 17/97.
3 Tekvîr, 81/5.
4 Nûr, 24/24.
5 Fussilet, 41/21.
6 Yâsîn, 36/65.
7 Mâide, 5/60.
8 Bakara, 2/65; Â'râf, 7/166.

davranan, dilleri baldan tatlı bir takım insanlardır." Bu, kalbi kurt gibi olduğu halde dış görünüşü insan suretinde olanların içyüzlerinin dönüşmesidir. Allah bu tür felaketlerden korusun!"

***

"Bildiğin gibi nefsin bu dünyada bir bedenden kendisinden farklı ve ondan ayrık olan diğer bir bedene intikali, yani ruh göçünün imkansızlığı hakkındaki açıklamaya yer verilmişti. Nefsin varoluşunun ilk aşamasındaki mertebesi belli bir tabiat mertebesidir. Nefis bu halinden sonra maddî yetkinlik derecelerini aşama aşama katederek yükselir, nihayet bitki ve hayvan derecesini geçer, nefis bir şekilde bilfiil aşamayı elde ettiği zaman tekrar mahza güç ve potansiyel haline dönmesi imkansızlaşır.

Bundan başka madde ve suretin fiil ve güç halinde iki yönü olan tek bir şey olduğu geçmişti. Bu ikisi birlikte hareket eder ve yetkinleşme sürecindeki her potansiyel halde kendine has bir fiile yükselirler. Nebatî ve hayvanî dereceyi geçen nefsin meni maddesi ya da ceninle ilişkili olması imkansızdır. Bilmektesin ki meninin sureti cisimsel tabiat sınırının ötesine uzanmaz, ceninin sureti de rahimde bulunduğu sürece nebati derecenin ötesine geçmez.

Mutsuz nefislerin temennisini Allah Teâlâ âyetiyle şöyle beyan eder: "Keşke toprak olsaydım!"[9] Temenni ise gerçekleşmesi imkansız bir durumdur, zira "Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!"[10] âyetinde olduğu gibi Allah Teâlâ onları dünya hayatına geri dönmekten (*rücû'*) mahrum bırakmıştır. Zira [tenzihe aykırı olacağından] feyizde tekerrür etme ve tecellide çoğalma söz konusu değildir."

9 Nebe, 78/40.
10 En'âm, 6/27.

Molla Sadra'da Eskatoloji[1]

(Fazlur Rahman)

[Fazlur Rahman Malik (1919-1988) Pakistan doğumlu Müslüman filozof-mütefekkir. Ülkemizdeki islamiyat çalışmalarını da derinden etkilemiş olan Fazlur Rahman'ın eserlerinin, felsefeyle ilgili olanlar hariç, neredeyse tamamı dilimize kazandırılmıştır.

Çevirmen, Sümeyye Parıldar, hâlen Exeter Üniversitesinde felsefe çalışmalarına devam etmektedir.]

A. RUH GÖÇÜNÜN İMKÂNSIZLIĞI

Kutbuddin Şirazi gibi istisnalar dışında Müslüman felsefeciler metempsychosis (ölümle birlikte nefsin başka bir bedene geçmesi) ya da ruh göçü (transmigration) doktrinine değer vermemişlerdir. Sadra, İbn Sina gibi meşşailerin ruh göçü karşıtı delillendirmelerinin büyük kısmını açıklar ve destekler. Bu genel değerlendirmelere göre ruhun bedenle irtibatı form-madde irtibatı misali çok yakındır. Form madde bileşiminde (complex) ikiliden biri, ister form ister madde olsun, ortadan kaldırılsa; onun tamamlayıcısı olan ikilinin diğer parçası (form ya da madde) da onunla beraber yok olur. Bu durumda bu formun başka bir maddeye ya da bir maddenin başka bir forma göç ettiğini söylemek absürt olur. Böyle bir senaryoda bütün yapı ortadan kalkar ve yepyeni bir bütün oluşur. Nefsin yok edilemez bir cevher olduğu bazı durumlarda (bu istisnai durum daha özel olarak bilfiil hale gelmiş ve gelişmiş ve böylece saf akıllara dönüşmüş olan insan nefisleri olarak düşünülebilir) -insan nefsi gibi- böyle nefisler zaten artık bedene ihtiyaç duymaz halde oldukları için, metamorfozdan bahsetmek anlamsız olmaya devam eder.[2]

Bütün bu söylemlerin yanında, metamorfozu çürütmek için, bunlara ek olarak, Sadra kendine özgü argümanını da zikreder. Bu özel delil, Sadra'nın cev-

1 Çev. Sümeyye Parıldar. Metnin alındığı yer: Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra: Sadr al-Din al-Shirazi* (Albany: State University of New York, 1975), s. 257-258.

2 *Esfar* [Molla Sadreddin Şirazi, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfari'l-akliyyeti'l-erbaa = el-Esfarü'l-erbaa*, ed. Rıza Muzaffer (Tahran: 1378).], IV, s. 2, 10. satır; s. 3, 5. satır; s. 3, 22. satır; s. 4, 10. satır.

heri hareket kavramsallaştırması temelinde inşa olunmuştur. Bu ilkeye göre, nefs ve beden, her ikisi de başlangıçta imkandan ibaret idiler. Bu imkan hali ile aşama aşama gerçekleşirler ve her ikisi (nefis ve bedenden oluşan bütün) evrimsel bir süreçle yukarı doğru hareket eder. Bu, nefsin tek başına hareket ederken bedenin sabit kaldığı ya da tam tersi bir durumun söz konusu olduğu bir durum değildir. Bütün yapı yeni bir varlık statüsüne doğru aşamalı bir tamamlanma (kemal) ile hareket eder. Embriyo fetüse dönüştüğünde yalnızca yaşam varlığa gelmez, aynı zamanda fiziksel bir değişim de gerçekleşir. Ve bu iki yönlü gelişme, yaşam boyunca devam eder. Bu hareket geri döndürülemez olduğu için gelişmiş bir nefsin kendi bedenini terk ettikten sonra yeniden gelişmemiş bir bedene göçmesi ve tekrar en baştan gelişmeye başlaması anlamsızdır. Diğer bir deyişle ruh göçüne inancın bir öngörüsü olan tersine evrim (devolution) imkansızdır.[3]

Diğer taraftan ruh göçünün inkarı, bazısı dini metinlerden kaynaklanan ve bazısı filozofların -aralarında Molla Sadra da zikredilebilir- tam gelişmemiş insanların kaderi ile ilgili felsefi görüşleriyle irtibatlı olan birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Dini güçlükler arasında, Kur'an'da bir grup insanın kötü eylemleri sebebi ile Tanrı tarafından maymun ve domuzlara dönüştürüldüğü şeklindeki ifadeler zikredilebilir.[4] Hadislerde de benzeri nakillere rastlanmaktadır. Ayrıca bütünlüğüne bakıldığında bedensel haşre dair popüler doktrinler ruhların tekrar bir bedenle birleşmesini ima ettiği için ruh göçünü ima eder görünümündedir. Ahirete dair felsefi görüşlere gelince, bunlara göre yeterince gelişmemiş olan nefisler bedenden özgür olamadıkları için ve yeryüzündeki bedenin varlığı devamlı olmadığı için başka tür bir bedenle birleşmek zorunda kalır. Bu durumda ruh göçü yalnızca ruhun başka bir bedenle birleşmesi anlamına gelir. Sadra, bu zikredilen zorluklardan dolayı (fiziksel bir ahireti varsayan) doktrinlerin esasında ruh göçüne dayandığının söylendiğini aktarır.[5]

Sadra, bu zorluklara cevheri hareket ve misal alemi görüşleri temelinde cevap verir. Bütün gelişmemiş ruhlar veya bu dünyada kötü işler yapmış olan ruhlar, bedenden özgürleşemedikleri için ve bu maddesel beden bir defa yok olduktan sonra tekrar haşredilemeyeceği için bu dünyada edindikleri kendi iç psikolojik alışkanlıkları ve hallerini dışsallaştırarak (exteriorizing) kendilerine bir beden formunda olan ve fakat misal aleminde [bulunabilen] -ki burada bütün psişik hal ve eğilimler (dispositions) somut misallere çevirilmiş halde bulunur- bir beden yaratacaklardır. Bu durum daha sonra haşr sorunu-

3 Cevheri hareketin geriye doğru olmasının imkansızlığına dair bknz. *Esfar*, s. 16, 12-3. satırlar; tikel bir nefse bu kuralın uyarlanmasına dair: *Esfar*, s. 21, 5-11. satırlar. Nefsin ve bedenin es zamanlı hareketi ve gelişmesine dair bknz. *Esfar*, IV, 2, s. 5, 4. satır.

4 Kur'an, V, 60, II, 65; *Esfar*, IV, 2, s. 5, 4. satır.

5 *Esfar*, IV, 2, s. 6, 1. satır.

nu tartışırken daha detaylı incelenecektir. Böylece fazla hırslı bir nefis kendini gerçek bir domuz gibi görecektir, başka bir örnekle de fazlaca inatçı nefis de bu eğilimini dışarıya doğru yansıtarak bu eğilime gerçek bir beden kazandıracak ve insanın arka kısmı sekline dönüşecektir. Kur'an'da bazı insanların maymuna dönüştürüldüğü nakledildiğinde; bahsedilen, bu dünyada gerçekleşmiş bir olaydan ziyade misaller aleminde yani bütün fiziksel haşirlerin gerçekleştiği alem olan misaller aleminde gerçekleşen bir olaydır. *Şevahid* isimli kitabında Molla Sadra, bu durumdaki insanların bu dünyada iken bile, kendi iç karakterlerinin benzeri olan hayvanları anımsatan dış görünüşlerinin olduğunu iddia eder.[6]

Sadra'ya göre kendi doktrini ruh göçünden iki şekilde farklılık arz etmektedir. İlk olarak ruh göçünü savunan kişi/ler öte dünya hakkında değil, burası yani dünyaya dair konuşmakta idiler. Bu dünyada yaşam ise Sadra'ya göre yalnızca bir defa yaşanabilir ve tekrarlanamaz. Bunun sebebi, çalışma ve kazanımların fırsatlarının bu yaşamın özünü teşkil etmesi ve bu fırsatın tek sefer verilmesidir. Her ne kadar değişim ve evrim gelecek yaşamda gerçekleşebilir ve gerçekleşir olsa da, bu evrim, potansiyellerin çalışma ve kazanımların gerçekleşmesi temelinden farklı nedenler aracılığıyla olmaktadır. Çalışmak, iyi ve kötü sevap ve günah toplamak yalnızca bu yaşama ait özelliklerdir.[7]

İkinci olarak ruh göçünü savunan kişi konum (locus) ve şahısta değişim bağlamında konuşur, oysa bizim doktrinimiz evrensel değişim ya da yalnızca şahıs aynı kaldığı müddetçe varlık statüsünde değişimi gerektirir. Böylece bize göre embriyodan insana dönüşüp sonra da kendi kimliğini ölümden sonra koruyan aynı kişi iken; ruh göçünü savunan için ölüm ile birlikte ruh başka bir yerde başka bir bedene sıçrar ve dolayısıyla kimliğini kaybeder.[8]

6 Molla Sadreddin Şirazi, *eş-Şevahidü'r-rububiyye fi'l-menâhici's-sülukiyye* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1360), s. 233, 9. satır vd.

7 A.e., s. 153, 8-9. satırlar; s. 7, 3-19. satırlar; s. 26, 12. satır; s. 28, 2. satır; s. 33, 8. satır; s. 34, 8. satır vd. Burada Sadra, dünyadaki bedenin kendine ait ve nefsine ait imkânları keşfetmek üzere dünyada olduğuna işaret etmektedir. Bu imkanlar bir defa keşfedilip gerçekleştiğinde –iyi ya da kötü potansiyeller olsun; akil ya da hayal ile ilgili olsun- bu maddesel beden daha ince bir bedene dönüşür ya da bu tür bir bedenle yer değiştirir. Bu beden artık maddesel beden gibi gerçekleştirilecek imkanlara sahip değildir. Diğer tarafta nefis de kendi kemaline erişmiş ve hareket ya da çalışma ihtiyacından kurtulmuştur. Bu bağlamda Sadra, geriye donuk olarak Aristo'ya kadar izi sürülebilecek olan İbn Sina gibi tabiplerin savunduğu, bedenle nefsin ayrılığını nefsin değil de bedenin çürümesine bağlayan görüşü reddeder. Bu kişilere göre yaşlı kişinin yetileri organlarının yavaşlamasından dolayı zayıflamaktadır. Bu durumda mesela yaşlı bir kişiye genç bir göz takılabilse yaşlı kişinin görüşü genç bir gözün görüsüne denk olacaktır. Sadra için ise bedenden ayrılma nefsin gelişimini tamamlaması ve bu bedene daha fazla ihtiyaç duymaması ile irtibatlıdır. (*Esfar*, I, 3, s.50, 1. satır vd.; s. 55, 19. satır vd.). Sadra'ya göre zihin bedenin etkisi olmaksızın sürekli gelişme halindedir (ae., s. 52, 1. satır vd.)

8 A.e., s. 165, 14-7. satırlar; s. 4, 13. satır vd.; s. 11, 2. satır vd.; s. 12, 8-15. satırlar, vs. Sadra için cevheri evrime dair göze en çok çarpan örnek, insan embriyosundan yetişkin insana, ve daha özelde kamil insana evrim ile temsil edilmektedir. (a.e., s. 53, 22-23. satırlar).

Eğer hareket evrimsel ise ve herhangi bir kesinti olmaksızın süreklilik temel karakteri ise, öyleyse her bir tekil varlık kendi kimliğini korur ve dahası eğer bu süreç tek yönlü ve geri döndürülemez ise o zaman bütün ruhlar tanımı gereği öte dünyada mutlu olmak durumundadırlar, zira bu durumda ruhların mutsuzluğu ve işkence görmesinden bahsedilemez. Bu sorunu Sadra, kötülerin ve nefisleri kemale ermemişlerin mutsuzluğunun, kendinde onların evrimi sebebiyle olduğunu söyleyerek cevaplandırır. Şöyle ki, bu tür nefisler bu dünyada kötülük yaparken acı hissetmedikleri için, acıyı öldükten sonra hissedecekler, ki bu da bir adım ileriyi oluşturacaktır. Kötülük yapan ruhlar içsel olarak bedensel zevklerden oluşan alışkanlıklara sahip oldukları için ve maddesel beden ölüm ile birlikte yok olduğu için, bu nefisler bildikleri tek zevk kaynağı olan bedenlerinden mahrum olacaklardır.[9]

Diğer bir zorluk da tüm insanların aynı türün bireyleri olması ve böylece aynı mahiyetten pay almalarından kaynaklanır. Oysa ahirette insanların bir kısmı maddesiz akıllar olacak, diğer kısmı saf akıllar aleminde değil de misaller dünyasında bir tür beden olacak kadar birbirinden farklı mahiyetsel farklılıklara sahip olacaklar. Bu durum çelişki arz etmektedir. Sadra bir kez daha varlığın evrimi temelinde bu itiraza karşılık verir. Varlığın tüm evriminde temel özellik, daha az farklılaşmış (differentiated) olandan daha fazla farklılaşmış olana doğru – ilk maddenin potansiyelinden ve genel olanda cinsler, fasıllar ve türler sırasıyla bir yükseliş ile- insana ulaşana dek harekettir. İnsan türü, buna karşılık, ahirette bir cins olarak davranacak ve akli formların elde edilmesi ölçüsünde daha fazla farklılaşacaktır.[10] En sonunda, her biri kendi türünü oluşturan aşkın akıllara benzer bicimde bütün insanların kendinde bir tür olduğu bir noktaya ulaşacağız.

Nihayet, ruh göçünü savunan kişi ruhun ahirette bedenle birleşeceği dini inancına dayanarak bunun bir tür ruh göçünü gerektirip gerektirmediğini sorar. Şöyle ki filozofun kendisinin de kabul edeceği gibi, bu onun dünyadaki varlığında bağlı olduğu bedeni ile aynı beden olmayacaktır artık. Sadra buna şöyle cevap verir. Beden, ruhun iç hallerinin sembolik bir ifadesi olarak dünyevi bedeni gibi imkanlara ve kendinde bir varlığa sahip değildir. O bedenin sadece bir sembolüdür ve nefisle irtibatı bir yansıma ya da gölgenin yansıması olduğu şeye, ya da sonucun öncüle, bağlı olması gibidir. Onun bağımsız bir statüsü ya da kendine has bir doğası yoktur.

Buna karşı çıkan kişi şöyle söyler: Kur'an ahiretteki bedenin dünyevi beden ile aynı olacağını açıkça söylemektedir, bu sadece sembolik bir durum değildir. Sadra bunun böyle olduğunu kabul eder fakat şunu ekler: beden dünyevi beden ile aynı forma sahip olacaktır, aynı maddeye sahip olmayacaktır. Bu

9 A.e., s. 17, 14. satır vd.
10 A.e., s. 20, 16. satır vd.; s. 225, 14. satır vd.

dünyadaki beden bile, kimliğini (identity), formu aracılığıyla korumaktadır, maddesi aracılığıyla değil. Zira maddesi sürekli değişmektedir. Bir insanın bu dünyadaki bedeni, gerçekte onun özdeş formunun müphem (indetermined) bir madde ile toplanmış halidir. Ahirette bu beden kendi saf fiziksel formunda -maddesi olmaksızın- olacak, ancak bu fiziksel form bu bedenin kimliğini koruyacaktır.[11]

İbn-i Sina gibi kötü nefislerin ve tam gelişmemiş nefislerin ölümden sonra bedene ihtiyaç duyacağına inanan filozoflar, bütün insan nefisleri yok edilemez olduğundan ve var olmaya devam edeceklerinden dolayı ve bununla birlikte ruh göçüne inanmadıkları için, aynı şekilde misal alemi gibi arada kalmış bir dünyayı da reddettikleri için, kabirle ilgili sorunlarla yüzleşirler. İbn Sina "bazı filozoflara" (mesela Farabi) kendisini o görüşe bağlanmaksızın şu görüşü atfetmiştir: bahsi geçen gelişmemiş ya da kötü nefisler, ölümden sonra kendilerini bir tür yıldızsal (astral) bedene bağlayacaklardır. İbn Sina kendisi de bu tür nefislerin ölümden sonra kendi hayali güçleri ile (imaginative power) birlikte var olmaya devam edeceklerine inanıyor olmalıdır. Bu hayali güç ahirette duyu yetilerinin yerini alacak ve bir tür fiziksel haz ve acıyı tecrübe edeceklerdir.[12] Belirgin olan şu ki: bu tür bir doktrin daha sonraki aşamalarda kendini yoruma açacak ve gelişmiş bir misal alemi doktrini geliştirilecektir. Misal alemi doktrini Gazali'nin belli belirsiz görüşleri sonrasında, ilk defa Sühreverdi tarafından belirgin bir biçimde ileri sürülmüştür. Yine de Sühreverdi, bu nefislerin yıldızsal bir bedene ya da göksel feleğe eklemlenmesi görüşünü de kabul etmektedir. Daha önce nefis-beden ilişkisini ele alırken işaret edildiği gibi, Sadra bu görüşe şiddetle karşı çıkar. Bu görüş ona göre nefis ile bedeni arasında, ayrılmış nefisle yıldızsal bir beden arasında bulunmayan, onlara has benzersiz ve yakın bir ilişki olduğunu görmezden gelmektedir. Her hal yukarda göksel bir bedenin kendi uygun nefsi vardır ve diğer (nefsinden) ayrılmış insan nefisleri ona (yıldızsal bedene) bağlandığında bu, birden fazla nefsin bir bedende olmasını içerir- bu ise filozofların ruh göçünü savunanların kapısına bıraktıkları bir suçlamadır![13] Yukarıda ima edildiği ve bu bölümün c kısmında detaylandırılacağı üzre, fiziksel azap ve hazlar nefis tarafından, nefsin bir misali-bedene bağlılığı üzerinden algılanacaktır. Bu, bu dünyada değil, misaller ya da semboller düzeyinde gerçekleşecektir.

---

11 A.e., s. 91, 12. vd. satırlar, s. 43, 14. vd. satırlar.

12 A.e., s. 150, 17. satır vd; s. 151, 8. satır.

13 *Esfar*, IV, 2, s. 40, 2. Satır, s. 43, 14. satır; s. 180, 2-3. satırlar; s. 148, 10. satır; s. 150, (bu kısımda İbn Sina ve Farabi ile birlikte Gazali'ye de karşı çıkılmaktadır. Sadra ayrıca bu ilkenin bir tür ruh göçü olduğunu söylemektedir. Zira buna göre bedenden ayrılmış bir insan nefsi, kendisini bir canlı olarak tanımlanmış bir tür göksel bedene bağlamak durumundadır. Sadra, bedenden ayrılmış bir nefsin kendisini bu tarz bir bedene bağlaması mümkün olsa bile, onun o nefsin bedeni olamayacağını iddia eder. [a.e. s.42, 20 satır vd.]).

B. AHİRETİN VARLIĞININ KANITLARI

Nefis ve beden için ahiretin varlığını kurmadan önce, Sadra'nın ahireti reddedenlere karşı ortaya koyduğu açıklamayı ve bu önemli konuda ortaya atılan görüşleri vermek gerekir.

Bazı tabiatçılar ve tabipler nefsin bedenden ayrı bir varlığını reddederek ahiretin imkanını reddederler. Daha sonra onlar bedenin bir defa çürüdükten parçalara ayrıldıktan sonra tekrar yaratılamayacağını iddia ederler.

Mesela Galen'in, nefsin ayrı varlığından şüphe duyduğu için nefsin ahiretinde de tereddüt ettiği aktarılır. Nefis, yolculuğuna bedensel formda başlamasına rağmen; Şu ana kadarki argümanlarımız, insan nefsinin, faal akılla birleştiği akılsal gelişme noktasına ilerleyebileceğini temellendirmiş oldu. Bu faal akıl, tanrının ona varlığını vermesinden ziyade tanrının var olması ile vardır. Bir anlamda tanrının bir parçasıdır.[14]

Afrodisyaslı İskender gibi bazı filozoflar İbn-i Sina'nın *Mecalis-i Seb*'a gibi küçük bazı eserlerinde de savunduğu şu fikri kabul etmişlerdir: Buna göre her ne kadar "kazanılmış" (acquired) akil seviyesine yükselen bazı nefisler beden olmaksızın hayatta kalabilse de, gelişmemiş nefisler fiziksel ölümle birlikte yok olacaklardır. Dolayısıyla bu nefislerin bir ahiretleri olmayacaktır.[15] Bu görüşe karşı getirilen bir reddiyeye birazdan bu bölümden sonra yer verilecektir. Yine bazı filozoflar, (çoğu eseri ile İbn-i Sina bunların arasında yer alır;) bireysel hayatta kalışı tüm nefislere bağışlar; zira onlar tarafından her insan nefsi yok edilemez bir cevher olarak ele alınır. Yine bu filozoflar bedenler için ahireti, yok edilen bir şeyin özdeş biçimde tekrar gerçekleşemeyeceği ilkesi sebebi ile reddederler.[16] Bu sonraki sınıfta yer alan filozoflar, gelişmemiş nefislerin hayatta kalmasını garantilemek için (daha önce işaret edildiği gibi) bu ayrılmış nefislerin bir tür yıldızsal veya dünyanın üzerindeki yıldızsal olmayan bedene bağlanmasını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri daha önce reddetmiştik.[17]

Maddeci olan ve nefsin maddesel olmayan (spiritual) karakterini reddeden Eş'ariler ve İslam'daki diğer ekol sahibi kelamcılar, fiziksel bir ahirete inanırlar. Bu inancı savunmak için, bazen yok edilmiş bedenin tekrar ortaya çıkmasının imkansız olmadığını ve bazen de ölümden sonra bütün bedenin yok edilmediğini fakat bazı zati kısımların hayatta kaldığına dair delile dayanırlar. Bu atomcu kelamcılar, Eş'ari gibi, bedenin süreklilikten başka bir formu olmadığını ve bu formun beden atomlarının ayrıldığında dahi var olmaya devam ettiğini, böylece tanrının bu atomları bir araya getirebileceği ve bedeni tekrar inşa edebileceğini kabul ederler. Diğer kelamcılar bedenin kendine has

14 Ae., s. 163, son satır; s. 164, 12. satır, s. 140, 5. satır; s. 141, 8. satır.
15 Ae., s. 147, 5. satır vd.
16 Ae., s. 115, 5. satır vd.
17 12. dipnottaki kaynaklara bknz.

bir form olsa dahi, tanrı bir defa daha onun parçalarını bir araya getirdiğinde aynı olmasa bile orijinaline benzer bir formun ortaya çıkabileceğini söylerler. Bu teoriler birçok itiraza açıktır.

İlk olarak bu teoriler hayatın life cevheri değil izafi ilişkilere bağlı olduğunu, ve yalnızca bedensel parçalardan oluştuğunu ima etmektedirler. İkinci olarak, eğer bu ayrılıp dağılmış olan beden parçaları hala eski bedene bir defa daha dönüşme kapasitesine sahip ise ve şans eseri bir araya gelmek zorunda ise; biraz önce de söylendiği gibi ölü kişi, ölü olduğu zaman da canlanabilir. Eğer beden parçaları daha sonra yeni bir etken sebebi ile geri dönecek olan bu kapasiteyi kaybetti ise; bu yeni etken yeni bir ruhu gerektirebilir. Eğer eski nefsin de ona geri döndüğünü varsayarsak, o zaman aynı anda iki nefis bir bedende olacaktır.[18] Dördüncü olarak, onlara göre, bedenin yok edilmesi ile hafıza bile yok olmuş olacağına göre, nefis nasıl kendi bedenini tanıyacaktır? Hafızanın geri geleceğini varsaysak bile, salt hafızanın varlığı bilfiil özdeşlik için kesin bir ölçek değildir; bu aynen hafıza kaybının bilfiil gerçekleşmiş kimliğinin yok olmasını gerektirmesi gibidir. Bunun sebebi, kimlik için bir-e-bir ilişkinin nefis tarafından nefsin bedenine dönük olmasının yanında bunla beraber, aynı zamanda bedeninden bu nefse yönelik de olması ihtiyacıdır.[19]

Son ve en temel olarak, kelamcılar ahirette mükemmelleşme imkanı taşıyan, dolayısıyla büyümenin öznesi olacak unsurlardan oluşan bir beden ararlar. Ancak daha önce söylediğimiz ve tekrar işaret edeceğimiz gibi, ahiretteki bedenin durumu böyle değildir; çünkü o bir anda nefis tarafından ve nefis üzerinden tanrı tarafından yaratılır; büyüme ya da değişmenin faili değildir.[20] Kelamcılar arasından Fahreddin Razi, unsursal parçalarından bedenin tekrar birleştirilebileceğini kanıtlamak için en aşırı yöntemleri seçmiştir. Ona göre bu bedenin bu şekilde birleşmesi Kur'an'ın öğretilerinin gerektirdiği bir görüştür. Oysa hiçbir şey gerçekten daha uzak olamaz. Kur'an sık sık bize ahiretin "yeniden bir yaratılış, yeni bir varlık seviyesi" olduğunu anlatır. Bu, açıkça dünyevi unsurlardan oluşan bedenlerin orada tekrar ortaya çıkmasını bekleyemeyeceğimiz anlamına gelmektedir.[21]

Aslında, kelamcıların sıradanlığı, ahireti zamanın bir noktası ve uzayın bir noktasında yerleştirmeye çalışmalarındadır. Kur'an'da ise, Kur'an'ın yeni bir varlık formu ilkesiyle açıkça ortaya çıktığı gibi, dünyevi varlıktan tamamen farklı başka bir tür varlıktır. O, harici varlığın batıniliğidir, ve zaman ve mekanın ötesindedir. Kelamcıların, bu saçma teorileri hazırlamak yerine yaşlı kadınlar gibi basitçe otorite nasıl söylüyorsa ona göre ahiret inancını ka-

18 İfade için bknz. a.e., s. 164, 12-6. satırlar; s. 165, 4-6. satırlar; s. 168, 2. satır; s. 169, 2. satır; s. 169, 3. satır; s. 170, 18. satır.
19 Ae., s. 171, 4-10. satırlar.
20 Ae., s. 203,1. satır vd.
21 Ae., s. 153, 4-6. satırlar, s. 153, 17. satır; 163, 8. satır, s. 180, 7. satır vd.

bullenmeleri daha iyi olurdu![22] Ahiret delilini inşa etmek için Kur'an'da, biri nefis diğeri beden için olan iki delil kullanılır. Her iki delil de bu alanda tam kanıtsal güce (matematiksel delillerin kendi alanlarında oldukları gibi) sahiptir.[23] Ancak bu deliller en ufak bir biçimde unsurlardan oluşan ve dünyevi formun içindeki bir bedenin tekrar diriltilmesine eğilimli değildirler. Bu iki tür delilden biri, insan varlığının gelişimsel ve amaçsal yönüne odaklanır: insanın nasıl embriyodan başlayıp bir cenine, sonra bedene daha sonra genç bir insana ve sonra olgun bir yetişkine dönüştüğüne işaret eder. Bu da gösterir ki, Kur'an bize bu hayatta dahi insanın sürekli yeni ve yeniden oluşan varlık seviyelerinden geçmekte olduğunu ve ahirette bu dünyanın zaman ve mekanının dışında tamamen yeni bir yaşam moduna sahip olacağını anlatmaktadır. Ve bu, bazı insanlar faal akıl veya tanrı ile tamamen bir olabilene kadar sürecektir. Delillendirmenin ikinci satırında, Kur'an yer ve göklerdeki yaratılışın örneklerini alıntılarken, öne çıkan fikir zorunlu olarak önceden varsayılan bir maddeden ve onun imkanlarından da; gökleri ve bu dünyayı önceden var olan bir maddeden değil de bütünüyle tek seferde yaratmış olduğu gibi, tanrının şeyleri yaratabileceği fikridir. Nefis de, böylece kendi imajlarını belli bir maddeden değil, basit bir yaratma eylemi ile yaratır. Çünkü nefis cevherinde alem-i ilahidendir. Bu yüzden Kur'an diğer alemin yaratılışından göz açıp kapayana kadar gerçekleşen bir şey olarak bahseder.[24]

Kelamcıların fiziksel ahiret kavramlaştırmaları, gerçekte kendisine göre ahiret tecrübeleri ve olaylarının maddesel beden açısından fiziksel olduğu popüler kavramsallaştırma ile aynıdır. Bundan daha rafine olan ahiretin bir rüya modelinde inşa edildiği kavramsallaştırmadır. Rüyalardaki gibi şeyleri tecrübe ederiz. Hatta yoğun zevkler ve acıyı dahi kendimiz, ateşte yanma ya da zevk veren şeylerden zevk almayı dış dünyada hayalimizin nesnelerine denk objeler olmaksızın duyumsarız. Ahiret de böyledir. Aslında ahirette bu tür tecrübeler çok daha kalıcı olduğu gibi aynı zamanda çok daha yoğun olacak, çünkü Peygamber'den bize ulaşan gelenekte aktarıldığı gibi ahirete nispetle bu yaşam bir rüya gibi görünecektir. Diğer kökten farklı olan durum, bu dünyada rüyalar bizim kontrolümüzün dışında iken, gelecek yaşamdaki tecrübelerin özne tarafından kontrol edilecek olmasıdır. Ahirete dair bu görüş Tusi'ye göre, İbn Sina tarafından Farabi'den alıntılanmıştır ve daha sonra Gazali tarafından da uyarlanmıştır.

Ahirete dair üçüncü yaklaşım felsefidir. Bu görüşte, Gazali tarafından açıklandığına göre, özne ya gerçek makul formları -ki bunlar külli idealardır- görecektir ya da gerçek küllileri algılıyormuşçasına psikolojik halleri tecrübe edecektir. Bu görüş, felsefi gelişimi tam olan ve akıllar seviyesine erisen nefisler

22 Ae., s. 180, 21. satır vd.
23 Ae., s. 159, 3-7. satırlar.
24 Ae., s. 159, 1. satır; s. 161, 17. satır; Kur'an'dan alıntılar: XVI, 77, LIV, 50.

üzerinde uygulanabilir. Bütün bu görüşleri naklettikten sonra Gazali şöyle söyler: "Bütün bu görüşler mümkün olduğuna göre her hangi biri kabul edilebilir (bir hiyerarşi olarak). Böylece her tür insan kendisine uygun ahiret yaşamından payını alacaktır. Böylece harici formuna bağlı olan bir nefis (en fazla o formdan zevk alacak) ve şeylerin gerçek külli tabiatlarını algılamaktan alıkonulacaktır, (...) zira cennetin tanımı her insana istediğinin verilmesidir."[25]

Bu üç aşamalı ahiret görüşünü açıkladıktan sonra Sadra, şimdi Sadra kendi görüşünü aktarır: İnsanlar tarafından ahirette tecrübe edilecek bütün formlar varoluşsal hakikatler olacaktır, ancak maddesel olmayacaklardır. Popüler görüşü temsil eden kelamcıların hatası ahirette maddesel nesneleri varsaymalarıdır. Hayalcilerin hatası ahireti misallerle doldurup, somut hakikatleri ihmal etmeleridir. Sühreverdi gibi bir işraki dahi, gerçekte varolan bilfiil varlıklara değil; askıda misallere ve sembollere inanır. Misal alemi ve onun içindekiler hakikidir; gerçek bir beden olacak, gerçek bütün içindekilerle birlikte bir cennet olacak, ateşi ile birlikte gerçek bir cehennem olacak ancak bunların hiçbiri maddesel olmayacaktır. Akli cennet salt küllilerle insanlı hale getirilemez, onun içindekiler de hakiki varlıklar olmalıdır. Bu sonuncusu Sadra'nın bilginin bir oluşma ya da varlık süreci olduğuna; saf aklın en yüksek düzeyine eriştiği zaman, yeni akli bir varlık statüsü elde edeceği ve aklın kendisi olacağı ya da bir manada Tanrı olacağına dair doktrininin doğrudan sonucudur. Sadra'nın öğretisinde bilgi, varoluşsal terimlerde dönüşüm olmaksızın düşünülemez.[26]

Sadra, daha sonra ahiret delilini temel olarak bilgi ilkesi ve bilginin varlıkla özdeşliği, özellikle de rasyonel ya da daha doğrusu supra-rasyonel bilgiye uygulanması ile üretir. Ancak özelde misal alemindeki fiziksel hayatta kalma üzerinde uyguladığı on bir diğer ilkeden bahseder. Bilgi ilkesine göre, özünde gerçek hazz bilgiye dairdir. Bu yaşamda hazzı hislerle elde ederiz ve bu yüzden bizde duyularla haz özdeş görünür. Bunun sebebi bu dünyadaki akli ve rasyonel bilgimizin dolaylı olarak gerçek varlığa bağlı olması ve gerçek varlıklardan ziyade öncelikli olarak mahiyetlerle düzenlenmiş olmasıdır. Bu dünyada sürekli akli bir gelişim ile ve özellikle ahirette -maddi bedenle temas kesildiğinde; dolayısıyla maddi dünya ile temas kesildiğinde- saf varlığı doğrudan algılarız, yani onunla bütünleşiriz. Hazzın doruk noktasına ulaşırız. Ancak bu aşamada bilginin objesinin genel akli ideler olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu ideler daha çok bilfiil varlıkla özdeş olacak ve dolayısıyla somut hakikatler olacaklardır. Bu dünyada şeyleri genel ideler (yani mahiyetler) sayesinde yani dolaylı ve aracılı bir biçimde de biliriz. Bu yüzden bu dünyada akli aleme dair bir tür bilgi sahibi olsak dahi doğrudan duyu tecrübesinden aldığımız hazzı duymayız. Sonuçta akli aleme karşı, nadir durumlar dışında,

25 Ae., 171, son satır vd. Alıntı, ae., s 173, 5-9. satırlar.
26 Ae., s. 174, son satır; s. 175, 19. satır.

yeterli motivasyonumuz yoktur. Ahirette ise saf filozof için akli alem bir yaşam tecrübesine dönüştürülecektir, (idealar gerçek varlıklar olacaklardır).[27]

Sadra'ya göre, (ki bu görüşünde mesela *Usulucya* gibi neoplatonculuğu takib etmektedir) beden de akli alemde bulunacaktır ve rasyonel nefse eşlik edecektir; ancak o (beden) tamamiyle diğer hayatta nefsin içselleştirilmesi ve beden tarafından tüketilmesine benzer bir biçimde içselleştirilecek ve nefs tarafından tüketilecektir. Bu, Sadra'nın bir tarafta İskender yorumu ile Aristo ve İbn Sina'nın aklın varlığının sürmesi ile, diğer taraftan şeriatteki fiziksel varlığın sürmesiyle ilgili açık hükümlerin arasında bulduğu uzlaşımdır.[28] Sadra için bu durum daha üstün varlık formlarının daha alttaki formları dışlayıp olumsuzlamaması ancak içermesi ve kendisine katması ilkesinin gerekli bir sonucudur. Bu yüzden o, bilgi teorisinde gösterdiğimiz gibi kognitif soyutlama teorisini reddeder.

Sadra'nın özellikle fiziksel ahiret hayatı için ortaya attığı on hususa gelince; bunlar özünde onun felsefesinin temel ilkelerinin ve sonuçlarının özetlenmesinden ibarettir. Sadra bunları şu şekilde sıralar:

1. Mahiyet ya da soyut ideler değil, vücut gerçek nedendir.

2. Her şeyin bireysel bir yapı olarak diğerlerinden ayrışması, onun tam da varlığını oluşturan vücudu aracılığıyladır; bireyleştirici keyfiyetler ya da arazlara gelince bunlar şeylerle yer değiştirmeye açıktırlar. (Oysa ki bireysel yapı) süregelmekte ve gelişmektedir.

3. Şeyin basit cevherini oluşturan vücud, kendi ile değişime uğrar ve gelişir. Değişim az yoğun olandan çok yoğun olana doğrudur. Yani vücud, vücudun "az ya da çok"udur. Bu değişim ve hareket sırasında, hareketin parçaları -onun anları ya da süreçleri- gerçek değil yalnızca potansiyel vücuddurlar. (yani salt mahiyetlerin vücudu sadece akıldadır). *Bütünüyle* hareketin vücudu vardır ve bu vücud şeyin birleşik "yapı"sını oluşturan bütünün vücududur.

4 ve 5. Şeyin yapısını oluşturan, hareketin toplamı olduğuna göre ve hareket gelişimsel (yani az yoğundan çok yoğuna) olduğuna göre, bunun sonucu yapının son halinin nihai sondaki final formuyla özdeş olduğudur. Potansiyellik ve madde olarak, onun daha önceki hareketleri onun kimliğini teşkil etmez. Böylece o şeylerde cins ve fasıldan oluşmuş bileşikler o şeyin gerçek kimliğini belirleyen nihai faslı ve somut formudur. Bu durumu, mahiyete dair ikinci bölümün birinci kısmında gördük. Bu tür şeylere dair cins ve fasıl, mantıksal tanım kastedildiğinde zikredilecek; sondaki basit oluşumun nokta-i nazarından ise böyle bir tanım verilmeyecektir. Bu ikinci açıdan şey sadece onun zaruri sıfatları ve sonuçları ile tanımlanabilir. Basit mevcutlar -yani

27 Ae., s. 121, 6. satır; s. 125, 8. satır, özellikle s. 123, 8. satır; 124, 5. satır; ayrıca ae., s. 244, 18. satır; s. 247, 7. satır.
28 Ae., IV, 2, s. 97, 1. satır; s. 98, 11. satır; s. 99, 8. satır; s. 100, 4. satır; s. 197, son satır; s. 47, 9. satır.

aşkın varlıklar- ve aslında vücudun kendisi de, mantıksal parçalardan oluşan bir tanıma sahip değildirler. Bunlar sadece ikinci seçenekte açıklandığı şekilde açıklanabilirler.

6. Şeylerin birleşik yapısı aynı tür bir düzene sahip değildir. Vücut cetveli geliştikçe yeni imkanlar açılır. Mesela, madde seviyesinde parçalar birbirlerini karşılıklı olarak algılarlar. Öyle ki siyah ve beyaz maddesel bir şeyde biraraya gelemezler. Vücud geliştikçe, onun daha yukarıdaki formları, artan bir kapasitede zıtlıkları içerebilir ve basit bir biçimde sentezleyebilir hale gelir. Bu durum ta ki insan nefsi mutlak akli seviyeye ulaşana ve hakikatin bütün çeşitlerine dönüşene kadar devam eder: "Basit tabiat her şeydir."

7. Hareket -içindeki- yapı ile ilgili önce zikredilen açıklamadan yola çıkarak, açık olacaktır ki bedenin kimliği onun nihai formu olan nefis sebebiyledir. Sürekli hareket içinde olmasına rağmen beden, bir anlamda aynı beden kalmaya devam eder. Rüyada olduğu gibi beden bir imgeye dönüşse bile, aynı beden olarak kalır. Bu yüzden ahirette, beden artık maddesel beden olmaya devam etmeyerek kökten değişime uğrasa da, kimliğini koruyacaktır. A'nın bedeninin A'nın gençliği ve yaşlılığında aynı olup olmadığı sorulsa; elbette madde anlamıyla beden (bu ikisinde) aynı olmayacaktır. Ancak beden bir "cins" olarak düşünüldüğünde; aynıdır. Soru A'nın bebeklik, gençlik ve yaşlılığında kişiliğinin aynı olup olmadığı yönünde sorulsa, cevap "evet"tir. Buna göre ahirette A'nın bedeni ve kişiliği bu dünyadaki beden ve kişiliği ile özdeş olarak aynıdır – ve bu dünya boyunca da durum böyledir.

8, 9 ve 10. Hayal gücü, bilgi teorisi kısmında kanıtlandığı gibi bedende mesela beyinde yerleşik bir yeti değildir. Gerçekte bu uzanımsal dünyada hayalin kendi nesneleri ne kadar varlık sahibi ise, hayal de onlardan daha fazla varlık sahibi değildir. Bu sebeble, daha önce kanıtlandığı gibi, imajlar -ve aslında, genel olarak kognitif formlar- onun bir alıcısı olarak nefsin tabiatında yerleşmemişlerdir; onlar daha çok nefsin ürünüdürler. Bu imajlar nefis tarafından fiziksel dünyadaki maddesel formları gibi aşamalı olarak değil; bir defada yaratılırlar. Ahirette bu imajlar yoğun ve kalıcı olacaklardır, zira nefis maddesel bedenden özgürleşmiş olacaktır. Bu yüzden cennet ve cehennem kalıcı yapılar olacaklardır.[29]

Sonuç olarak Sadra, "haşredilecek" hali ile bedenin (yani nefis tarafından yaratılmış olan), bu bedenle maddi olmamak dışında özdeş ve aynı olduğunu ifade eder. Sadra bu hususta Gazali'ye yüklenir ve onun görüşünü ruh göçünün bir formu olmakla suçlar.[30] Bu kınama çok da adil değildir, ve *Esfar*'da Sadra'nın bilinçli ve biraz da manupülatif biçimde kendine gerçek ya da ha-

29 On birinci ilke diğerlerine oranla daha az önemlidir, ki o varlığın üç-parçalı (fiziksel doğa, hayal ve intellekt) olduğunu ifade eder. Ae., s. 185, 7. satır, s. 197, 2. satır.

30 Ae., s. 197, 8. satır vd.; s. 207, 4. satır vd.

yali rakiplerden hedef yonttuğu pek çok örnekten birini teşkil eder. Sadra'nın onu alıntıladığına göre Gazali, bu dünyada fiziksel beden parçalarının hiçbir sürekliliği olmadığını savunmaktadır. Süreklilik aynı bedenin ahirette tekrar diriltilmesi ile de sağlanamayacaktır. Çünkü bu ruh göçü de olmayacaktır. Zira ruh göçünde yeni bir kişilik oluşturulmaktadır.

Eğer birileri onun (Gazali'nin) doktrinini buna rağmen ruh göçü olarak isimlendirecekse, bırakalım isimlendirsin; zira sadece isimlerde tartışma olmaz. Elbette Gazali, filozofların ruh göçünden kaçındıkları için bedenin haşrini reddettiklerini zikreder ve yine kendisi ruhgöçüne dair temel argümanı zayıflatma çabası ile devam eder. Her ne kadar Gazali ruh göçünü yanlış olarak niteleyip reddetse de, fiziksel haşrin reddedilmesini daha büyük bir yanlış olarak kabul eder. Bize göre fiziksel ahiret sorusu konusunda Gazali ve Sadra özde birbirine çok yakın görünmektedir. Ve aslında, *Şevahid* kitabında (s. 232 4 vd.) Sadra kendisi ahiretten "ruhun bu bedenden eskatolojik bir bedene intikal"i olarak bahseder. Bu, aynı kitapta (s. 286, 10 vd. sırası) ölüm sonrası haz ve azabın doğası konusunda olumlayarak alıntıladığı Gazali'nin görüşüne benzemektedir. Tek bir farkla ki -ve elbette bu büyük bir farktır- Sadra doktrinini cevheri hareket ilkesi ve misal alemi teorisi temeline dayandırır. Gazali sonrası gelişme olmakla beraber Misal aleminin kökleri hem Gazali ve hem İbn Sina 'da bulunmaktadır. Sadra da, bütün kendisi gerçekleştirdiği düzenlemeleri ve saflaştırmalarına rağmen, temelde bu ikisine borçludur. Cevheri harekete gelince, o kesinlikle Sadra'ya hastır, ve ona aittir.

C. AHİRETİN DOĞASI

Sadra'ya göre "ahiret", izafi bir kavramdır.[31] Akıl ve nefis bu dünyadan önce aşkın bir varlığa sahiptirler, ancak onlar insan aklı ve insan nefsi değildirler. Bir insan nefsi bu dünyada varolduğunda bu yüzden, tam anlamıyla baştan oluşmakta olan (başlangıç yolculuğu madde olan) bir şeydir. Onun, bunun öncesinde varlığından söz edilemez. Öncesinde var olan insani değil, külli ruhtur. Bu sebeble bireyleşme ruhun külli ruhun bireyleşmesi individuation veya ayrışması ile insan bireylerine geçmesi, olmaz. (Her ne kadar kendi köklerinde aşkın ilkelerde metafiziksel irtibatlara sahip olsa da). Çünkü her ne kadar insan nefisleri başlangıçlarında maddede olsalar da, daha önce nefisle ilgili bölümdeki tartışmada geçtiği üzere madde [sınıfından] değildirler.

Bu dünyadaki her şey buradan Tanrı'ya doğru hareket eder ve evrilir, insan nefsi de. Buna göre ahiret izafi bir terimdir: bitki inorganik maddenin ahi-

31 Ae., s. 22, 1. satır; s. 162, 12. satır vd.; s. 159, 12. satır vd., ve halk evvel ya da ilk yaratılışın karşıtı olan, Kur'an'da zikredilen ve ikinci ya da yeni yaratılışa işaret eden (*neş'e sâniye, halq cedid, neş'e cedîd*) daha önce zikredilen notlara bknz.

retidir; hayvan bitkinin ve insan da hayvanın. Ancak insan ile insandan alçak varlıklar arasında bir fark vardır: daha alçak varlıklar yüksek varlık moduna evrildiklerinde türlerini değiştirmek zorunda kalırlar, yani aşağı türdeki bireyler üstteki türe evrilemez. Fakat türler bütünlükleri içinde böylesi evrilenler (yani bireysel bir maymun insana dönüşmez, fakat bir tür olarak maymun dönüşebilir. *Esfar*, IV, 2, s. 25, 103. satır)

Yalnızca insan *kendi bireysel varlığında* bir defa daha (yani türdeki değişimden ayrı olarak- alçak türlerden insana doğru) ilerler ve -embriyodan yetişkin bir akla doğru- bütün varlık seviyelerini tecrübe eder. Daha aşağı seviyedeki bireyler de hareket eder ve gelişir, ancak her biri kendi türü içinde [kalır].[32] Bu çok da doğru değildir; çünkü insan embriyo aşamasında bitki gibidir, öyleyse hayvan embriyosu da benzer olmalıdır. Ancak yine de insanın nihai hedefi 'akıl' olmak iken hayvan bir birey olarak kendi türünün ötesine gidemez.

Bu evrimsel hayat ve ahiret sürecini şekillendiren başka bir temel özellik daha vardır. Varlığın alt seviyelerinde tür-içi farklılıklar çok büyük değildir; türün hemen hemen bütün üyeleri ayni değerdedir. Evrim yukarı doğru ilerledikçe tür-içi farklılıklar gittikçe daha da büyür. Bu özellikle insana söz konusu olduğunda doğrudur. Bunun sebebi alt seviyede imkanlar ve bilfiil olanlar arasında fark çok küçük iken -en alt düzeyde bu fark sıfırdır- yukarı çıktıkça fark büyür. İnsan türüne geldiğimizde, fark o kadar büyür ki bazı insanlardan çok az insan, yani daha çok hayvana benzer durumdakiler- diğer insanlardan akıllarını tam kapasitede aktifleştirmiş olarak bahsedebilirsiniz. Bu görüş, insanın "rasyonel canlı" tanımlamasına zarar vermez, zira tanım bilfiil olandan ziyade imkanlara işaret ettiği için eşit olarak rasyonelliği paylaşırlar.[33] Yolculuğun başında insan nefsi "bedende"dir ancak nefis kendisini gerçekleştirdikçe, beden aşamalı olarak azalır; öyle ki saf akil seviyesinde, beden kelimesini gerçek anlamıyla "nefiste" olur.[34] Bu doktrin bir Müslümanı şaşırtabilir, İslam'ın egaliteryan doğasından dolayı: ancak egaliteryanizm bireylerin iç değerlerine göre değişmemektedir. Ve elbette Kur'an ve Hadis sıkça cennet ve cehennem ehlinin sınırsız derecelerinden bahseder, ve Sadra bu malzemeleri son kapasitesine kadar kullanır. Aslında bu dünyada dahi, Kur'an çoğu insanın Gerçekten yüz çevirmesinden "hayvanlar gibi, hayır, hayvandan daha kötü halde" olarak (VII 179) bahseder. Kutsal metinler, akli değerden çok ahlaki değerden bahsederler. Ancak Sadra için ahlaki değer ve erdem nihayetinde akli değere bağlıdır.[35]

32 Ae., s. 24, 1. satır vd.
33 8. nottaki kaynaklara bknz. Ayrıca şu önemli paragrafa bknz. ae., s. 19, 10. satır; s. 20, 15. satır.
34 27. nottaki ve önceki nottaki kaynaklara bakınız.
35 Bu akli tekâmül, Sadra ve İbn Sina için ahirette havassin saf akli bir hayat süreceğine; ve sadece dini ve fakat akli olmayan bir yaşam sürenlerin buna ulaşamayacağına ve hayali cennete kanaat edeceklerine dair görüşleri için temel oluşturur.

Evrim süreci daha genel olandan daha somuta, daha belirsizden ve ayrışmamıştan daha belirli ve ayrışmışa, daha az varlıktan daha saf varlığa doğru olduğu için bütün insanların – özellikle de aşkın akıllar gibi faal akıl haline gelmiş olanları- her bir insanın kendine dönük bir türe dönüştüğü bir noktada sona ermek zorundadır. Evrim ölüm sonrası dahi durmaz. Her ne kadar orada artık potansiyellerden aktüellere (zira bildiğimiz gibi potansiyeller sadece maddede bulunduğu için) geçiş olarak "bir şeye dönüşmek" yoksa da; ahirette (yani bedensel ölümden sonra) yine de değişiklikler ani değişimler olarak gerçekleşir. Gelişmemiş nefisler burada yani aşağıda yeterince gelişmedikleri için orada tecrübe edecekleri azap sayesinde orada hala evrilebilir.

Sadra bu sebeble bireysel kurtuluş olmayacağı görüşünü reddeder.[36] Ona göre farklılaştırıcı faktörler hayal ve akıl, özellikle de akıldır.

Bu bütün Grek-Yunan doktrinleri ile çatışmaktadır. -platoncu aristocu ve neoplatonik – bunlara göre bireyleşme maddeye ait işlevlerdir ve maddenin yokolmasından sonra hiçbir bireysellik varlığını sürdüremez. Sadra için, tam aksine, bireyleşme varlığın evrimsel sürecinin ta kendisinin bir işlevidir. Evrimin en üst noktası, saf varlığa sahip olmak, ki bu mutlak bireyleşme *anlamına gelir*, şu halde Tanrı en üstün bireydir.

Ölümden sonraki ilk aşama bedensel ölüm ile "haşr" arasındaki aşama olan kabirdir. Sadra'ya göre "kabir" nefsin fiziksel ya da daha iyi deyişle tahayyül yetilerinde sarmalanmasıdır. Akılları bilfiil hale gelenler için kabir aşaması ya atlanılacak ya da çok hızlı geçirilecektir. "Haşr" aşaması, nefs tarafında bütün fiziksel olanın egilimsel olanın ya da hafıza yoluyla dökülmesi demektir.[37]

Sadra gelecekteki insanda, Tanrının kendisinden insanı bütünüyle tekrar yaratacağı kuyruk sokumu kemiği (acbü'z-zeneb) ile ilgili farklı yorumları aktarır. Bazı filozoflar bu ifadeyi nefs anlamına gelecek şekilde yorumlamışlardır. Kelamcılar bunu insan bedenindeki temel atom olarak anlarken, İbn Arabi bunun "insanın özü" anlamına geldiğini söylemektedir. Sadra için, söz konusu ifade hayal yetisine işaret eder. Çünkü hayal insanı doğa dünyası ie maddeye bağlayan "kuyruğun kökü"dür.[38] Öte dünyada maddenin yerini alacak olan, iste bu hayal yetisidir. Bu sebeble ahirette dönüşme, bir şey olma ya da imkandan bilfiile geçiş süreci yoktur, aksine hayal yetisi kendi objelerini birden yarattığı için sadece ani yaratma vardır.[39]

Bu dünyada saf akli varlıklar olmayı başaran insanlar- burada bilfiil olmuş olanlar ve ölümden hemen sonra saf akıllara dönüşecek olanlar, peygamberler gibi nadir varlıklar ya da akillari mutlak varlığın üyeleri haline gelmiş ne-

36 *Esfar*, IV, 2, s. 250, 12. satır vd.
37 *Esfar*, s. 218, 13. satır vd; s. 224, satır 13 vd.
38 Ae., s. 221, 3. satır vd.
39 9. Nottaki kaynaklara bknz.

redeyse Kutsal Hayatta yer alır hale gelmiş olan saf akıllardır. Bunların -birey olarak her ne kadar ayrı olacak iseler de -- saf varlığın "daha fazla ve az" olabilme kapasitesi dışında, birbirleri arasında hiçbir farklılık kalmayacaktır. Bu, su anlama gelir: saf varlık aleminde, şeyin mahiyeti veya neliği ve niçinliği yani formel ve final nedenleri birdir.

Saf varlıklardaki bu ilerlemeci hiyerarşi, uzanımsal bir cismin mekanda yer kaplayan bir bedenin süreklilik sahibi parçalarının oluşturduğu bütünlüğe benzer bir kendinde birliktir.[40] Bu hiyerarşili ilerlemenin nihai gayesi, süre ve yoğunlukta ve eylemlerin sayısında sonsuz olan tanrının aklıdır. Bütün geri kalanlar, zorunlu varlık (Tanrı) ve mümkün alem arasında berzahtırlar ve bu yüzden sürede sonsuz, ancak eylemlerinin yoğunluğunda sonlu olacaklardır. Sadra'ya göre tanrıdan farklı olan ve "az ya da çok varlık olmak" bakımından da birbirlerinden farklı olan bu saf akılların, nasıl ayni zamanda saf vucudlar ve mutlak varlıklar olarak tanımlanabileceklerini anlamak zordur. Ayrıca Sadra sık sık onları, Tanrı'nın parçaları olarak isimlendirir. Buna göre bir yönüyle onların mümkün varlık olmalarının gerekliliği açıktır. Onların konumu Tanrı'nın sıfatları ile aynıdır. Sıfatlar da Sadra tarafından tanrının zatının mutlak varlığı ile imkan alemi arasında bir berzahtır.[41] Sadra aklın sürekliliğini tanrının varlığı ile kabul etmenin "her iki taraftan sonsuzca bağlanmış"lığı reddetmek için zaruri olduğunu açıkça ifade eder. Bu şu anlama gelir: tanrının hemen yanında yer alması beklenen her akli varlık daha yüce ve yine tanrının yanında olan bir varlık tarafından aşılabilir; ve bu sonsuza kadar devam edebilir. Bu sonsuz geri dönüşün yukarı ucunda sonlandırılması ancak doğrudan süreklilik kavramı sayesindedir. Tanrı için bir sürekliliğin en üstü olmak, kendi zatında sonsuzdur.[42]

Akıllar, daha önce bahsettiğimiz gibi, ilahi-sıfat-statüleri ya da ilahi sıfatlarla özdeş olmaları sayesinde, tezahürleri oluştururlar. Bu yansımanın ya da mazharın içinde oluştuğu ayna ise ancak tanrıdır. Tanrı, buna göre, kendini bu mazhar aracılığıyla tefekkür eder. Akıllar bu yüzden bu bakış açısından bakıldığında, tanrının formları ya da misalleridir. Akılların tanrıya olan bu yakınlığı ve huzuru (presence) onların haşri ve ahiretini inşa eder. Bilgi teorisi bakış açısında da akıl-makul birliği ilkesi ile, aynı neticeye ulaşılır. Bu durumda tanrı özneyi, akıllar ise akletmenin nesnesini oluştururlar. "Hiçbir şey kendinden alt seviyede olanı tefekkür etmez" ilkesine rağmen bu gerçekleşir. Öyleyse bu akıllar tanrıdan parçalardır ve parçalar olarak onlar alt seviyededirler, tanrıya ait olmak bakımından onlar tanrının kendisidirler.[43] Ayrıca

40 *Esfar*, IV, 2, s. 245, 1. satır vd.; ae., III, 1, s. 261 11. satır vd.
41 Tanrı'nın sıfatlarının çokluğuna ve onların akıllar olarak tanımlanmasına dair dördüncü bölümün birinci kısmına bknz. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi konusunda B –İkinci Bölüm İkinci kısma bknz.
42 *Esfar*, IV, 2, s. 245, 6-13. satırlar.
43 Ae., s. 245, son satır; s. 247, 7. satır;

bu akıllar da Tanrıyı tefekkür ederler, ancak bu tefekkür –kendi kendilerini Tanrı'nın eseri olarak düşünmeleri yoluyla- nakıs bir şekildedir. Aksi takdirde Tanrı ile tam olarak özdeş olurlardı.[44]

Sadra'ya göre hayal varolmaya devam edecektir. Bunun için Sadra hafıza ve hayal yetisi gelişmiş hayvanların da bireysel devamlılığına inanır. Bu hayvanlar akli imkanları olmadığı için hep kabir aşamasında ya da alem-i misalde kalmaya devam edeceklerdir.

Sıradan insanlara gelince bu grup mesela genel halk, kadınlar, çocuklar, ve Sadra'nın tekrar tekrar doktorları da kapsayacak biçimde ima ettiği bir grup olan sıradan meslek ve zanaat sahiplerini içine alır; insanların çoğunluğunu oluşturur. Doktorları da içeren bir grubu sıradan insanlara dahil etmesi, İbn Sina'ya karşı bir taraftan Sina'nın filozof olup [filozof gibi davranıp, belki?] diğer taraftan tıpla ilgili pratikleri gerçekleştirmeye uygun olduğunu düşünmesine karşı kuvvetli eleştirisi ile de irtibatı vardır.[45].Bu sıradan insanlar grubu, uzun bir süre fiziksel eğilimlere olan bağlılıklarına bağımlı olarak misal aleminde kalacaklardır. Bu türdeki bütün nefisler gerçek-bedenler olan; ancak maddesel olmayan bedenden misal-bedenlerini üreteceklerdir. Nefislere birer gölge ya da yansıma misali bağlı olan bu bedenler, dünyevi bedenlerden farklı olarak nefislerin kendisi ile artık tekamül sağlayacakları araç olmadıkları için nefsin bu dünyada topladığı eğilimleri iyi olsun-kötü olsun yansıtacaktır. Bu bedenler uzayda yer kaplamadıkları için artık birbirlerine engel teşkil etmeyecekler ve sonsuz sayıda bedenler aynı anda-yerde var olabileceklerdir.[46]

Sadra, misal-bedenlere psişik eğilimlerin projeksiyonlarının nasıl gerçekleştiği konusunda çok kararlı görünmemektedir. Bazen bunun, nefis tarafından ve bu dünyadaki eğilimleri sonucu kazanımları sayesinde oluştuğunu; bazen de bu imajlarin –iyi olsun, kötü olsun-, oldukları halleri ile Misal Aleminde bulunduklarını ve ölümden sonra nefiste belireceklerini ve nefis tarafından bedenine yansıtılacaklarını söylemektedir. Bu ikinci durumda, nefis bedene bu imajları yansıttıktan sonra nefis haz ya da acıyı "bu dünyada fiziksel hastalık ve sağlık nasıl bedenden kaynaklanıyorsa ayni bicimde nefis acı, haz vs.i tecrübe edecektir."[47]

Bu belirsizliğin sebebi Sadra'nın iki farklı türde misal alemine inanması gibi görünmektedir: Mutlak ontolojik olan, nefislerden bağımsız olan; kısıtlı olan ve nefsin kendisi tarafından yaratılmış olan. O, bu ikisinin arasında ne tür bir ilişki olduğu konusunda hiçbir zaman kendisinden emin olmamış gibidir. O

44 *Esfar*, IV, 2, s. 245, son satır; s. 246, 1. satır.

45 Ae, s. 248, 11. satır vd.; ancak ahirette gelişmemiş insanlar ve gelişmiş hayvanlar, yine de aynı değildir. Bknz. ae, s. 249, 3. satır vd., s181, 2-6. satırlar, İbn Sina hakkındaki görüşleri için bknz. ae, s. 119, 1-6. satırlar.

46 Ae., s. 200, 13-8. satırlar; ayrıca 9. nottaki kaynaklar.

47 Ae., s. 43, 14. satır; s. 44, 4. satır; ae., s. 191, 13. satır; s. 194, 11. satır.

beden kendinde yasam ve kognitif güçlerle karışmıştır. Zira o nefsin bir yansımasıdır. Dünyevi bedenden farklıdır zira dünyevi beden kendinde ölüdür. O, yaşamı ve kognitif güçleri sadece dolaylı olarak kabul eder.[48]

Bu nefislerden iyi olanlar, eğer bu dünyada herhangi bir oranda akli hayati tecrübe etmiş iseler, araf ateşinde temizlenmiş oldukları için eninde sonunda akıllar alemine katılacaklardır. Aksi halde, basitçe duyusal-hayali zevklerin tadını çıkaracaklardır. Böylece, kötü olanlara gelince; onların nefisleri harikulade ve korkunç duyu-misallerini yansıtacaktır (project). Onlar daha önce hırslı, kavgacı, ahlaksız vb. olmalarına göre domuz, kaplan, kurt gibi hayvanlara dönüşeceklerdir. Yine de bu, onların gerçek ve maddesel hayvanlara dönüşecekleri anlamına gelmez. Çünkü geriye dönüş de ruh göçü de imkânsızdır. Bunun anlamı, insan türü daha önce de söylendiği gibi tür-içi farklılıklarının spektrumunda yer değiştirdiği için; daha alt varlıkların spektrumu, onun kötü örnekleri, her ne kadar insan bedenine sahip olsalar da, farklı türlerdeki *gerçek hayvanlarmış gibi kendilerini görürler.* İyileştirilemeyecek kadar şeytani olan çok azı dışında bu insanların çoğu hayvanlık ateşinde uzun süre yandıktan sonra yerlerine ulaştırılacaktır. Şeytani olan bu ikinci grup, bir ihtimal dönüştürülebilirler ya da akliliğe yönelik ilgilerini tamamen kaybederler.[49]

Alçak hayvanlar ve tabiatlar da hasredileceklerdir. Ancak onlar tikel ya da hayvansal varlıklar olarak değil türler olacaklardır. Onlar yükseltilecek ve Platon'un İdeler Alemi dediği, Fars hakimlerin "Koruyucular" (ya da Üstatlar, Efendiler) dediği şeye -yani maddi bedenlere- (*erbâb el-esnâm*) geri döneceklerdir.[50]

48 Ae., s. 99, 2. satır vd.
49 Ae., s. 4, 11. satır vd; s. 6, 4. satır; s. 247, 8. satır; s 248, 10. satır.
50 Ae., s. 248, 11. satır vd.

"Hayvanlar ile İnsanlar Arasında Mütevassıt Olan Açıkça Maymundur"[1]
(Erzurumlu İbrahim Hakkı)

[Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780) XVIII. yüzyıl Osmanlı felsefe hayıtında oldukça önemli bir yere sahip olan felsefeci-mutasavvıf-bilim adamıdır. *Marifetname* adlı eseri, tasavvufî konularla birlikte, fen bilimleri hakkında da geniş bilgileri kapsayan ansiklopedik bir özellik taşımaktadır.]

Üçüncü Nev

Ateş, hava, su ve toprağın birbirine çevrilmesinin (istihale) delilleri, misalleri ve maden, bitki, hayvan ve insanın meydana gelmesi ile bunların arasında mütevassıt olanları bildirir.

Ey aziz! Malum olsun, hikmet sâhibleri demişlerdir ki: Anâsır-ı erba'anın istihalesinin delilleri açıktır. Ateşin havaya çevrilmesinin delili, yanan mumun alevinin yukarı çıkarak havaya karışmasıdır. Eğer ateş havaya çevrilmeseydi her mumun alevi bir şerit gibi parlak olarak havada yükselir ve böylece yukarı çıkarak ateş tabakasına varırdı. Alevin kuruluğu, havanın rutubetine göre azdır. Onun için alevin kuruluğu havanın rutûbetine çevrilip o alevler hava olurlar. Havanın suya çevrilmesine delil, bahar ve güz mevsimlerinde bitkiler üzerinde görülen yaşlılıktır ki, ona şebnem ve çiğ derler. O rutûbet seher vakti soğuyarak su olan havadır. Çünkü havanın sıcaklığı suyun soğukluğuna çevrilse hava su olur. Suyun toprağa çevrilmesinin delili, ilk yağmur damlalarının toprağa düştüklerinde toprakla karışıp görünmez olmalarıdır. Nitekim bu hal her zaman müşahede olunmaktadır. Çünkü yağmur damlalarının rutubeti, toprağın kuruluğuna nazaran az ve etkisiz olduğundan hemen yağmur damlalarının rutûbeti toprağın kuruluğuna tebeddül edip su toprak olur. Daha sonra damlalar çoğalıp ıslaklık rutubet gâlib olduğunda artık toprak ol-

1 Metnin alındığı yer: Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sdl. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), s. 61-65.

mayıp çamur olur. Toprağın ateş olmasına delil, bitki ve ağaçların anasır kısımlarından mürekkeb olup, toprak unsurunun onlarda çok bulunması iken, odun ateş ile yandığında eczâsı ateşe dönüşmüş olur. Toprağın hissesinden az bir kül kalır. Bazı yerlerde odun yerine taş yakarlar. Onun külü çok az kalır.

Hak Teâlânın emr ve tesîri ile gökler ve yıldızlar dönüp hareket ederek anâsır-ı erba'ayı yukarıda anlatılan istihâle ile birbirine karıştırıp yoğurmuşlardır. Böylece, önce madenler, sonra bitkiler, daha sonra hayvanlar meydana gelmiştir. Hayvan kemâlini bulduğunda insan zâhir olmuştur. Bu bileşik cisimlerin dört mertebesi arasında, yani maden, bitki, hayvan ve insan arasında aracı bileşik cisimler de vardır. Madenler ile bitkiler arasında mütevassıt olan mercan'dır. Çünkü mercan katılıkta taş gibidir. Bitki gibi zerre zerre denizin dibinden bitip suyun yüzünden yukarı çıkıp kuruduğunda sert olur. Bitkiler ile hayvanlar arasında geçit (mütevassıt) hurma ağacıdır. Çünkü o bitki olmasına rağmen hayvan gibi erkeğine yakın olmadıkça [döllenme olmayıp] neticesi hurma olmaz. Başını kestiklerinde helâk olup, kuruyup, yaprak ve meyvesi kalmaz. Hayvanlar ile insanlar arasında geçit (mütevassıt) olanların en açığı maymundur. Çünkü bütün organları, kıl ve kuyruğundan başka, dışı ve içi insana benzer. Mercan, hurma ağacı ve maymun gibi maden, bitki hayvan ve insan arasında geçit olanların varlıklarındaki hikmet, her biri kendi mertebesi aşağılığından son yükseklik derecesine ulaşıp, varlıklardaki mertebeler o teselsül ile tertîb edilmiş ve insanlık mertebesinde nihâyet bulmuştur. Zamanın devrinin ikmâli ve cihân eczâsının özü insanın var olmasıdır. Yedi yüksek babanın ve dört aşağı ananın ve üç bileşik cisimlerin neticelerinin özü insan bedenidir. Belki iki cihândan sebeb ve gaye, ancak hazreti insandır. Gökler, basit ve bileşik cisimler, hepsi insanın kışrı, zarfı ve kabıdır. İnsan hepsinin iliği ve özünün özüdür. Bütün eşya insana hizmet etmektedir. İnsan hizmet ve ikrâm edilendir. Azîz, şerîf ve muhteremdir. Çünkü o hepsinden güzel ve bilgilidir.

Dördüncü Nev

Ruhların mebde ve meâdını bildirir

Ey azîz! Ehl-i hikmet demişlerdir ki: Feyz-i âm olan vücûd-ı sârî için akl-ı kül'den dokuz akl'a, onlardan dokuz nefse, onlardan dokuz feleğe, onlardan tabâyi-i erba'aya (kuru, yaş, sıcak, soğuk), onlardan ateş, hava, su ve toprağa varıncaya kadar hepsi tarik-i mebde'dir. Topraktan madene, ondan bitkiye, ondan hayvana, ondan insana ve insan-ı kâmile varıncaya kadar tarîk-i meâd'dır. O halde nûr-i ilâhî ve sonu gelmeyen feyz-i Ehadiyyet mertebesinden akıllar üzerine, onlardan nefsler üzerine, onlardan göklere, onlardan tabiatlara (kuru, yaş, sıcak, soğuk), onlardan anâsıra (ateş, hava, su, toprak) nâzil ve faiz olur ki, buna Mebde' ve kavs-i nüzûl da derler. Sonra topraktan madene, ondan bitkiye, hay-

vana, insana ve insan-ı kâmile çıkarak geri dönüp insan-ı kâmilden Hak teâlâya ulaşır. Bu o ilâhî nûrdur ki, önce o makamdan başlayıp sayılan makamları geçtikten sonra yine kendi makâmına dönerek devresini tamamlar. "Her şey aslına rücû eder" düstûrunca, o nûr aslına gider. Ve O ki: "iş başlangıcı ondan, sonu yine onadır" buyurmuştur ve bu vücûd-i sârînin emri devrî olduğunu duyurmuştur. Bu rücû'a, geri dönüşe meâd ve kavs-i urûc da derler. İşte muhabbet-i asliyye hükmüyle ve hakâık-ı kevniyye teveccühleri ile sârî olan vucud-ı âm, tavır ve mazharlârın her birine kavuştukça o tavrın rengine girip, o mazharın özelliği ile sıfatlanır. Bu sereyân o umûmî vucûdun tenezzüllerinden ibarettir.

Dünyada kâmil olan vücûdun seyrine gelince, onun akıllar, nefsler, gökler ve anâsırdan toprağa inmesi hızlı olup duraklama olmaz. Topraktan madene, bitki, hayvan, insan ve insan-ı kâmile gelinceye kadar olan çıkışında da süratle çıkıp bir yerde takılıp kalmaz. Kemâle ermeğe liyâkati olmayan vucûd seyr ederken inişinde veya çıkışında takılıp olgunluğa kavuşamaz. İnişde bazen sûret-i nârda, bazan sûret-i havâ'da, bazan sûret-i mâ veyâ sûret-i hâkda nice mâni'lerle engellenir. Çıkış mertebelerinde de bazen sûret-i madende, bazen sûret-i nebât'ta veya sûret-i hayvânda, bazen sûret-i insânda, kemâle erinceye kadar çeşitli alâkalarla haps olup kalır. Meselâ o vücûd-i sârî bitkiler âlemine girerken bazı âfetler ârız olup bitki olamaz veya bitki olur, fakat olgunlaşmadan önce bozulup, bir başka şekilde meydana gelir. Bazan itidalden uzak bitkiye dönüşüp hayvanın yemesine lâyık olmaz. Bazan hayvanın yiyebileceği durumda olur, fakat hayvan yemeden önce zâil olur ve bu şekilde nice yıllar engellenir. Bazan bir hayvan insanların yiyebileceği durumda iken, insan yemeden önce bozulur, hayvanın insan mertebesine nakl edilmesine mâni olur. Bazan insan mertebesine kadar çıkar, fakat insân-ı kâmil mertebesine vâsıl olamaz ve akl-ı küll'ü bulamaz, dünyaya hayvan gelir, câhil gider. Bazan çıkış mertebelerini kısa zamanda geçip topraktan ağaçlara gelerek süratle meyva sûretine girer. İnsan gıdası olup nutfe şeklini bulup insan sûretine gelir, akıllı ve ârif olur. Fakat akl-ı evvele ulaşamaz, kemalini bulamaz. Bazan sür'atle buğday, arpa, pirinç ve darı şekline girip insan yiyeceği olur. Meni şeklini alıp, ana rahmine dolup, alaka ve mudga olup insan şekline girerek akıllı, ârif ve kâmil olur. Akl-ı evvel'e vasıl olup, çıkışı tamamlanmış olur.

Bu şerefli vücûdun urûcunun, yükselişinin başlangıcı madenler olmuştur. En önce kaygan çamurdur, sonra taş mertebelerine yükselmiştir, sonra kıymetli cevherler mertebesine vâsıl olmuştur. Bunlar demir, bakır, kalay, gümüş ve altın gibi madenlerdir. Sonra la'l, yakut ve zümrüt gibi cevherlerin mertebesine yükselmiştir. Oradan mercan'a kadar varıp bitki eserlerinden gelişmeye başlayıp, o mertebeden de yükselerek tohumsuz biten bitkiler mertebesine varmıştır. Sonra tohum ile biten bitkiler mertebesine, oradan ağaç şeklini alıp hurma ağacına kadar varmıştır. Hurma mertebesinden hayvanların mer-

tebelerine yükselip nice seneler o mertebelerde ömür sürmüştür. Oradan fiil ve şekil bakımından insana benziyen nesnâs, maymun mertebesini bulup daha da yükselerek insan şekline gelmiştir. Burada kemal mertebelerinin sûret ve sîretinde ilerleyen insan, insan-ı kâmil mertebesine ulaşıp ahlâk-ı ilâhiyye ile dolmuştur. Buradan marifetin kemâline ererek akl-ı küll'e ulaşmıştır. Bu mertebede varlık dâiresi birleşip sön bulmuştur. Böylece vücûd-i âm'ın devr ettiği anlaşılmış, aşağıdaki şekilde vücûd-i sârî daire şeklinde gösterilmiştir. Bu dairenin başlangıcı akl-ı evvel, sonu insan-ı kâmildir. Böylece varlık dâiresinin sonu başa gelerek daire tamamlanmıştır.

Feyz-i Rabbânî bütün varlıklara beraber ulaşır. Bütün varlıklar o tarafa yönelmiş bakmaktadırlar. Herkes kabiliyyeti kadar feyze kavuşur. Vücûd-i sârî olan feyz-i Rabbânî çeşitli görünüşlerde zuhûr edip birçok mertebelere yakın olmuştur. Böylece her şekil ve görünüşün boyasıyla boyanıp, ona uygun parlar hal almıştır. Bir varlık olduğu halde çeşitli sûretlerde zuhura gelmiştir. Herşeyin bir ismi vardır. O isim ona rab olur. Kendi Rabb-i mukayyedi terbiyesinde kalan kimse Hak teâlayı unutup kendine tapmış olur. Bütün zamanlarında alem-i halkı ile cenk ve cidâl edip kendini inkâr ve itiraz ateşine salar. İşlerini görürken gam, sıkıntı deryasına dalar. Kendi rabbinin terbiyesinden çıkıp Rabbü'l erbâb dâiresine giren kimse tabiatının zindanından rûhunun fezâsına çıkmış olur. O kimse nefis putunu kırıp Allah teâlâya tapar. Bütün zamanlarında cümle halk ile sulh ve salâh içinde olup işlerini Allah teâlâya ısmarlayarak bütün gamlardan, üzüntülerden kurtulup seâdet-i ebediyyeye kavuşur. Çünkü artık insan-ı kâmil olup akl-ı külle varmıştır. Devresini tamamlayıp her muradı hâsıl olmuştur. Bu daire-i vücudu bir hakim-i ilâhî remz edip kavs-i urûcunu ebyât-ı hamse ile ğamz edip ıyân kılmıştır. *Mesnevi*:

از جمادی مُردم ونامی شدم — وز نما مُردم به حیوان سرزدم
مُردم از حیوانی وآدم شدم — پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر — تا بر آرم از ملائك بال وپر
وز ملك هم بایدم جستن ز جو — کل شیء هالك الا وجهه
بار دیگر از ملك پران شوم — آنچه اندر وهم نایاد آن شوم

Bir insan-ı kâmil kendi hâlini beyan ederek bu manayı şöyle bildirir:

Devr edip geldim cihâna yine bir devrân ola,
Ben gidem bütün serâyı yıkılıp virân ola.
Ruh denizim dalgalanıp cism gemimi dağıta,
Yerler altında bu cismim hâk ile yeksan ola.
Dört yanımdan hücum edip ateş hava su toprak,
Benliğimi onlar alıp bu varlığım talan ola.

Dağılıp terkibim tamam otuz iki harf ola,
Nokta-i ruhum hepsinin gevherine kân ola.
Bu vücûdum dağı kalkıp atiyle yükler gibi,
Altı yönüm açılıp bir sınırsız meydan ola.
Bütün fikir ve hislerim haşr olup o arsada,
Kalkalar hep yeniden sanki baharistan ola.
Yevm-i tüblâdır o gün her manâ bir sûret giyip
Kimi sebze, kimi hayvan, kimi de insan ola.
Kabrime yârân gelip, düşüneler hâlimi
Herbiri bilmekte hâlim vâlih ü hayrân ola.
Her kim ister bu Niyazi derdmendi ol zaman,
Sözlerini okusun ki, sırrına mihmân ola.

Aşağıdaki şekilde görüldüğü gibi vacibü'l-vücûd ile mümkinü'lvücûdu bir daire şeklinde farz etmen mümkündür. Bu dairenin çapı hayalimizdedir. Bu mevhûm varlıktan ibâret olan mevhum hat rucû vaktinde asla kavuşarak aradan kalkınca, varlık dairesinin şekli, tam bir daire gibi görünür. "Kabe kavseyn ev ednâ" sırrı orada bilinir. Hükemânın yolu üzere devrân-ı vücûd bu kadar açıklanarak hey'et ilmine vasıta ve mukaddime olan hesab ve hendese'den birer fasıl yazılması uygun görülmüştür.

İki dâire sureti



"İslâmda Tekâmül Fikri"[1]

(Muhammet İkbal)

[Muhammet İkbal (1877-1938) geçen yüzyılda yetişmiş önde gelen Müslüman bir filozoftur. *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* adlı çalışması, İslam düşüncesinde çok sayıda soruna kuşatıcı çözümler önermektedir.

Çevirmen, Sofi Huri (1897-1983), Hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak Halepte doğar. Gaziantep Amerikan Kolejinden mezun olduktan sonra, İngiltere'de Cambridge'e gider. Whitehead'den *Eğitimin Gayeleri* başta olmak üzere, *Mağlûpların Zaferi*; *Gandhi: Kılıçsız Mücâhit* gibi çok sayıda eseri dilimize kazandırmıştır. Ayrıca Fuzuli'nin *Leyla ve Mecnun*'unu İngilizceye çevirir. Sâmiha Ayverdi, Safiye Erol gibi son dönem hanım mütefekkirelerin yakın dostu olan Sofi Huri bir Müslüman olarak vefat etmiştir.]

İslâmda riyazi tefekkürün ilerlemesiyle at başı beraber tekâmül fikrinin yavaş yavaş şekil aldığını görürüz. Bir yerden bir yere göçmenin, kuş hayatı üzerinde yaptığı değişiklikleri ille defa fark eden Cahiz olmuştur. Daha sonra El-Biruni'nin muasırı olan İbni Miskeveyh, buna daha kat'i bir nazariye şekli verdi ve ilâhiyattan bahseden "el-Fevzü'l-Asğar" adlı eserinde bu nazariyeyi benimsemiştir. Burada benim, onun bu tekâmül faraziyesinin hülâsasını tekrarlamamın sebebi, ilmî değeri bakımından değil, ancak İslâm fikretinin yönelmiş olduğu istikamete ışık tutuğundan dolayıdır.

İbni Miskeveyh'e göre, nebat hayatı, tekâmülün en aşağı devresinde, doğuşu ve büyümesi için tohuma ihtiyacı olmadığı gibi, nev'ini de tohum vasıtasiyle idame ettirmez. Bu çeşit nebat hayatı ancak ufak bir hareket kuvveti bakımından madenlerden farklıdır; çünkü daha yüksek şekillerde büyür, ve nebatların kol salmaları ve tohum vasıtasiyle nevilerini idame ettirmeleri suretinde kendini izhar eder. Hareket kuvveti yavaş yavaş artar, ve gövdeli,

1 Metnin alındığı yer: Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri (İstanbul: Çeltüt Matbaacılık Koll. Şti., 1964), s. 152-153; 204-205. [Ayrıca alternatif bir çeviri için bkz. Muhammed İkbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Birleşik Yayıncılık).]

yapraklı ve meyvalı ağaçlar haline kadar bizi götürür. Tekâmülün daha yüksek merhalesinde, beslenip büyümek için daha iyi toprağa ve iklime ihtiyaç arzeden nebat hayatı nevileri vardır. Son tekâmül merhalesine üzüm asması ve hurma ağacında ulaşılır, bunlar ise hayvan hayatının eşiğinde bulunmaktadırlar. Hurma ağacında aşikâr bir cinsî fark göze çarpar. Kök ve liflerden başka, hayvan dimağı gibi işliyen bir şey husûle getirir, ki, hurma ağacının hayatı bunun doğru işlemesine bağlıdır. Nebat hayatının tekâmülünde en yüksek menzil ve hayvan hayatına giriş merhalesi işte budur. Hayvan hayatına doğru ilk ileri adım, şuurî hareketin tohum özü, kökü toprağa bağlı olmaktan kurtulmaktır ki, şuurî hareketin tohum özüdür. Bu hayvaniyet hassasının ilk merhalesidir ki, onda ilk neşvünema bulan dokunma, son neşvünema bulan ise görme hassesidir. Hasselerin neşvünemasiyle, hayvan hareket hissini kazanır; böcekler, yerde sürünen hayvanlar, karıncalar ve arılar böyledir. Hayvaniyet, dört ayaklılar arasındaki kemal derecesini atta, kuşlar içinde şâhinde bulur, ve nihayet insanlık hududuna maymunda ulaşır; maymun ise tekâmül ölçüsünde insandan ancak bir derece aşağıdır. Daha ileri tekâmül, mütezayid inkişaf kabiliyetine malik temyiz ve ruhaniyetle dolu uzvî tahavvüller hâsıl eder, ta beşeriyet barbarlıktan medeniyete geçinceye kadar.

(...)

Meselenin amelî büyük ehemmiyetine dikkat etmemiz lâzımdır. Bu asrın insanı, tenkid ve tabiî ilimlerde ihtisas felsefeleri içinde kendini garip bir hâlet içinde bulur. Fıtrat felsefesi (Naturalism) ona, tabiat kuvvetleri üzerine misli görülmemiş bir hâkimiyet vermiş, ancak aynı zamanda, kendi istikbaline olan iman ve itimadı selbetmiştir. Aynı fikrin, farklı kültürler üzerinde başka başka tesir bırakması çok gariptir. İslâm âleminde tekâmül nazariyesinin şekil alması, Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin, insanın biyolojik istikbaline dair muazzam şevk ve heyecanına vesile oldu. Kültürlü hiç bir Müslüman mevcut değildir ki, aşağıdaki mısralar gibi parçaları okusun da büyük bir zevk ve heyecan duymasın. Hz. Mevlâna diyor ki:

Toprağın İçinde
Maden ve taş ülkelerinde yaşadım;
Sonra hayvanatla yerde, havada ve deryalarda
Saatlerce dolaştım,
Yeni bir doğuş içinde Denize daldım, havada uçtum,
Yerde süründüm ve koştum,
Ve cevherimin bütün sırrı bir şekil içinde birleşti ve
hepsini göz önüne açtı - Ve işte, insan! Sonra da gayem!
Bulutlardan öte, göklerin ötesinde,
Hiç kimsenin değişmiyecek ve ölmiyecek olduğu yerde-

Melek suretinde; sonra yine yola
Gecenin ve gündüzün hudutları dışına,
Ve hayat ve ölüm, gözle görülen veya görülmiyen,
Bütün varlıkların ezelden mevcut olduğu yerde,
Bir Tek ve bir Kül olarak.

Diğer cihetten, Avrupa'da bu aynı tekâmül nazariyesinin çok daha büyük dikkat ve araştırma neticesinde teşekkül etmesi, "hâl-i hâzırda, beşer nev'ine ihsan edilmiş olan mevhibelerin çok geniş şekilde mürekkep olması keyfiyeti, artık inkişafa müsait değildir fikrini, haklı çıkaracak hiç bir ilmî esas göze çarpmamaktadır," kanaatine yol açmıştır. Bugünün insanının gizli yeis ve ümitsizliği kendini ilmî ıstılahlar perdesi arkasına işte böyle saklar. Nietzsche, tekâmül nazariyesinin, insanoğlunun tefevvük edilmez bir varlık olduğu inancını çıkarmadığını düşünmesine rağmen, bu hususta bir istisna teşkil etmez. Onun, insanın istikbaline dair hissettiği şevk ve heyecan "ebedî rücu" umdesinde karar kılmıştır; o umde ki, insanoğlunun hayat boyunca, lâyemûtiyet hakkında teşkil etmiş olduğu belki en yeis verici fikirdir. Bu ebedî tekerrür, ebedî bir "oluş" değildir; eskiden beri bilinen "vücut bulma" fikridir ki, "oluş" maskesi altında görünmektedir.

İkbal'in Evrim Teorisinin Özgün Yönü[1]

(L. S. May)

> "Hamd gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur... Sizi yaratan O'dur.... Göklerdeki ve yerdeki Allah O'dur. Sırrınızı, gizleyip açıkladıklarınızı ve ne kazanacağınızı [geleceğinizi] bilir." (Kur'an, VI.1-3.)

"Evrim" terimi sınırlandırılmış bilimsel anlamıyla evrenimizde yaşayan bitki, havyan ve insan gibi farklı türlerdeki fiziksel gelişmeyi işaret eder. Aynı zamanda daha geniş yapısal örüntüleri, ilkel ve ileri formlara ilaveten hayvanlarda sırasıyla primat (omurgalı-memeli), maymun ve insan topluluklarındaki kültürel tekamülü betimlemek üzere kullanılır.

İkbal'in evrim doktrini de farklı yönler içermektedir. Bunlar, (a) fiziksel; (b) zihinsel; (c) kültürel; ve (d) diğer zihinsel gelişim formlar içerir. Bu formlar da (a) antropoloji; (b) psikoloji; (c) felsefe, edebiyat, sanat vb.; ve (d) sosyo-ekonomi, hukuk, vb. kategorilere dahil olurlar. İkbal, bütün bu unsurları bir ana başlıkta bağlamıştır: Din. Bu inceleme onun antropolojik görüşlerini konu edinecektir. Bunlar, doğal ortamdaki gözlemler[2] dahil en son araştırmaları takip eden teorilerle beslenmiş fakat tamamlanamamış ve gözden geçirilmeyi bekleyen konulardı. Son dönemlerdeki bazı modern eserleri[3] okuduktan sonra İkbal'in *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*[4] adlı çalışmasını tekrar okuduğumda gözlerim üçüncü bölümde "Tanrı Kavramı ve Duanın Anlamı" başlığı altındaki bazı satırlara ilişti. Bu bölümde İkbal, "Adem'in neden Şeytan'a aldandığını" izah eder. Ona göre "Adem esasında günahkar olduğu için değil, ama doğası gereği aceleci (*ajul-hasty*) olduğu için bilgiye kes-

---

1 Çev. Fatih Deniz. Metnin alındığı yer: L. S. May, "A Unique Aspect of Iqbal's Evolution Theory", *Iqbal Review*, 16, 1975.

2 Jane van Lavick-Goodall; Vernon Reynolds; Dr A. Kortlandt; Drs S. Azuma, T. Nishida; N. Tinbergen, birkaç seçkin bilginin incelemesine sunmak üzere.

3 J. van Lavick-Goodall, *In The Shadow of Man*, Boston, Houghton Miflin Co., 1971; N. Tinbergen, *Social Behaviour in Animals*, Methuen & Co., Ltd., London, 1953, ve Science Paperbacks, 1969 reprint ; Elaine Morgan, *The Descent of Woman*, New York, Stein and Day, 1972; V. Reynolds, *Budongo: An African Forest and Its Chimpanzees*, Garden City, N Y., Natural History Press, 1965.

4 Sayısız defalarca basıldı ve bir dizi akademik çalışmaya davanak oluşturdu. (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, Jan. 1962 baskısı kullanıldı.)

tirme bir yol aradı".[5] Tabiki bu asi insan bağlamında ilk insan çiftinin[6] Aden bahçesinin[7] dışına bırakılmasına sebep olan Cennet hikayesi olarak hatırlanır. İkbal'in yorumu gerçekten antropolojiktir.[8]Şimdilerde özellikle primatlardan şempanzeler üzerine araştırma yapan ve bundan dolayı primotolog olarak adlandırılan bilim adamları tarafından sunulan ve tamamen hikaye olan bir yaklaşımı ima eder. İkbal'in bu düşüncesi, gerçekten, din-dışı; ve bu yüzden geleneksel olmayan bir yorumu içermektedir. İnsanlığın adaptasyon sorununu fiziksel çevreye taşımaktadır. İkbal çok mekanik, -kendisinin desteklediği- herhangi bir İlahi Yaratma teorisi ile alakasız olarak karşıladığı ve şiddetle karşı çıktığı Darwin'in[9] "dışsal nedenselliği" vurgulayan "Biyolojik Materyalizm"ini reddeder. Onun parlak kavrayışını daha açık bir şekilde anlamak için insan evrimine ve primatların uyum yeteneğine yönelik güncel veriler bir arada sunulacaktır.

İnsan Evrimi. Afrika'da yapılan keşiflerden dolayı günümüzde, insan türünün dört milyon ve muhtemelen beş milyonu aşkın yıl önce evrimleşmeye başladığına inanılmaktadır. Bu, yaklaşık olarak kurak Pliyosen'in (Pliocene) sonu[10] ve Buzul Çağ (Plesitocene)'ın başlangıcında vuku bulmuş olmalı ki bu belirlenimlerin kesin başlangıçları halen şüphelidir. Yaklaşık 20 milyon yıllık kuraklık (Pliocene) boyunca, ormanlar kuruduğunda, henüz insan türüne doğru evrimleşecek bir özellik kazanmamış olanları dahil olmak üzere birkaç canlı türünün[11] bir şekilde suda kalmış olduğu[12] bazı antropologlarca desteklenmektedir. Diğerleri o zamanlar dört ayaklı (quadrupeds) idiler. Nihayetinde [kuraklık koşullarıyla] ayağa kalkmaya zorlandıklarından *biped* ya da iki ayaklı oldular. Bazı durumlarda yüzgeç olan ayaklarını yitirmediler; çünkü onlar aynı zamanda ve özellikle dişiler, yavrularını beslemek zorunda kaldıkları durumlarda su kenarlarında ikamet ediyorlardı. Bundan başka onlar sırasıyla göz kapakları, burun, kaş ve büzülme (contraction)[13]

5 *A.g.e.* s. 86.
6 Örnek için, Bkz, *Kur'an*, 2. 35-36.
7 Edin ya da "ova," muhtemelen Dicle-Fırat nehirlerinin bereketi.
8 Başka yorumlar da söz konusudur, söz gelimi, naturalistik: bir iklim değişikliği mevcut sirkülasyonu değiştirmiş; ve dini, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Havva, Adem değil, Şeytan'a aldanmaktan sorumlu tutulmasına rağmen insanın Tanrı'ya isyanında temellenmiş[dini yorumlar],
9 Charles Robert Darwin (1809-1882), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859)'ın ve *The Descent of Man* (1871)'ın yazarı. İnsan ırkının insansı (anthropoid) hayvan soyundan geldiğini iddia etmekle bir sansasyon yarattı. Westminster Manastırı'nda gömüldü. Tartışma büsbütün bitmiş değildir ve öyle görünüyor ki galebe çalan kanı biri insanı, diğeri maymunları temel alan iki ana paralel yaklaşım olabildiğidir.
10 Aşağı yukarı Miocene(Miyosen) yirmi milyon yıl önce vuku buldu. Tatlı su, sağanak yağışlar ve gürleşen ormanlarla karakterize edilir. Bu periyot boyunca Kenya'da küçük Asya maymunu (gibbon) ve büyük goril gibi birçok "bedensel yapısını tamamlamış maymunlar" ve farklı türler, belirmiş.
11 Balinaların ve fillerin ataları buna dahil görünüyor.
12 Muhtemelen bu birkaç milyon yıl almıştır.
13 Ormanda sayısız ağaçla kırılan keskin ışınlar bunu gerektirmiş.

gibi biricik insanı niteleyen belirgin yüz hatları ve ifadeleri geliştirdiler.[14] Buzul Çağ'ın (Pleistocene) şafağı söktüğünde onlar bütün yiyecek(*omnivorous*) türlerine alışmaya başlamışlardı ki; bu, kök ve bitkiler dışında balık, -genelde kayaların altında saklı- deniz yılanları ve diğer denizel ürünleri yedikleri anlamına gelmektedir. Otobur (*herbivorous) ve* etobur (*carnivorus*). İklim tekrar ısınmaya başladığında ve ormanlar tekrar belirdiğinde[15], "suda yaşayan insansı(aquatic *anthropoid*)" *hominid*e ya da daha gelişmiş insanımsı yaratık tipine doğru evrimleşmiş. Onlar iki ayaklıydılar, ayakta dikilebiliyor ve yürüyebiliyorlardı (Homo Erectus)[16], artık ağaçlarda uyuyabiliyor -söz gelimi kuyruklu maymunlardan(monkey) şempanze ve kısa kuyruklu ya da kuyruksuz maymunlardan (ape) Habeş maymunu gibi değil- ve herhangi bir memeliden (primate) daha geniş mesafeler kat edebiliyorlardı. Yeni insan türü, gerçekte, kendini yaşama adapte edebilmek için iyice hazır hale gelmiştir. Bu bazı fiziksel evrim yönlerinin küçük bir betimlemesidir.

Dahası insanlar olağanüstü zekalarını ileriye sıçratma konusundaki becerilerini kullanmaya zorlanmışlardı.[17] Bu onların ileriki gelişimleri için hayati önemdeydi. Su kanallarını geçebilmek için belki de ta Plionse Dönemi, Buzul Çağda erimeden önce yaptıkları gibi sal yapmak zorundaydılar.

Görünüşe bakılırsa kayıklar Tunç Devri (Bronze Age)ne uygun düşüyordu. (M. Ö. Yaklaşık 3200-1200). Avcılık –tahminen- "Kemik" Çağı boyunca[18] (yaklaşık bir milyon yıl önce), bir yaşam tarzı haline gelmiş olmalı. Ateşin yaklaşık 360000 yıl önce Pekinli Adam (*Homo- Sinanthropus*) tarafından keşfedilmiş olması etin pişirilmesini ve Bakır çağında (Copper Age, M. Ö. Yaklaşık 4200-320) kilden yapılmış ekmek fırınlarını mümkün kılmıştır. Muhtemelen olta ve ağ balıkçılığı daha Eski Taş Devrinde (Old Stone Age, M. Ö. 100,000-15,000) uygulanan yöntemlerdi. "Doğal" tarım, Orta Taş Devrin (Midle Stone Age, M.Ö. 15,000-7500)de dişli orağın yaban ortamda yetişen tahıl saplarının kesilmesinde kullanılmasının gelenek haline gelmesi anlamına gelir.[19] Bunu Yeni Taş Devri (New Stone Age) sonu ile Bakır Çağı'nın başında inşa edilen

14 Bunlar arasından gözyaşı tuzludur (sodium chloride).

15 Pleistocene boyunca, Kuzey Yarımküre Buz Çağı ile kaplandı, daha sıcak ara buzul bölgeleriyle bölündü.

16 *Homo-Erectus* (yaklaşık 700,000 yıl önce belirdi, 150,000 yıl önce soyu tükendi) geniş yassı burunluydu. Krş. -suya daldırmak için- burnu bir tür kapak-hortumla donanmış tek Proboscis maymunu.

17 Hedonik tür "gösteriş"le karakterize edilir. Demek oluyor ki dikkat çekmek ve üstünlük sağlamak için sıradışı davranışlar ve hileler şempanzeler ve goriller (maymun grupları) tarafından sergilenir. Bununla birlikte Babunlar (Habeş maymunları), tehdide dayalı, ısırma ve kavga etme gibi köşeli bir yola başvurular. Davranış tarzları insan ve maymunlar gibi değildir, özgüldür(stereotyped) ve zihinsel egzersiz ve insayatiflere müsaadeetmez. Hırçın(*agonic*) modlarındayken, hedonik yapının bir eseri olarak, birinin gurup ve ailesine saldırmak dahil insanlardan tamamen ayrılmış değiller.

18 Eski Taş Devri'nin başlangıcı bazen bir milyon önceyi işaret eder.

19 Arkeolojik bulgu ve bilimsel analizlerin daha kesin tarihlerin belirlenmesine daha önce hiç olmadığı kadar yardım etmesine rağmen bütün tarihler tahminidir.

sulama kanalı şebekeleri sayesinde "yapay" tarım takip etti. Sulamalı tarım Tunç Devrinde en gelişmiş haline ulaştı. Neolitik[20] periyotta başlamış olabileceği söylenen hayvan yetiştiriciliği ya da hayvan evcilleştirmesi önceki Mezolitik devirde başlamış olmalıdır. Bu [durum] genel olarak tarım hayatıyla ilişkilendirilmiştir. Erken dönem taş devri kadın ve erkekleri mağaralarda yaşarken[21] yeni Taş Devrine geçen nesiller çamurdan kulübeler, köyler ve kasabalar inşa ettiler (Jarmo[22*] gibi). Yerleşim alanlarındaki kerpiç ve taş evler sınıfsal farklılığı ve genelde küçük ama belirli bir zengin sınıfı göstermektedir. Bu çok lüks tarzları tamamlayan sayısız görkemli el sanatları (kozmetik kutuları, cam, tunç ve çeşitli amaçlar için yapılmış diğer gereçler) Tunç Çağını simgeler. Dahası bu çağ, uğraş alanlarındaki farklılığa göre ayrımlar (fırıncı, kasap, demirci, kuyumcu, terzi, inşaat ustası, elbiseci, boyacı vd.) ve dini hukuk ve sosyo ekonominin yanı sıra muazzam bilimsel ve edebi gelişmelerle anılır.[23]

İnsanların neden primatların bile çok ötesinde geniş zihinsel/kültürel ilerleme sağlamış oldukları sorunu; insanlık tarihinde yeni bir şafak sökerken, şu kurak Plionse Devrinin Eocene ile Buz Devri arasında oluşturduğu aralıkta, muhtemelen milyonlarca yıl devam eden su içinde geçen hayatlarının yeni bir yaşam tarzına uyum sağlamış olmasıyla iyice açıklanabilir.

Söz konusu tartışmanın İkbal'in evrim görüşüyle nasıl bir hesabı vardır? Bunun bir yönü ifade edilmiştir, şöyle ki, onun savı ilk insanın (Adem) bilgiye duyduğu özlemden dolayı Şeytana uymuş olduğudur. Bu değerlendirme aşağıdaki baskın cümlenin hemen önüne geçer:

> Onun eğilimlerini doğrulamanın tek yolu; onu, zahmetli olsa da, bir çevreye yerleştirmiş olmak, gelişen zihinsel yeteneklerine daha uygun düşüyordu.[24]

Söz konusu fiziksel ve çevresel adaptasyon sürecinin "zahmetli" olmuş olduğu inkar edilemez. Bunun Homo-Sapiens[25] ("Bilgili" ya da "Bilge Adam/ Kadın")'i kendi zeka ve dehasını kullanmaya mecbur bırakmış olduğu göz ardı edilemez. Bu durum deneyen ve yanılan yönüyle kalıplaşmamış (non-stre-

20 Latince'de Eski, Orta ve Geç ya da Yeni Taş Devri: Palaeolithic (lithos = "taş"), Mesolithic ve Neolithic'dir. Bu zamanda taşın (tahtadan ayrı olarak) ana malzeme olarak kullanılmış olduğunu ifade eder. bakır ve tunç kullanıma girdiğinde takip eden devirler bu metallerle anıldı. Tunç Devri insanı bir medeniyet zirvesine ulaştı (özellikle Babil ve Mısır'da). İran ve Türkiye'nin başlangıcı yaklaşık M.Ö. 2000'e ya da biraz sonrasına tarihlendirilebilirken, ikincisi[Anadolu] en yüksek çağına(ikinci milenyumda) Hititler döneminde ulaştı. Iran'ın altın çağı Achaemenid[Ahameniş-M.Ö 648-330] dönemi -M.Ö. 1200'de başlayan- Demir Çağına girer (fakat Achaemenids, Cyrus ve onun varisinden sonra M.Ö. yedinci yüzyılda hüküm sürdü ve yayıldı).

21 Mağarada yaşam, yani çok daha az kalıcı meskenin çekirdek aileyi amaçladığı ya da doğurduğu ileri sürülür.

22 Güney Irak'ta Neolitik bir yerleşke. (Ç.n)

23 Yazı keşfedildi (Sumerian) Jemdet Nasr ya da Proto-Literate period (M.Ö.*yaklaşık* 3100-2900).

24 Bkz, İkbal, *Age*, s. 86.

25 Yaklaşık 35,000-30,000 yıl önce belirdi.

otyped) ruhsal ve davranışsal şekli açıkça göstermektedir. Nihayetinde bu, eskilerin miras bırakmış olduğu bol kanıtlarca tasdik edilen ileri atılımı (*teleologi*) temsil eder. İkbal'in bütün felsefesinin temelinde Müslümanların yeniden yapılanması amacı vardır. Bu, onun asgari bir statüko (statement) yansıtan herhangi bir doktrine karşı total itirazını ifade eder.

O, Kur'ânî olanı Allah'ın varlığını ve yaratıcılığını tasdik etmekle saklı tutar, ve bu [yaklaşımda] hümanite, ödülünü kendi "eylemleri" ile kazanır. İkbal, insanın "eylemlerini" coşkulu bir aktivizme göre vurguladı ki bunu gerçek maneviyatın bir başka ifadesi olarak gördü –söz gelimi namazdan başka-.

Bu tartışmaya yöneltilebilecek kritik bir soru, deterministik ve deterministik olmayan yönleri vurgulayan böyle bir görüş arasında yapısal çelişki olup olmadığıdır. Bu problem ortaçağ filozoflarınca kelami (teistik) bir formda ele alındı; şöyle ki, Tanrı geleceği biliyorsa insanların davranışlarında tam bir özgürlüğe sahip olarak geleceklerini belirlemelerinin mümkün olup olmadığı sorunu el-Eşa'ri (873-935) tarafından cevaplandırıldı. O, bütün insanların inanıp inanmamak konusunda özgür olarak yaratıldıkları tezini savundu; buna göre, insanların iman etmemeleri ya da günah işlemeleri onların kendi tercihleridir. Fakat bununla birlikte [bu tercihler] Allah'ın inayet ve ilmi ile sınırlandırılmıştır. Mu'tezili rasyonalistler, gerçekte kendisinin de rıhle-i tedrisatından geçmiş olduğu, eylemlerin Tanrı'nın inayet ve ilmiyle yaratıldığını inkar etmişlerdir. Bu yüzden söz konusu tartışmanın *felsefi* cenahında İkbal'in Mu'tezili olduğu görünmektedir.

Bununla birlikte beni cezb eden, onun, maneviyat karşıtı ve materyalist görüşlerin yöneldiği Darwinci görüşe açıkça karşı olan evrim görüşündeki antropolojik yöndü.

Onun zamanında, bu gerçekten eşsiz bir yaklaşımdı. Bu, bir kere daha İkbal'in çok yönlü düşüncesini göstermekte ve onun dehasına tanıklık etmektedir.

> "Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım...
>
> Ve O, Adem'e her şeyin doğasını öğretti..." (Kur'an, II. 30-31.)

Darwin, İslamı Anlamak İçin Arapça Öğrendi[1]

(Muhammet Hamidullah)

[Muhammed Hamidullah (1908-2002) İslam dünyasında tanınmış son dönem ilim adamlarından birisidir. İki doktorası olan Hamidullah, 1950'lerde "sözleşmeli profesör" olarak ülkemize de gelerek İstanbul Üniversitesi Edebiyat ve Hukuk fakültelerinde, Ankara'da, İzmir'de, Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nde uzun süre dersler vermiştir. Çalışmalarının nerdeyse tamamını Türkçe olarak bulmak mümkündür.]

Soru

Darwin teorisi bilimsel açıdan doğruysa bilim ile İslâm arasında çatışma var demektir, Lütfen izah eder misiniz?

Cevap

Darwin teorisinin İslâm tarafından reddedildiği varsayılmaktadır. Allah'a inandığı halde Darwin'in bir ateist olduğunu düşündüğümüz için bu durum birtakım zorluklar çıkarmaktadır. Tıp tahsilini tamamlayıp aile mesleğine atıldığında, Darwin bir değişim geçirdi. Dünyadan bıktı ve Allah'a ilgi duymaya başladı. Cambridge Üniversitesi Din Fakültesinde Hıristiyanlığı tetkik etti. Üniversitede öğretilen derslerden birisi de Mukayeseli Dindi. Darwin İslâm'ı anlamak için Arapça da öğrendi. Yayınlanmış mektuplarında, Arapça hocasına yazılmış bazı mektuplar vardır. Bu mektuplar son derece saygılı bir dille yazılmıştır.

O sırada Arapça tetkikler için öngörülen ders kitaplarının arasında İhvan-ı Safa'nın *Risaleler*'i veya İbn Miskeveyh'in *el-Fevzu'l-Asgar*'ı da bulunuyordu. Her iki kitapta da evrim teorisi geçmektedir. Bu yüzden sözkonusu kitapla-

1 Metnin alındığı yer: Muhammed Hamidullah, *İslamın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), s. 175-177.

rın yazarlarını kimse eleştirmiş veya onları kâfirlikle itham etmiş değildi. Bu kitaplar, Hicret'in üçüncü veya dördüncü asrına aittir.

Sözkonusu kitaplar Allah'ın önce maddeyi yarattığı ve ona tekâmül etmesi için kuvvet bahşettiğini belirtir. Böylece, madde zamanla su şeklini alan gaz halini benimsedi. Tekâmülün (development) bir sonraki aşaması, madenî hayattı. Zaman içinde farklı taş türleri gelişti. En yüksek biçimleri mercandı. Bu, ağaç gibi dalları olan bir taştır. Madenî hayattan sonra bitkiler tekâmül elti. Bitkilerin evrimi, bir hayvanın özelliklerini taşıyan bir ağaçla neticelendi. Bu hurma ağacıdır. Hurmanın dişisi ve erkeği vardır. Bütün dalları kesilse dahi ölmez, ancak başı kesildiğinde ölür. Bu yüzden bitkilerin en yükseği, hayvanların en düşüğü olarak kabul edilmektedir. Daha sonra en düşük mertebedeki hayvan doğar. Evrilerek bir maymun haline gelir. Bu Darwin'in sözü değildir, İbn Miskeveyh'in söylediği ve İhvan-ı Safa'nın *Risaleler*'inde kelimesi kelimesine yazılı olan şeydir. Müslüman düşünürler, maymunun daha sonra vahşi insanın en düşük türüne evrildiğini söylerler. Bu insan daha sonra üstün insan hale gelir. İnsan mesela evliya olur, Peygamber olur. Daha yüksek bir mertebeye tekâmül edip melek olur. Meleklerin üstünde ise Allah'tan başkası yoktur. Herşey O'ndan başlar ve herşey O'na döner.

Bütün bunlar Müslüman düşünürler tarafından söylenmişse ve hiçbir Müslüman âlim böyle sözleri söyledikleri için onları hesaba çekmemişse, durup bu gerçekleri düşünmek gerekir. Kur'an'da Allah'ın insanı çamurdan yarattığı beyan edilir. İnsanın yaratılışına ilişkin anlayışımıza göre, Allah tıpkı bir çömlek gibi çamura şekil vermiş ve ona Kendi ruhundan üflemiş, işte Adem böyle yaratılmıştır. Süreç muhtemelen böyleydi, peki ama, Allah'ın insanı çamurdan ve spermden yarattığım bildiren 18: 37, 22:5, 40:67 âyetler ne olacak? Şüphesiz ki, çamur spermi yaratmaz, o bir hayvandan ve bir insandan gelir. Bu, evrimin bütün ara aşamalarından bahsedilmemesi ve dikkatin ilk kaynağa, yani çamura çekilmesi demektir. Son sebeb ise kadının rahminde duran erkeğin spermidir.

Kur'an'dan başka bir âyeti alalım (71: 14): "O, sizi safha safha yarattı." Evrim anlamına gelen tatavvur'un kökü tavr kelimesidir. Bu aynı zamanda Allah'ın insanı evvelâ bir maden olarak yarattığı anlamını da taşıyabilir. Madenler bitkilere, bitkiler hayvan hayatına tekâmül etti. Hiçbir çelişki yoktur. (Daha fazla ayrıntı için, bkz. el-Mesâdir el-İslâmiyye li Darwin fi Nazariyyâtihi an Asl el-Envâ, *el-Dirâset el-İslâmiyye* içinde, 1981). Şayet üniversitenizin kütüphanesinde mevcutsa, bütün bu ayrıntıları bu Arapça eserde bulabilirsiniz. Müslüman âlimlerin ve mutasavvıfların görüşleri bu eserde toplanmıştır.

C. TÜRKÇEDE, DARWİN SONRASI EVRİM TEORİSİNE DÖNÜK İLK TARTIŞMALAR

Giriş

Bu bölümde ayrıca, Darwin sonrasında, ilk evrim tartışmalarının Türkçedeki seyrine dair bir alt başlık açtık. Çünkü bu konuyla ilgili ciddi bir eksiklik görülmektedir. Bu ise, içinde yer aldığımız ortamdaki evrim tartışmalarının seyrini yanlış yönlendirmektedir. Bunun en ilginç göstergelerinden birisi, *Türlerin Kökeni*'nin yakın zamanlarda yapılan baskısına yazılan önsözdür:

> Evrim Teorisi, Türkiye'de 1872 yılında, ünlü romancı, düşünce ve siyaset adamı Ahmet Mithat Efendi tarafından tanıtılmıştır. Ahmet Mithat Efendi, Darwin Teorisini kendi laik, modernist kültür anlayışına uygun bulduğu için tanıtır ve savunurken, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu içinde ilk kez, insan varlığının kaynağı hakkında soyut, felsefi tartışmaları, bilime dayanan bir açıklama üzerinde yeniden kurmaya da girişmiş oluyordu.
>
> Kuşkusuz, eksik ve yanlışlarla dolu bu tanıtım, teoriyi, halk arasında yayıldığı biçimde, insanın maymundan geldiği biçiminde özetliyordu.
>
> (...)
>
> Düşünce özgürlüğü tarihimize "Maymun meselesi" olarak geçen bu olaydan sonra, İmparatorluğun yıkılmasına kadar Darwin'den söz eden olmamış, Cumhuriyet döneminde ise, 1930'lu yıllara kadar hatırlanmamıştır.[1]

Yazarın geçmişe ilişkin cehaletini gösteren bu alıntı, herhangi bir yerde yayımlanan bir parça olsaydı kesinlikle buraya almazdık. Ancak, metin, *Türlerin Kökeni*'ne yazılmış bir önsözdür. Başka memleketlerde bu türden yazıları pek özenli bilim insanları yazarlar. İlkin, evrimin bizdeki tarihçesi, hiç de burada sunulduğu gibi -"İmparatorluğun yıkılmasına kadar Darwin'den söz eden olmamış, Cumhuriyet döneminde ise, 1930'lu yıllara kadar hatırlanmamış"- *değildir.* Ahmet Mithat Efendi'den sonra, bu konuda yazılmış çok sayıda kitap ve makale vardır. Bunların bir kısmını bu bölümde vermeye çalıştık. Burada

1 Aydın Çubukçu, "Önsöz", *Türlerin Kökeni*, Charles Darwin, çev. Öner Ünalan (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009), s. 11-12.

yine, kısaca evrim çalışmalarının, Ahmet Mithat Efendi sonrasında nasıl geliştiğine ilişkin kısa bir tarihçe vermek isteriz.[2]

Bölüme, Ahmet Midhat Efendi'yle başladık. O, John William Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* adlı eserini, yazılışından çok kısa bir süre sonra, dört cilt halinde değerlendirme yazısı ile birlikte Türkçeye çevirmiştir.[3] Söz konusu esere yazdığı notlar, İslam açısından din ve bilim ilişkisini anlama noktasında hem tarihsel olarak anlamlı hem de bugün için de önemlidir. Ne yazık ki, bu çalışma bugün neredeyse unutulmuş durumdadır.

Genellikle, II. Meşrutiyet dönemi olarak atıfta bulunulan 15 yıllık kısacık dönem, evrime ilginin hızla arttığı yıllardır. Örneğin, Spencer'ın, Haeckel'in, Büchner'in kitaplarının bazıları bu süreçte çevrilmiştir.[4] Bu çevirilerin o dönemdeki süreli yayınlarda ne türden yankıları olduğu hususu ayrıca dikkate değerdir. Öte yandan konuyla ilgili telif kitaplar da yayımlanmıştır. Bu anlamda anılabilecek en önemeli isim, Subhi Edhem'dir. Konuyla ilgili iki önemli çalışma kaleme almıştır: *Darwinizm* ve *Lamarkizm*. Ayrıca, Subhi Edhem'in kaleme aldığı, *Ulum-i Tabîiyye Lügatı* ve *İlmi Nebatat Tarihi* ayrıca anılmaya değer. Bu dönemde yazan bir başka isim, Memduh Süleyman'dır. 1913'te Eduart Hartmann'dan, *Darwinizm: Darwin Mesleğinin İhtiva Ettiği Hakikatler ve Hatalar* adlı bir kitap çevirmiştir. Osmanlı Darwinizmi konusunda bir başka eser, Darülfünun Felsefe Şubesi yayınları arasında çıkan ve 1920 yılında taş basma olarak yayımlanan, Muallim Necmeddin'nin yazdığı şu kitaptır: *Darwinizm: Sosyal 1: İlm-i Hayatda Darwin Nazariyesi -Tabii Istıfa, Cinsi Istıfa Tenkidleri*. Bu arada, evrim konusunun, o dönemde kaleme alınan jeoloji kitaplarında nasıl işlendiği hususu ise ayrıca incelenmeyi hak eder bir kapsamdadır.

Cumhuriyet döneminde, 1927'de İbrahim Alaaddin Bey tarafından *Darwinizm* adlı kitap yayımlanır. Bu seri, daha sonra 1930'larda kaleme alınan başka kitaplarla devam eder. Genetik profesörü olarak, 1936'da ülkemize gelen Curt Kosswig (1903-1982)'in çalışmaları ise ayrıca önemli. Türkiye'de zoolojinin gelişmesinde, hidrobiyolojide, Kuş Cenneti Milli Parkı'nın kurulmasında çok önemli katkıları var. 1949'da Türk Biyoloji Derneği'ni de kuran o. Hamburg'da ölen Kosswig, vasiyeti üzerine İstanbul'daki Aşiyan Mezarlığı'na gömülür. Yine, Muzaffer Şenyürek (1915-1961)'in paleontoloji sahasındaki çok sayıdaki çalışması anılabilir.

---

2 Daha ileri okuma yapmak isteyenler için şu iki çalışmayı öneririz: Mehmet Ö. Alkan, "Osmanlı Darwinizmi", *Cogito*, 60, 2009; Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006).

3 Ahmed Midhat Efendi, *İslam ve Ulum: Niza-ı İlm ve Din ile Birarada* (Dersaadet: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313).

4 Bazı örnek metinler şu şekildedir: Mehmed Safvet, *Spencer'in Felsefesi* (İstanbul 1928); Herbert Spencer, *Kavanîn-i Tabiiye*, çev. Mehmed Münir (Dersaadet: Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1327); Herbert Spencer, *Terakki Kanunu ve Sebebi*, çev: İbrahim Aşki, (İstanbul: Ali Şükrü Matbaası, 1919).

Bu küçük tarihçe, çok daha detaylı ve ince bir şekilde yazılabilirdi. Ama bu kadarı, evrim tartışmalarında herhangi bir kesintinin olmadığını vurgulamak açısından yeterli. Bu ifadeden, evrim teorisinin sorunsuz bir şekilde kabul edildiği sonucu da çıkmaz. Elbette o dönemde çok seviyeli, yer yer de ideolojik, tartışmalar olmuştur. Kaldı ki, evrim teorisi Batıda da çok farklı grafikler çizmiştir. Örneğin, Darwin'in Fransız akademisine kabul edilmeyişi ilginçtir. Türkiye için kesin olan nokta, evrim teorisinin anlaşılmak istenen bir teori olma niteliğini hep korumasıdır. Yapılan tartışmaların, felsefi ve bilimsel anlamda yerinde olduklarını da ifade etmek isteriz. Düz bir ifadeyle, evrimin yasaları burada da geçerlidir. Yani her teori, bir var olma savaşı verir ve bunlar içinde en uygun olan yarına kalır.

İnsan[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

[Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) adıyla müsemma, Hace-i Evvel, çok yönlü bir düşünürdür. Gazeteci, mecmuacı, tiyatro müellifi, tarihçi, fen ve ilmî yazılar muharriri, mütercim, matbaacı, makinist, matbaa-i Amire müdürü, hey'et-i Sıhhîye reisi, vb. gibi birçok alanda izi vardır. John William Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* adlı eserini, yazılışından çok kısa bir süre sonra, bir değerlendirme yazısı ile birlikte Türkçeye çevirmiştir. Söz konusu esere yazdığı notlar, İslam açısından din ve bilim ilişkisini anlama noktasında hem tarihsel olarak anlamlı hem de bugün için de önemlidir.

Aşağıda yer alan metin ve sonraki kısımlardaki iki makale, ülkemizde evrim teorisi konusunda yazılmış ilk denemeler olma özelliği taşımaktadır. Bu makalelerde oldukça önemli nokta, Ahmet Midhat'ın bir prensip olarak İslam'ın zaten ilmi emrettiği ve ilimle İslam arasında bir çekişmenin olamayacağını söylemesidir. Onun, ayrıca, insanın kökeni konusunu da oldukça çoğul ve derinlikli okuma gayreti dikkate değer.]

"İnsanın mahiyet-i mahsûsasından dolayı hasıl olan istiğrâb ve hayretlerini beyan edip edip de bitiremeyen Avrupa feylofosları taklid edilmiştir".

Faraza insan ki şu anda dünyadan benî beşerin vücûdunu kaldırmış olsalar!

Benî beşerin vücûdunu kaldırsalar da, dünya benî beşerden hâlî iken tutup yine insan gibi meşhûdâtını vicdanında muhakemeye muktedir olan diğer bir mahluku dünyanın içine salıverseler!

Bu kimse âlemin her tarafını gezse benî beşerin yaptığı şeyleri hep muayene etse!

Mesela ehrâm-ı Mısrıyyeyi ve buna makîs olarak Eflaka ser çekmiş sair âlî binaları, Süveyş kanalını ve akıllara hayret verecek yüce ve koca dağların altından şimendifer geçirmek için açılan tünelleri ve her biri kûh-i ahenin denmeğe sezâ olan zırhlı gemileri görse!

---

1 Metnin alındığı yer: *Dağarcık Dergisi*, İstanbul, 1288, s. 40-49. Çevrim yazı Ersin Yıldırım tarafından yapılmıştır.

İş bu ameliyyat-ı cesîmeye mukabil öte tarafta örümcek ağıyla rekabet eden ince tülleri ve dantela vesair bu gibi şeyleri ve göz ile görülemeyecek kadar dakik nukûşu velhasıl ince bir İngiliz iğnesini baston gibi delip de içine baston şişi gibi diğer bir iğne ve onun içine dahi diğer birisinin sokulmuş olduğunu görse!

O kimse bunca me'ser-i muvaffakıyyeti meydana koymuş olanlar kimler olduğunu mütalaa ve mülâhaza eylediği zaman acaba insanı ne yolda ve şekil ve surette tasavvur etmesi lazım gelir idi?

Haydi bakalım biz kendimizi onun yerine koyalım ve dünya benî beşerden hâlî bulunduğu zaman gelelim de ber minval-i meşrûh âsâr-ı acîbesini görelim. Acaba bu kadar şeyi vücûda getirmiş olan insanı ne şekil ve surette tasavvur eder idik.

Şurası müsellemdir ki bir adam eserini gördüğü ve kendi mahiyetine akıl sır erdiremediği bir şeyi daima kendisine nisbet ederek ol vecihle düşünür.

İmdi biz insan olduğumuzdan ve şekil ve suretimiz kendi vicdanımızda musavver ve muayyen bulunduğundan şüphe yok ki, dünyada bunca âsârını gördüğümüz insanı yine kendimize nisbetle ol vecihle düşünürüz. Bu hale göre insanın gayrı bir mahluk olup da dünya insandan hâlî iken geldiğimiz zaman eserden müessirine intikal edeceğimiz halde o müessire yine kendi şekil ve suretimizi isnad edeceğimiz derkârdır.

Fakat eserden müessire intikal hususunda dahi bir nisbet vardır. Mesela beş kantar sıkletinde olan bir cismi karınca kadar bir cismin kaldırabilmesini nisbet edemeyiz.

Elbette o cisim kendisine mütenâsib bir cisim tarafından kaldırılabileceğini düşünürüz.

Öyleyse benî beşerin ameliyât-ı cesîmesini nazar-ı imtihana alır isek kendisi için lâ-ekall dikili taş kadar bir boy farz edeceğimiz derkârdır.

Yalnız bu kadar mı ya? Zırhlı gemiler mercan gibi denizde şimdi. Tüneller dahi kör köstebekler tarafından küşâd edildi. Demek oluyor ki insan zırhlı gemiyi inşa ve o tünelleri hafr edebilecek kadar kuvvetli imiş. Öyleyse ağlebi ve belki daima kuvvet vücûdun cesâmetiyle mütenâsib olduğundan dikili taş kadar boy farz ettiğimiz insan için göz ve el ve parmak ve tırnak gibi âzânın dahi cesâmetini nazar-ı dikkatimiz önünde tayin ederiz.

Hele dünyanın hemen her tarafına kol atmış olan telgraf hatları, oraları insan memerri olduğunu irâe ve ispat ettikçe ve bunların hatt-ı imtidâdı bu yönde insan yuvası demek olan memleketler ve şehirler görüldükçe insanın mağribden meşrika kadar seyahat etmesi derhal hatıra gelir ve bunun için artık ne kadar büyük ve uzun bacakları olmak lazım geleceği mülâhazaya muhtaç kalır.

İşte şu kestirme ve kısacık tarifimizden dahi anlaşılacağı üzere eğer dünya insandan hâlî iken birisi gelip de insanın bunca me'ser-i muvaffakıyyetini görecek olsa buna ber minval musavver devler kadar bir cesâmet vereceği derkârdır.

Öyle ise insanın mahiyetini takdir edebildiğimize, hükmedeceğiz... Edeceğiz mi? Ne mümkün? Bu tasvîr yalnız ameliyât-ı cesîmesini muayene ile husûle geldi.

Hele bakalım bir de ameliyât-ı dakîkasını müvâzene edelim!

Biz yukarıda ne demiş idik? "Eserden müessire intikal lazım geldik de, beş kantar bir sıkletin karınca kadar bir vücut tarafından kaldırılabileceğini hüküm edemeyiz. Herhalde kuvvet, vücuda nisbetle olur" demiş idik. Bu nisbet aynıyla insanın ameliyât-ı dakîkası hakkında dahi vâki olacaktır. Meşhur meseldir ki derler "deveye sormuşlar sanatın nedir? Kazzâzlık demiş, senin eline ayağına yakışır ya demişler". Eğer deveye kuyumculuk nisbet edilir ise yerini bulmamış olacağı derkârdır.

İmdi insanı ameliyât-ı dakîkasıyla tasavvur eder isek kendisine ne şekil ve suret isnad ederiz?

Yukarıda dediğimiz vecihle örümcek yuvasına rekabet eden tülleri, dantelaları falanları yapan vücûda elbette örümcekten büyük bir cesâmet veremeyiz. Çünkü eline ayağına yakışmaz. Halbuki daha bazı ameliyât-ı fevkalade görüyoruz ki tüller müller onun yanında kaba saba şeyler kalıyor. Mesela yeni çıktığı ve henüz ipliği pazara çıkmamış olduğu zamanlar, yüzükler üzerine konulduğu görülmüş olan bir nev' resimler vardı. Bu resimler muahharan bastonlara kadar konuldu.

Mahiyeti fotoğrafyadan ibaret olup fakat son dereceye kadar küçültülmüş olduğundan kibrit güç halle girebilecek bir delikten bakılır ise koca bir âlem ve içinde koca bir şehir ve birçok benî âdem görülür. Bir camın üzerinden bakılacak olsa üzerindeki resim asla fark olunamayacak kadar küçüktür. Halbuki resimlerde insan tasvirlerinin sakalları bile tane tane ayrılmıştır. Bunu kim yaptı? Bunun üzerinde kim imâl-i fikir etti? İnsan. Öyle ise insan örümcekten ne kadar küçük olmalıdır ki bu ince işi işleyebilsin?

Karınca bile bu ameliyata mukabil dev kadar büyük kalmaz mı? ....

İmdi bu mutalaâta bakılır ise insan o, evvelce tasvir ettiğimiz insan değil. Evvelce tasvir ettiğimiz insan, devlerden büyük adeta dağlar kadar idi. Bu ise zerrâttan küçük adeta heyula nev'inden kalıyor!

Bir Mütâlaa-i Dîniyye

Âlemde vücûdunu göremediğimiz halde bunca me'ser-i kudret ve kuvvetini görmekte olduğumuz zât-ı vâcibu'l-vücûd'un kimse vücûdunu inkar ede-

meyerek fakat şekil ve suretini tasvirden aciz kalmalarıyla akvâm-ı sâlife ve ahîreden niceleri o kadar tasavvurlarda bulunmuşladır ki tarif kabul etmez. Feylesof-ı meşhur Voltaire'in dediği gibi en sonra Hristiyanlar adeta kendilerine nisbet ederek Cenâb-ı Vâcibu'l-Vücûd'a doğrudan doğruya insan suretini isnad etmişlerdir. "Allahumme vekınâ"

Vücûdullah'ı aramak için eserinden müessirine intikalden başka yol olmadığı hemen müttefekun aleyhtir. Fakat ah ne fayda ki bir kere bu tecrübegâha ayak atınca da insan kendisini kaybedip gidiyor. Nasıl gitmesin ki, dünyadan insanın vücûdunu kaldıracak olsak bunun vücûdunu tayin edebilmek için ne kadar müşkilâta uğrayacağımızı ber minval-i muharrer müvâzenemiz meydana koyabiliyor.

Halbuki bunca me'ser-i muvaffakıyyâtı, bizi bu derece müşkilâta dûçar etmiş olan ve *insan* denilen şey Cenâb-ı Muvaffık-ı Mutlak Hazretlerinin nice milyar masnûâtından ve mahlukâtından birisidir.

Vücûdullah hususunda eserden müessire intikal tecrübegahında dûçar olacağımız veleh ve hayret âlemde hiçbir şeye kıyas kabul etmez. Çünkü Cenâb-ı Kâdir-i Mutlak hazretlerinin a'zam-ı mesnûâtı şimendifer tünelleri veyahut Mısır ehrâmı değildir. Asğarı dahi ber minval-i muharrer tasvir ettiğimiz fotoğrafya resmine kıyas kabul etmez.

Masnûât-ı ilâhiyyeden zâhiren büyüklüğüne nihayet bulduramadığımız şu dünyadan da kat'-ı nazar dünya bir târî kadar itibar olunur ise ona nisbetle küre-i şems Ayasofya camiinin beşi kadar cesâmette kalıyor.

Halbuki Cenâb-ı Sâni'-i Muvaffık Hazretlerinin a'zam-ı mesnûâtı bu da değildir.

Çünkü müntehiyân-ı ehl-i heyet küre-i şemsi bunca ecrâm-ı semâviyyeye merkez ettikten sonra küre-i mezkûrenin seyyârât ve peykleriyle beraber yine bir şems-i diğerin etrafında deverân eder adeta bir seyyâre olduğunu zannediyorlar.

Pekala, o ikinci şems kimin seyyaresidir? O üçüncü şems hiçbir şemsin seyyâresi olmayacak mı? Şimdiki şemsin medârı bizim ölçümüzün ve hesabımızın haricinde olduğu cihetle ona bir medâr farz edemeyerek yalnız mihveri üzerinde dönüyor deyip işi tatlıya bağlayıveriyoruz.

Fakat o da, diğer bir şemsin seyyâresi olduğuna göre elbette bir medârı olacak. Halbuki biz bunun medârını bulamadığımız halde, şemsler şemsi ve bütün kainâtın merkezi olacak şems-i aslînin medârı ne kadar geniş olmak lazım gelir. Ve merkez olacak cismin kuvve-i câzibesi sairlerine tefavvuk edebilmek için cesâmeti dahi sairlerinden büyük olmak lazım gelip hatta bizim şimdiki şemsimiz ile küre-i arzın nisbeti bir târî ile beş Ayasofya camii nisbe-

ti olduğu halde asıl merkez-i avâlim olacak şems-i hakîkînin cesâmeti ne kadar olmak icab eder.[2]

Bu tasavvura nihayet olmayıp, nihayeti olsa olsa meğer cinnet ve ihtilâl-i şuûr olabiliyor. Öyleyse Cenâb-ı kibriyâya bir vücûd farz edilmiş olsa, bunun ne kadar büyük olması lazım geleceği dahi öyle nihayeti olmayan bir tasavvurla dahi meydana çıkamıyacağı derkârdır.

Lakin biz müessir-i hakîkîye intikal için yalnız bu âsâr-ı azîmeyi de görmiyoruz. Bunun bir de aksi sureti var. Bir insan için en küçük eser, bastonlara takılan camların içindeki resimler olduğunu bulmuş idik. Heyhat!......

Mahlûkât-ı ilâhiyyeden olarak bakınız biz neler görüyoruz. Haydi daha küçüğüne ve adeta mikroskop ile görünenlerine gitmeyelim de gözümüze her gün görünenleri nazar-ı dikkate alalım.

Mesela bir tatarcık görüyoruz ki inde'l-hesab dört bin tane kadarı ancak bir dirhem sıkletini vezn edebiliyor.

Bu heyûlâyî hayvanın müteaddid âzâ-yı bedeniyyesinden olarak müteaddid ayakları dahi var. İşte bunun bir ayağını ele alacağız (?)

Görüyoruz ki bu ayak hareket ediyor. Biliyoruz ki hareket hayattan ve damarlar içinde kanların cevelânından, sinirlerden, iliklerden gelir. Öyleyse hükmederiz ki tatarcığın o ma'hûd ayağının içi kalem gibi boş olup içinde mafsalları vardır. Kemikler vardır, damarlar vardır ve o damarların içinde bir takım mâyi'ler cereyân ve cevelân eder. Nedir bu ayağın kutru ki içinde bu kadar şeyler var? (Düşünmeli ey kariîn-i kirâm düşünmeli. Öyle güzellikten kat'-ı nazar bihakkın dindar olmak için fikri inceltip inceltip de ta tatarcığın ayağı içindeki damarların dahi içine sokmalı.!!!)

Demek olacak ki, dest-i kudret tatarcığın ber minval-i muharrer ayağındaki damarların içinde dahi işlemiştir. Öyleyse diyelim ki, işte sanayi-i dakika-i ilâhiyye için şu suret bize bir mikyas olabiliyor.

Heyhat!

Hiçbir vakitte zannetmeyiz ki, kudret-i ilâhiyyeye nihayet vardır. Bakınız size meseleyi nasıl ispat edeceğim.

Halini yukarıda tarif etmiş olduğumuz tatarcığın zâhiren müşâhade olunan şekil ve sureti malum a?. Şimdi bir de elimize bir hurde-bîn alarak temaşa edelim.

Âlemde bunun hiç yok farz etmek lazım gelen ve fakat herhalde kuvveti kendi vücûdcağızını kaldırabilmeye kâfi olan kanatlarının üzerinde o kadar elvân o kadar nukûş görebiliyoruz ki tarife sığmaz. Halbuki bu müşâhedât

2 Bu muvâzenenin hükmünü bi-hakkın takdir etmek heyet bilmeğe tevakkuf eder. Hâce-i evvelimiz heyet bahsinde, buna dair mücmelen malumât verilmiştir.

bizim şimdi şu içinde bulunduğumuz âlemde i'mâl ettiğimiz mikroskopun gösterdiği şeydir.

İmdi farz edelim ki bu âlemden çıktık ve mikroskop âlemine girdik ve orada bir hurde-bîn yaptık da şimdi tatarcığın kanadında görmekte olduğumuz husûsâtı orada be-tekrar birer birer müşâhede eyledik. Acaba şimdi vücûdunu görmekle hayrette kaldığımız her meşhûdât içinde daha neler görürdük?

Şunu da bilmeli ki yukarıda eâzım-ı mahlukât hakkında dediğimiz gibi burada esâgir-i mahlukât hakkında dahi yalnız mikroskopun birinci âlemine girmekle kanaat edemeyeceğiz. Bu âlemin dahi birincisine, ikincisine ve helümme cerâ girip tâ vücûd-ı Allah'a vusûl buluncaya kadar gireceğiz.

سبحان من تحير في صنعه العقول

Öyleyse encâm-ı kâr bizim için hayretten ibaret kalacaktır.

Gelelim bahse,

Bahsimiz nerede kalmıştı?

Dünyadan insanın vücûdu kaldırılmış olsa da, dünya insandan tehî iken gelmiş olsak insanın âsârından kendisine intikal edeceğimiz zaman ameliyât-ı cesîmesine bakarak kendisine vereceğimiz şekil ve sureti ameliyat-ı dakikasına bakarak vereceğimiz şekil ve surete muvafık bulamayarak adeta hayrette kalacağımızı dermeyân eylemiştik.

Pekala biz, bu hal-i hayrette iken bir de insanı şöylece karşımıza getirivermiş olsalar!....

Gelen mahluk kim?. İnsan! O nasıl şey? Bakınız nasıl şey! Siz de şaşınız, biz de şaşalım.

Evvela sair hayvanlar gibi üzerinde güzel bir post yok. Cascavlak. Bundan sonra tabiat kendisine silah olarak ne boynuz ne pençe ne de diş falan vermemiş. Küçücük bir arıdan bile korkarak nasıl tehâfuz edeceğini bilemeyip kalır. Kuva-yı bedeniyece kendi husumetinde olan hayvanların cümlesinden zayıf. Soğuktan da muzdarip olur sıcaktan da. Gözü pek uzak yeri göremez. Kulağı da sair bazı hayvanlar kadar işitemez. Hele kuvve-i şâmmesi hiç yok menzilesinde olup bir şeyi ta burnuna götürmeksizin koklayamaz. Midesi adeta şikâyet edilecek bir mide olup çiğ ve hal-i tabîîsinde olan eşya ile teğaddi edemez. O kadar ürkek o kadar korkaktır ki meydanda hiç vücudu olmayan bazı şeylere kendi vicdanında vücut vererek yine kendisi korkar. Ceylan kadar çevik değildir. Deve kadar yola tahammül edemez. Narin nazik bir şey. Saydığımız haller insanın tamam-ı kemale gelmiş olduğu vaktin hali olup yoksa hal-i tufûliyetini nazar-ı dikkate alacak olsak insanı hiç kabilinden addeder idik.

Her hayvan doğar doğmaz ayaklarının üzerine kalkarak kendi havâyicini öğrenip derhal havayic-i hayvâniyesini tasviyeye başlar. Anasını kovalayıp

memesini yakalayarak "Bu benim hakkımdır ver hakkımı'" diye rızkını cebren alır. Canına ve hayatına düşman olan her şeyi tanıyıp tehafuz eder. İnsan yavrusu ise ta bir sene ve daha ziyade zamana kadar kendisinden bî-haberdir. Anası memeyi ağzına sokmayınca ve belki ucunu biraz sütle buluşturup o memede süt olduğunu kuvve-i zâikası vasıtasıyla çocuğuna tefhim edemeyince kabul ettiremez. Düşman hayatını tanımak şöyle dursun dünyada on altı yirmi ay ömür sürdüğü halde canına kast için üzerine kılıç çeken cellâd-ı bi-emânın yüzüne karşı sırıtır durur.

İnsanın hal-i tufûleti için on altı yirmi ay vakit kesmiş idik. Sanki ondan sonra kendisini idare edebilir mi demek istedik? Yok, insanın insan olması yani yukarıda beyan ettiğimiz derece-i meskenete varması için la-ekall on beş yirmi sene lazımdır.

Tuhafı orası değil. Biz bu miskin hayvanın me'ser-i muvaffâkiyâtını görmüş idik de evvel babta kendimizce hâsıl olan bir fikir bizi hayrette bırakmış idi? Şimdi bu adam, bize kendisinin insan olduğunu ve gördüğümüz bunca muvaffakiyetler kendi muvaffakiyeti bulunduğunu ispat için kalksa da hünerlerini bizzat gösterse!

Mesela gözlerinden ateş püsküren bir azgın atın sırtına çıkıp kuş gibi uçurarak istediği gibi idare etse! O koca zırhlı gemiye binip ve kabına sığmayan ve darbına dünyalar dayanamayacak olan kuvve-i buharı babasının hizmetkârı gibi kullanıp o koca gemiyi maymun gibi oynatsa ve umman denizleri nasıl teshir eylediğini gösterse!

Derken bir balona binip heva-yı nesimi bile kendisine müsahhar olduğunu eflâka kadar çıkarak irâe eylese.

Telgrafla bir saniye zarfında dünyanın öte ucundan haber getirip ve götürüp ele avuca sığmayan kuvve-i elektrikiye kendisinin en çabuk-pâ bir hadimi olduğunu hizmetiyle gösterse!

Bizi bir fabrikaya götürse ki makineleri kendi tarafından verilmiş olan her gûne emri saniyesi saniyesine icra ederek tozlu topraklı bağdadîyi bir yandan yıkayıp ve kurutup öğütüp eleyip yoğurup mayasını getirip pişirip öte taraftan ekmek çıkarıyor. Diğeri ise pis murdar yapağıyı yıkayıp kurutup tarayıp eğirip böğürüp dokuyup hâvîni götürüp meydana âlâ çuka çıkarıyor.

Ba'dehu bizi alsa da bir müze haneye götürse ve orada güya zaten tabîî imiş de muahharan tehaccür etmiş zannedeceğimiz mahkukât tabiat tarafından yaratılmış olmayıp kendi tarafından tabiata taklit edildiğini haber verse!

Bizi bir kimya haneye götürüp de bizim cisim-i vâhit zannettiğimiz bir cisimden kendisi daha kaç cisim çıkardığını ve ezcümle bizim mâ-bihi'l-hayat zannettiğimiz tozun gayet tehlikeli iki zehirden mürekkep olduğunu bize gösterse!

Bunlar dahi bir şey değil. Bizi bir rasathaneye götürse de kendisi yalnız üzerinde bulunduğumuz bu âlem değil sair avâlime dahi tâmim-i fikir eylediğini anlatsa!

Hâsıl-ı kelam bizi bir kütüphaneye götürse de orada birkaç bin asırdan beri kendi babaları daha neler yapmışlar ne gibi muvaffakiyetlere mazhar olmuşlar bize tarihlerini okusa!

Bu imtihandan sonra acaba insana ne nazarla bakar idik? Bunca muvaffakiyetler, o aciz miskin hayvanın kalıbına kıyafetine verilmeyeceği derkardır.

Acaba bu insanın ömrü gayet uzun bir şeydir de hep bu işleri ömrü uzun olduğu için mi yapmış?

Hayır! Ömrü dahi hiç nev'indendir. Yeni doğan çocuklardan yüz tanesini esas hesap ittihaz ile her senede vefat edenlerinin ekall ömürlerini etval ömürden bi't-tenkîs damm ederek bu hesapla ve bulundukları memleketlerin havasına göre insanların alelade kırk sene kadar yaşadıklarını istihraç etmişlerdir.

Hâlbuki bu kırk senenin on beş senesi çocukluk âleminde geçip hiçbir şeye yaramamaktadır. Bundan sonra kalan yirmi beş senenin dahi hiç olmaz ise sülüs hesabıyla sekiz seneden ziyadesi yarı ölüm demek olan uykuyla geçip ömür olarak meydanda ancak yalnız on yedi sene kalır. İnsanın havâyic-i beşeriyesi için ettiği hizmet yolunda la-ekall bir günün rub'unu ve havâyic-i beşeriyeyi istihsal ettikten sonra hıdemât-ı zaruriyesi için dahi la-ekall humus-i ömrünü sarf etmesi lazım gelip bu halde on yedinin rub'u demek olan dört sene ile humusu demek olan beşi dahi tenzil edince ömür ine ine sekiz seneye kadar iniyor. Ben Voltaire'in mübalağalı hesabına ve ömrü sıfıra kadar tenzil edişine kulak vermedim de sekiz sene kadar ömrü ömür-i sahih itibar ettim. İşte insan sekiz senelik bir ömür içinde bu kadar muvaffakiyâta mazhar olur bir nev' mahlûk görülüyor.

Eğer insan gayet besâletli bir şey olmuş olsa her suûbâta her müşkilâta her bela ve her felakete sabır ve tahammül ederek bunların cümlesini iktihâma çalışır bir hayvan olsa yine ne ise ne denilebiliyor idi. Hâlbuki kendisine bunlar dahi mefkût denilebilecek kadar azdır. Tabiat kendisine ağlamak denilir bir şey vermiştir ki azıcık başı sıkılacak olsa imdadına ancak ağlamak yetişir. Ve mahza onunla biraz ferah ve vüsat bulur.

Ağlamak nedir? Bela ve musibete ve felaket ve müşilâta galebe etmek için işe yarar bir şey midir? Ne gezer. Bütün bütün insanın pay-i sebatını kesreden bir haldir.

Ağlamaya ölümün davetçisi denilse hata edilmemiş olur. Çünkü insan ağlar ise ağlar ise daha ağlar ise nihayet dereceye kadar ağlar ise gözlerinin yaşıyla beraber her şeyi gözden çıkarıp gözü ölümden başka hiçbir şey görmez olur.

Ey canım! Öyle ise nedir bu insanoğlundaki kuvvet ki böyle dünya ve-mâfîhâyı tasallutu altına almıştır?

Bazı müddekikîn derler ki nutuk kuvvetiyle insanların birbirine meram anlatabilmesi bu kadar muvaffakiyetlerine sebep olmuştur. Bazıları der ki insanların cemiyetle iskâna olan mecburiyetleri bu sebebiyeti göstermiştir.

Ben Diyojen'in fikrine ittibâen bunların hepsini cerh ve iptal ederim. Evvela kimse inkâr edemez ki hayvanâtın ağlebi yekdiğerine ifade-i meram ediyorlar. Bir kuluçka tavuğun bir kumanda ile piliçlerini etrafına topladığını dikkat-i nazar ile muayene etmediniz mi? Karıncaların ne yolda ifade-i meram ettikleri bundan evvelki cüzümüzde beyan olunmuştu. O hayvanlar birbirine ifade-i meram ediyorlar da niçin hadlerinin kat kat haricinde olarak iş göremiyorlar.

Hâlbuki insanların birbirine ifade-i meramlarından da ben bir şey anlayamıyorum. İfade-i meramdan ittihat-ı efkâri lazım gelecek öyle değil mi? Çünkü ifade-i meramın başka bir şeye yaramayacağı derkâr. Öyle ise bir kerecik dikkat buyurunuz. Âlemde efkârı müttehit kaç kişi bulabilirsiniz?

İhtilaf-ı efkâr değil midir ki tarafeynden dörder beşer yüz bin kişinin kanını sel gibi akıtıp gider?

İhtilaf-ı efkâr değil midir ki bir cinsin bir nevi bulunan insanları kavânine tebeiyyet-i diyanet, milliyet, kavmiyet ve hatta sıhriyet cihetiyle bu kadar bin kere bin taksimâtla taksim eder. Efkâr müttehit olmuş olsa bunlara bu kadar ihtiyaç mı kalır idi?

Bakınız efkâr ne kadar mütehâlif ki bir memleket içinde bir insanın diğerinden emniyeti olmadığı cihetle onun etrafına dört duvar çevirmiş ve gök yüzünden dahi tehâfuz için bir tavan yapmıştır. Bu bir mesken ise kapısını niçin açık bırakmıyor?

İttifak ve ittihâd-ı efkârı değil nev-i beşer iki adam hakkında bile kabul edemem. Çünkü iki adamın ihtilaf-ı efkâr-ı seyyiesiyle birbirinin canına kast edinceye kadar vardığı hakkında misaller görüyorum.

Cemiyetle iskâna olan mecburiyet bahsine gelince bu da bütün bütün kabul olunabilecek bir şey değildir. Çünkü hayvanattan pek çokları cemiyetle iskân ediyorlar.

Bundan kat'-ı nazar cemiyetle iskâna olan mecburiyet insan için yalnız havâyic-i zaruriyyeden olan şeyleri yaptırıp öyle küre-i şemse kadar tevsî-i fikir etmeye mecburiyet göstermez. Cemiyetle iskân eden sair hayvanların halini görüyoruz ya? Hiç birisi hayvaniyete lüzumu olmayan şeyler ile itâb-ı fikir etmiyorlar.

Benim zannıma kalır ise insanın bu kadar muvaffâkiyâta mazhariyeti bir hasletinden ileri gelir ki o da rekabet istidadından ibarettir.

Gördüğüme kalır ise yalnız insandaki bu rekabet istidadıdır ki sair bilcümle havâs ve havâssine kumanda ederek cümlesini istediği gibi idare eder.

Bir müdekkik aramış taramış olsa insanda bulunan istidatların ağlebini ve belki de hemen cümlesini sair hayvanlarda ve ihtimal ki mea-ziyade bile bulabilir. Yalnız rekabet istidadıdır ki sairlerinde yoktur. Olsa bile yok denilecek kadar azdır.

İnsan tek başına kalacak olsa hiçbir vakitte Neptün Yıldızı'nın devir ve hareketini öğrenmek için mirsâd içinde gözlerinin bebeğini söndürmeye mecburiyet görmez idi. Mahzâ birisi, o yıldız hakkında velev ki yalan yanlış olsun biraz malumat vermiştir de diğerleri dahi "Vay o görmüş, ben neye görmeyim, vay o malumat almış ben neye almayım?" diye fenn-i heyeti bu dereceye götürmüşlerdir.

Hanenizde oturur iken kötü bir gecelik entariyle de oturabilirseniz dışarı çıkar iken suret-i mahsûsada bir kat elbise giymekten başka üzerinizi başınızı silip süpürmeye neden mecbur olursunuz. Şüphe yok ki nezafet rekabetinden.

Yemekte, içmekte, giyinmekte kuşanmakta, meskende, me'vâda, zî-kıymet eşyaya malikiyet hususunda, şanda, şerefte, şevkette, kuvvette hâsılı daha ziyade tafsili baş ağrısı vereceği üzere her hususta mecbur olduğumuz rekabettir ki bize birçok şeyler tedarikini ve hatta elimizde olanlardan daha alâsını gördükçe elimizdekileri bırakıp diğerlerini istihsâl etmeyi emir ediyor.

Rumeli'de, Balkan Dağları'nda bulunan bir hayvan hiçbir vakitte Hindistan'a gidip de arzu eylediği bir şeyi oradan celp etmez. Yalnız insandır ki Hindistan'da kendisinin malik olamadığı bir şey değil hatta malik olduğu şeyin daha alâsı oluğunu haber alsa bile denizler deryalar aşarak gider onu getirir.

Benî beşerin bunca muvaffakiyâtı hususunda rekabetin en büyük tesirâtı keşfiyât bahsinde meydana çıkar. Eğer dünyada rekabet olmamış olsa idi şimdi binip denizlerde, karalarda kendimizi çektirmekte olduğumuz kuvve-i buhariye meydana çıkmaz idi.

Bu kuvvet en evvel bir fikre tulû etmiş ve efkâr-ı saire "Bu keşifte aman ben bir kadem daha ileriye gitsem de şan ve şerefi kendi namıma kazansam." diye çalışa çalışa elyevm gördüğümüz hale kadar gelmiştir.

Hayvanatta bu hal yoktur demiş idik. Yoktur ya? Kelbin birisine iki ayağı üzerinde durmayı talim ederseniz, sonra diğer kelbler ona bakarak kendileri dahi iki ayak üzerinde durmaya çalışsalar â? Hayır. Fakat bir insan temennayı daha güzelce eder ise diğerleri ona bile rekabet göstererek derhal müsabakâta başlar.

Bir tek adamın üzerine silah çekmiş olsalar bâdî-i emirde havfinden sap sarı kesilir. Fakat bir kere şecaat rekabet ve müsabakâta çıkınca, keskin bıçağı insan evladı eliyle karşılar. Hele bir cemiyet diğer bir cemiyetle muharebeye çıkar ise artık gözünü esen rüzgârdan sakınan insanlar, ateşten bile esirgemez. Sebebi? Çünkü ortada rekabet var.

İşte insan kısmının muhabbeti ber minval-i muharrer tasvir ettiğimiz suretle gayet aşağı ve kendisi aciz miskin bir şey iken dünya ve-mâ-fîhâya bu suretle tasallutu bana kalırsa yalnız rekabet fikrinden ileri gelmektedir. Bundan başkası hep derece-i sanîyede kalır.

İntehâ

Velâdet[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

Ben doğmadan evvel hatta anamın rahmine girmeden ve hatta babamın sulbünde ispat-ı vücut etmeden bir koyunun böbreğinde, bin kadar buğday danesinde, iki tavuk yumurtasında ve bir bardakta su içinde imişim. Eğer bunlar bi'l-ictima ve bi't-tesadüf benim babamın midesine girmemiş ola idi, ben dünyaya gelmeyecek idim. Bi't-tesadüf babamın midesine girmiş de benim dünyaya gelmekliğime sebebiyet göstermiş.

Benim henüz bir şeyden haberim yok â? Meğer dünyada eşya birbirini terbiye ve ikmal eder ve bir şeyden birçok eşya tevellüt eyler imiş. Bir tabaka bakır levhanın içinde bir kadeh sirke tesadüf eder ise bakır sirkeyi veyahut ihtimal ki sirke bakırı ve en doğrusu ikisi de birbirini terbiye eder ve bir nev' semm tevlit eyler imiş.

İşte bu kanuna tatbikan yukarıda söylediğim bin dane buğdaydan mamul bir ekmeği ve iki yumurtayı ve bu böbreği babam yemiş ve üzerine bir bardak da su içmiş bunları midesine koymuş. Hâlbuki midenin bir takım kuvayı mahsusası bu ecza-yı terkip ve hallederek ba'dehu ondan kan, ilik, balgam, sümük, kulak kiri, gözyaşı ve sair birçok şeyler ayırıp çıkardığı esnada benim vücudumdan ibaret olan nutfeyi dahi çıkarmış.

Bu mide denilen imbik ne güzel bir imbik imiş!

Benim vücudumdan ibaret dediğim nutfe yalnız benim vücudumdan ibaret olduğunu dava etmiyorum. Onda daha ne kadar vücutlar olabilir ki en büyük muhasipler hesabından ve en büyük musavvirler tasavvurundan acizdir. Fakat ben yukarıda saydığım ecza içinde müteferrik ve perakende iken o beş on damla nutfe içine cem edilmişim.

Eğer bu beş on damla nutfe bi't-tesadüf anamın rahmine ve rahminde de onu terbiyeye müstait olan noktaya varmamış ola, idi ben yine dünyaya gelemeyecek idim. Zira şimdi tahmin ediyorum ki benim gibi daha nice nice vücut-

1 Metnin alındığı yer: *Dağarcık Dergisi*, İstanbul, 1288, s. 49-52. Çevrim yazı Ersin Yıldırım tarafından yapılmıştır.

İşte insan kısmının muhabbeti ber minval-i muharrer tasvir ettiğimiz suretle gayet aşağı ve kendisi aciz miskin bir şey iken dünya ve-mâ-fîhâya bu suretle tasallutu bana kalırsa yalnız rekabet fikrinden ileri gelmektedir. Bundan başkası hep derece-i sanîyede kalır.

İntehâ

Velâdet[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

Ben doğmadan evvel hatta anamın rahmine girmeden ve hatta babamın sulbünde ispat-ı vücut etmeden bir koyunun böbreğinde, bin kadar buğday danesinde, iki tavuk yumurtasında ve bir bardakta su içinde imişim. Eğer bunlar bi'l-ictima ve bi't-tesadüf benim babamın midesine girmemiş ola idi, ben dünyaya gelmeyecek idim. Bi't-tesadüf babamın midesine girmiş de benim dünyaya gelmekliğime sebebiyet göstermiş.

Benim henüz bir şeyden haberim yok â? Meğer dünyada eşya birbirini terbiye ve ikmal eder ve bir şeyden birçok eşya tevellüt eyler imiş. Bir tabaka bakır levhanın içinde bir kadeh sirke tesadüf eder ise bakır sirkeyi veyahut ihtimal ki sirke bakırı ve en doğrusu ikisi de birbirini terbiye eder ve bir nev' semm tevlit eyler imiş.

İşte bu kanuna tatbikan yukarıda söylediğim bin dane buğdaydan mamul bir ekmeği ve iki yumurtayı ve bu böbreği babam yemiş ve üzerine bir bardak da su içmiş bunları midesine koymuş. Hâlbuki midenin bir takım kuva-yı mahsusası bu ecza-yı terkip ve hallederek ba'dehu ondan kan, ilik, balgam, sümük, kulak kiri, gözyaşı ve sair birçok şeyler ayırıp çıkardığı esnada benim vücudumdan ibaret olan nutfeyi dahi çıkarmış.

Bu mide denilen imbik ne güzel bir imbik imiş!

Benim vücudumdan ibaret dediğim nutfe yalnız benim vücudumdan ibaret olduğunu dava etmiyorum. Onda daha ne kadar vücutlar olabilir ki en büyük muhasipler hesabından ve en büyük musavvirler tasavvurundan acizdir. Fakat ben yukarıda saydığım ecza içinde müteferrik ve perakende iken o beş on damla nutfe içine cem edilmişim.

Eğer bu beş on damla nutfe bi't-tesadüf anamın rahmine ve rahminde de onu terbiyeye müstait olan noktaya varmamış ola, idi ben yine dünyaya gelemeyecek idim. Zira şimdi tahmin ediyorum ki benim gibi daha nice nice vücut-

1 Metnin alındığı yer: *Dağarcık Dergisi*, İstanbul, 1288, s. 49-52. Çevrim yazı Ersin Yıldırım tarafından yapılmıştır.

lar evvelce müteferrik ve perakende münkasim oldukları eczadan mide imbiği vasıtasıyla takdir olunan nutfe içinde cem edilmiş de sonra zayi olup gitmiş ve bu suretle dünyasını değil daha anasının rahmini bile görmeden vefat etmiştir.

Siz taaccüp etmeyiniz. Bu tesadüf denilen şey yok mu? Bunun pek büyük bir tesiri, pek büyük bir dahli vardır. Hatta bu tesadüf bazı kere öyle şeylere sebep olur ki insan şaşar da kalır. Mesela yukarıda sayıldığı gibi bazı ecza içinde müteferrik ve münkasim bulunan ve ta bilemem ne zamandan beri karnen ba'de kurûn kesb etmekte olduğu istidat kendisinin insan olarak doğmasını iktiza ettiren bir vücud-i mücerret –bi't-tesadüf- bir merkebin midesine düşerek ve son terbiyeyi orada görerek, biçare merkep olduğu halde dünyaya gelir.

-Fakat yahu bu merkebe dikkat edilecek olsa öyle tam taslak eşek oğlu eşek olmadığı görülür.-

Tesadüfün bila-ihtiyar yaptığı işlere nihayet mi olur? Bir insan-ı kâmil olacak vücudu merkep ettiği gibi, bir de bakarsın ki istidadı taş taşımaktan başka bir şeyden ibaret olmayan bir eşeği dahi tutar insan midesinde terbiye ederek insandır diye kaba koyuverir.

-Fakat birader bu herife dikkat edilecek olsa eşekliğin üstünden başından aktığı yine görülür. Hatta bunlardan bazılarının sırtına semeri vurarak yine eşek gibi yük taşıtırlar.-

Galiba sözü uzattık. Fakat zarar yok. Hep bahsimiz veladet hususundadır. Biz sözü nerede bırakmış idik? "Eğer validemin rahminde onu terbiye edecek olan noktaya tesadüf etmemiş olsa idi ben dünyaya gelemeyecek idim." demiş idik. Öyle ise yine oradan başlayalım.

Nasılsa bu nutfe validemin rahminde onu terbiye etmeye müstait olan noktaya tesadüf etmiş ve terbiye olmaya başlamış.

Ne benim nutfe içinde mevcut olduğumdan pederimin ve ne de içinde benim mevcut olduğum nutfenin ta rahmine ve rahminden de onu terbiyeye müstait olan noktaya isabet ettiğinden validemin haberi yok â? Bereket versin tesadüfe ki hep bu işleri görüvermiş. Anam ile babam benim vücudumdan o kadar bî-haber idiler ki hatta ben rahimde dokuz ay oturduğum halde hâlâ benim ben olduğumu bilmezler idi.

Ne ise artık şimdi valide ve pederle kavga edecek değiliz â? Biz hikâyemize bakalım.

Efendim o rahim içinde kulunuzdan ibaret olan nutfe terbiye edilmeye başlamış. Hem de nasıl terbiye edilmiş bilir misiniz? Toprağa zer' edilen bir tohum nasıl terbiye görür ise işte öyle. Yani kendi başına terbiye edilmemiş. Zemin ta hararet-i merkeziye ve yer altında mevcut meâdin-i mütenevvia ile ta gökyüzündeki güneşin hararetinden ve yine gökyüzünden nüzul eden yağmurlardan vesaireden vesaireden cem' ve hülasa ettiği kuvve-i nâbiteyi mez-

rû olan tohumun içine sokarak ol vecihle büyüttüğü gibi benim vücudumdan ibaret olan nutfe dahi validemin nice nice kuvâ-yı vücudundan hulasa edilen bir kuvve-i mürebbiye tarafından terbiye edilmiştir.

Bu nutfe kabarıp kabarıp, şişip şişip bir dalak haline girdikten ve bir aralık dahi bi-aynihi henüz içinde piliç kemalini bulmamış olan bir yumurtayı kırdığınız zaman zuhur eden yarım yamalak piliç gibi, eksik noksan bir halde kaldıktan sonra artık vücudum kemale gelmiş ve her âzâm kendisine mahsus olan memuriyetleri ifaya başlayınca bunların hareket-i umumiyesiyle vücudumda kanın cereyanı benim için *ruh* olmuştur.

Benim hâlâ halimden haberim yok. Değil bu zaman hatta rahimden çıkmışım dünyaya gelmişim, ağlarmışım, gülermişim de yine haberim yok.

İşte veladet bundan ibaret bir şey.

Bundan mı ibaret?

Yok yok! Veladetin içine daha nice bin muhâkemât girecek. Ben o muhâkemâtın ancak bir fihristi olmak için bu kadar söyledim. Yoksa veladet bu kadar değil daha uzun. Hem de pek çok uzun.

Ben söze yalnız pederimin midesine girdiğim zamandan bed' ile hikâye-i hal etmiş idim. Fakat bundan daha pek çok zaman evvel dünyaya gelmiş idim. Pek çok evvel pek çok evvel. Bilir misiniz ne zaman? Daha evveli de var ama haydi o kadar da uzağa gitmeyelim de biraz beri tarafından başlayalım.

Merkez-i arz hazırlanmış bir lağım gibi bir halde bulunup da küre-i şems eşia'-i harâretiyle fitili verdiği gün yok mu? İşte o gün ben dahi doğmuş idim.

Aman karındaş sergüzeştim ne sergüzeşttir? Pek garip! Pek acîb!

Nice seneler hararet-i merkeziye içinde kaynadım. Sonra birçok madenler içinde buhara munkalip olarak uçtum. Tekâsüf ettim. Tehaccür ettim. Kürenin bu tabaka-i ûlasını teşkil eden her zerre içinde benim vücudum var idi. Vücudumun her zerre içinde olan kısmını toplaya toplaya başıma haller geldi. Toprak oldum, nebâtât haline girdim. Çiçek oldum açıldım. Haşerat haline girdim münteşir oldum. Her tabakada o kadar hallere girdim ki tarif değil isimlerini saymış olsam kâmûs kadar bir kitap olur. Nihayet dördüncü tabakada dahi nice yüz bin inkılâplar gördükten sonra aksâmımı toplaya toplaya bin buğday danesi ve bir böbrek ve iki yumurta ve bir bardak su içinde hapsedilebilecek kadar toplayabilmiş idim. Nasılsa kısmet bu zaman dünyaya gelmek imiş. Eğer o zaman buğdayların yarısını ve yahut yumurtanın birisini babam olacak zattan başka birisi yemiş ola idi iş yine yaman idi. Bakalım bundan sonra daha ne olacağız.

Duvardan Bir Sada[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

-İkinci nüshada münderic "Veladet" bendine zeyl-

Dağarcığın ikinci numaralı nüshasında münderic "Veladet" bendini kaleme alıp da nihayetinde "Bakalım bundan sonra ne olacağız!" fıkrasını yazdığım zaman elimden kalemi bırakmış ve bundan sonra ne olacağım hakkındaki mütalaa-i hissiyâtımı bir takım havâricle iştigalden men' ve kâffe-i hissiyâtımı bir nokta üzerinde cem' ederek beni derin derin düşündürmeye başlamıştı.

Düşündükçe havâricten alakamı kestim. Kestikçe daha ziyade düşünmeye başladım. Nihayet uyuşmuşum veyahut kendimden geçer gibi bir hale gelmişim. Derken kulaklarım garip bir sada duymaya başladı.

Sadaya kulak kabarttım ve bu halde benim için ne kadar dikkat edebilmek mümkün ise ettim. Ancak bu sesin duvar içinden başka bir yerden geldiğine dair hiçbir fikir hâsıl edemedim.

Evet! Ses duvardan geliyormuş ya. Çünkü benim bu hayretim üzerine sadanın sahibi bana kendini açıktan açığa bildirdi. Dedi ki:

Korkma! Taaccüp etme! Ben yanındaki duvar içinde bir tuğlayım. Yazdığın bend-i mahsûsun nihayetinde "Bakalım bundan sonra ne olacağız!" dedin ve bu söz üzerine düşünmeye başladın da sana ol babta olan malumatımı îtâ etmeyi kurdum.

Veladet hususunda verdiğin malumat pek doğrudur. Ben dahi bi- aynihi senin gibi doğmuş idim. Yani vücudum merkez-i arzda yatmakta ve kaynamakta bulunan madeniyât içinde nice bin sene kaynadıktan ve ba'de buhara munkalip ve mütekâsif ve müncemid olduktan sonra tabakât-ı arzın her birisinde ve nice bin ecsâm içinde müteferrik ve perişan kalmak ve nihayet validemin rahmine düşen bir miktar nutfenin içinde cem olmuştu. Hasılı tıpkı senin gibi ben dahi bu dünyada ispat-ı vücutla tamam kırk beş sene yaşadım. Sanatım hükümet memuriyeti idi.

---

1 Metnin alındığı yer: *Dağarcık Dergisi*, İstanbul, 1288, s. 99-105. Çevrim yazı Fatma Yıldız tarafından yapılmıştır.

Nihayet bir ciğer afetine müptela olarak hastalandım ve hastalığın birçok ıstırabını çektikten sonra bir gün kuvâma dahi bir durgunluk gelmeye başladığını duydum. Çoluğumun çocuğumun yanı başımda söyledikleri gayet uzaktan gelen sada gibi işitir ve hükümlerini pek güçlükle muhakeme edebilir idim. Meşhûdât-ı vakıa dahi nazarımdan uzaklaştıkça uzaklaşır ve yanı başımda duran şeyler gözlerimde birkaç bin arşın yerden görünüyor gibi görünüyordu. Garibi neresi? Gözlerimin kuvveti ve kalbimin hissi ve beynimin muhakemesi dahi azalmış olduğuna mı mebnidir nedir gördüğüm şeylerden evvelki gibi lezzet alamaz idim. Her kuvâm güya bu âlemden bıkmış ve usanmıştı. Nutuk ve tekellümü teshil eden damarlara kuvvet veren kan dahi bir aralık uyuşmaya yüz tuttuğundan dilim tekellümden izhar-ı acz eder oldu.

Elhasıl eşya nazarımdan tebâüd ede ede ve sesler uzaklaşa uzaklaşa nihayet iz'anıma dahi halel geldi. Hele bir an oldu ki kendimi zifiri karanlık bir gecenin zulumâtından daha muzlim bir âlemde tek ve tenha olarak buldum. "Nerdeyim", diye yoklandım. Nerede olduğumu anlayamadım. Ancak evvelki âlem-i hayatı gayb etmiş olduğumu, o âlemden hiçbir nam ve nişan görememekle anladım.

Sen dünya dedikleri âleme gelinceye kadar seyir ve seyahat ettiğin âlemleri, kendin o âlemde iken muvazene edemeyip şimdi dünyada iken geriye bir nazarla muvazene ettiğin gibi, ben dahi dünyadan çıkıp da bu duvara girinceye kadar gördüğüm şeyleri burada muvazene etmekteyim.

İmdi burada ve şimdi bi'l-mülahaza bulmaktayım ki ber minval-i mezkûr âlem-i zulumâta girdiğim zaman dünyada gelir bana "Vefat etti" demişler yani canım çıkmış olduğunu hüküm etmişlerdir.

Hâlbuki benim canım çıkmamış idi, mahza bina-yı vücudum içinde tanzim edilmiş olan hayat makinesinin harekâtına sekte gelerek hayatımın mevcut olduğu hakkında bir eser gösterememekte idi. Yoksa ben canımın hâlâ vücudum içinde olduğunu bilir idim. Şimdi burada keşfetmekteyim ki dünyada hayat yalnız zî-ruh olanlara mahsus değil imiş. Ecsâm-ı nâmiyeye dahi mahsus değil. Her cisimde hayat var imiş. Taşta da var toprakta da. Ben hayata "vücut" manası veriyorum. Bu hale göre memâta dahi "âdem" manasını vermekteyim. Hâlbuki aradım aradım âlemde ma'dûm olabilecek bir şey bulamadım. Bir katre mayi', bir zerre cism-i sulbî bile ma'dûm olamıyor.

Bundan sonra şuna dikkat ettim ki bir vücut hiçbir vakitte başlı başına kaim olamıyor. Hatta sen şu halde insansın â? Fakat vücudun yalnız kendinden ibaret değil. Sen o koca vücut içinde bir nokta mesabesindesin ki o nokta her anda vücudunun her tarafında bulunuyor ve benaberin cümle vücudunu istiâb etmiş sayılıyor. Yoksa etin başka bir vücut, kemiklerin başka bir vücut. Kanın bir vücut. Hatta her biri başka bir vücut olan bu vücutların dahi her biri başka başka vücutlardan mürekkep. Vakıa ihtimal ki sen şimdi kanın içinde demir de-

nilen diğer bir vücut olmasına hiçbir münasebet veremezsin. Fakat tahlil et de bak. Hâsılı sen hararet-i merkeziyyeden ayrılıp da ta dünya yüzüne ve böyle adam şeklinde çıkıncaya kadar vücudunu bin vücut içinde bulmuş olduğunu itiraf ediyorsun ya! Yukarıda verdiğim malumattan dahi anlamış olacağına göre, senin vücudunun böyle bin vücut içine girmesi abes değildir. Sen mahza o vücutları ikmal ve itmam etmek için girdin. Nasıl ki şimdi şu halde yani insan şeklindesin vücudunun içinde daha nice yüz bin vücut var ki senin vücudunu ikmal ve itmam için girmişlerdir. Mesela şimdi senin vücudunun içinde bir kaplan vardır desem inkâr eder misin? Edemezsin ya! Zira vücudunu bir kaplan yiyecek olsa da ondan sulbünde bir meni hâsıl ve o da dişi kaplanın rahmine vasıl olsa ortaya bir kaplan çıkarabiliyor. Sen o kadar ahmak mısın ki böyle rütbe-i bedahette bulunan bir hakikati kabul edemeyesin.

Mea-hezâ, sen ister isen kabul etme. Fakat ben mecburum. Çünkü keyfiyeti re'ye'l-ayn gördüm ve ilme'l-yakin öğrendim. Sergüzeştimi dikkatle dinler isen sen de anlarsın.

Yukarıda tarif ettiğim âlem-i zulümâta girdiğim zaman vücudum hall edilmeye başladı. Güya dest-i kudret gelmiş de vücudumu bir hamur teknesine koyarak hamur yoğurur gibi yoğurmakta imiş. Yoğruldum yoğruldum. Bir de iş bittikten sonra bakayım ki yarım kîh kadar toprak kesilmişim.

Şimdi sen de biliyorsun ki bu toprak benim vücudumdan ibarettir. Fakat ben yalnız benim vücudumdan ibarettir demiyorum. Ben diyorum ki bu toprak içinde benim vücudum ile beraber nice yüz bin vücutlar dahi bunu ikmal ve itmam etmiştir. Ancak bunlar yalnız ben insan olduğum halde insanlık vücudunu itmam ve ikmale memur olduklarından insanlıktan çıkınca artık o memuriyetleri hitam bulmuş ve diğer vücutları itmama muntezir bulunmuş olduklarını anladım.

Fakat ben sana ne demiş idim? Âlemde basit yani yek başına hiçbir vücut yoktur, her vücut mürekkep yani nice vücutların ikmal ve itmamıyla mükemmel mütemmimdir demiş idim.

Benaberin benim vücudumdan ayrılıp diğer vücutları itmam edecek olan aksâma muavin olmak üzere mâru'z-zikr yarım kîh kadar toprağa daha birtakım vücutlar karışmaya başladı. Bu vücutlar ya hararet-i zemin ile yerin dibinden ve etraf ve eknâfdan çıkar gelir veyahut hararet-i şems ve tesir-i bârânla gökten iner idi. Hâsılı her tarafımdan nice bin vücutlar vücuduma girerek benden ayrılıp çıkanları tekmil ve teşkile himmet ederler idi.

Ya Midhat! Ey gafil!! Benden ne vücutlar çıktı bilir misin? Ne çiçekler! Ne meyveler! Ne otlar! Hem de bunların her biri vücudumdan ayrılır iken, bana resm-i vedaî icra ettikleri zaman "Biz gidip daha ne kadar vücutları teşkil edeceğiz! Benaberin hüsn-i muvaffakiyetimize dua etmelisiniz." derler de giderler idi.

Sana tuhaf bir şey söyleyeyim mi? O kadar tuhaf ki adeta gülersin. Ben tuğla olup da şu duvara konulacağım zaman beni vaz' etmiş olan dülgerin dahi benden ayrılarak çıkmış ve bir şalgam teşkil etmiş olan bir cüzden hâsıl olma bir çocuk olduğunu zannedebilirim. Zira arkadaşlarına der idi ki babası şalgamı pek sever imiş. Mevsimi gelince şalgamdan başka hiçbir şey yemez imiş. Ve tamam benim medfûn olduğum yerde dahi babasının bir şalgam tarlası var imiş.

Netice-i kelam. O âlem-i zülumâtta pek çok seneler kaldıktan ve vücudumdan bi'l-ifrâz daha nice pek vücutlar teşkil ettikten sonra bir gün birçok hem civarımla beni kazdılar ve içimize "su" denilir bir vücut daha ilave ettiler. Yoğurdular yoğurdular. Ba'de ateşe koyup yakarak vücudumuz içinde bulunan bazı ecnebi vücutları bu suretle çıkardıktan sonra beni tuğla haline koyup bu duvara vaz' ettiler.

Ben bu esrarı şimdiye kadar kimseye açmadım. Çünkü şu odaya girenlerden hiçbir ferdi görmedim ki bir kere başını önüne eğsin de nereden gelmiş nereye gidiyor? Kendi mahiyeti nedir? Dünyada bulunan ecsâm-ı saire ile alaka ve irtibatı neden ibarettir? Buralarını düşünsün. Yalnız seni acâyib ve garâyib-i fenniyeye meraklı bir adam görüp hususuyla şimdiye kadar görmüş geçirmiş olduğun âlemleri mülahaza eder bulduğum için sırrımı sana açtım. Bir vücudun bin vücuttan mürekkep olduğunu ve bir vücudun bin vücudu itmam ve ikmal ettiğini kim düşünür ki ben dahi sergüzeşt-i ahvalimi hikâye ettim. Hâlâ en büyük kimyagerlerimiz bile bazı vücutları basittir diye hüküm ediyorlar. Hâlbuki kendileri cahil olduklarından o vücut içinde daha kaç vücut olduğunu keşif edememiş bulundukları cihetle bu hükmü veriyorlar. Nasıl ki bazı erbab-ı hey'et dahi küre-i şemsin medarı yoktur yalnız mihveri üzerinde hareket ediyor diye hüküm etmektedirler.

İmdi bunda sonra ne olacağım diye nafile düşünme. Sen de ancak benim gibi olacaksın. Ve benim gibi olacağına bugün inanmaz isen benim gibi olduğun zaman mutlaka inanacaksın.

Bir Mülahaza-i Diniyye

Duvardan işittiğim şu sada üzerine bir kere tüylerim ürperdi. Bila-ihtiyar vücuduma bir ra'şe arız oldu. Ölüm canlanmış da benimle müşâfehe ediyor zannettim.

Mea-hazâ böyle heyuladan korkacak kadar da çocuk değilim. Derhal aklımı başıma topladım. Olanca şuurumla hemen mülahazaya başladım.

Mülahazamın mukaddemâtı bana ol kadar hüzün verdi ki adeta ağlayacağım geldi. Nasıl gelmesin? Baktım ki fikrimin intikâlât ve inkılâbât-ı serîası adeta beni tenasühe davet ediyor.

Ne demek? Tenasüh mü? Ben dava-yı İslamiyetle mütelezziz oluyorum. Kuran-ı Azimü'ş-şânın telkin ettiği akayidi her akidenin bin kat fevkinde bir derece-i aliyede buluyorum. Felsefeyi hüküm-i Kur'an'da gördüğüm uluvv-i efkâra nispetle esfelü's-sâfilin nispetinde görüyorum.

Fikrimi teayyüb etmeyiniz. Fikir kayda habse gelir bir şey değildir. Hürr-i mutlaktır. Fikrim hükm-i celil-i Kur'an'a tatbik edemediği fünûnu "yalandır" diye kesip atmaya hazır. Hatta "Kâinat" mukaddimesini dahi bu hisle yazdım. Ancak şimdiye kadar hangi fenni tatbik ettim ise Kur'an'ı ona mugayir ve muhalif bulmadım. İmdi ben bu dava ile ve bahusus "âkil ve medeni olanları hüküm-i Kur'an'a davet etmeli" gibi hamiyet-i İslamiyenin icbar eylediği bir hülya ile beraber kendimi mezheb-i tenasühe mi kaptıracağım.

Fikrimle şu mücadele arasında iken, o kadar hiddet ettim ki gözlerimden yaş geldi. Kanıma târi olan hararetten midir nedir yüzümden dumanlar çıkmakta olduğunu görür idim.

Efendim insan bir kere hiddet ettiği zaman mülahaza ve mütalaaya da vakti kalmıyor. Mülahaza ve mütalaa itidal istiyor.

Nasılsa bir aralık bu lüzumu hissedebildim. Yavaş yavaş kesb-i itidal ederek soğukkanlı düşünmeye başladım.

....

Heyhat! Ben nerede imişim hakikat nerede! Meğer fikrim intikâlâtıyla beni hakikatten başka bir tarafa çekmemekte imiş. Meğer benim Kuran-ı Azimü'ş-şan hakkındaki tetkikâtım dahi pek nâkıs imiş. Meğer ekmel-i kelam ve ehakk-ı ahkâm olan Kitab-ı Kerim muhtelifu'd-deracât olan her fikrin ihata edilebileceği manaları her aklın kabul edebileceği hükümleri bir söz ile vermekte imiş. Bakınız meseleyi muhakeme edeyim de siz de anlarsınız.

Evvela "Dağarcık"ımızın ikinci numarasında münderic "Veladet" bendini ele alalım.

Biz o bendde ne demiş idik? "Ben anamın rahmine düşmezden daha nice bin sene mukaddem yaratılmış idim" demiş idik.

Yalan söylememişiz. Bize, "Ben sizin rabbiniz değil miyim" suali varit olup da bizim dahi "Belâ, sen bizim rabbimizsin" [Araf/7: 172] cevab-ı tasdikini verdiğimiz zaman biz doğmazdan kaç sene mukaddem olduğunu tayin edebilecek muhasip kimdir? Demek oluyor ki fen bu bapta, hüküm-i Kur'an'dan hariç bir şey söylemiyor.

Bir de "Ben ta merkez-i arzdan sath-ı küreye çıkıncaya kadar nice bin inkılâbâta düçar oldum" demiş idik. Kur'an dahi hilkatimiz topraktan olduğunu haber veriyor. Zaten dünyada hilkati topraktan yani zeminden yani şu küre-i arzın eczâsından göze en evvel görülen cüzî yâdla küre-i arzdan olmayan hangi vücut vardır?

Mezkur "Veladet" bendinin nihayetinde meselenin asıl ruhu ve işbu "Duvardan Bir Sada" bendinin tahrîrine sebep müstakil olarak "Bakalım bundan sonra ne olacağız!..'' demiş idik. Efkâr-ı felsefenin bu hüküm-i Kur'an'a nasıl muhalefeti olabilir ki bize, "Biz sizi abes olarak halk etmedik" [Enbiya: 16; Mu'minûn: 115] diye bin yerinde şimdiki hayatımızdan sonra daha neler olacağımıza dair vaatler veriyor.

Gelelim duvardan işittiğim sada bahsine. Sada bana, Kuran-ı Kerim'in "Her şey aslına rucû eder." hüküm-i celilinden başka hiçbir şey söylemedi. "Veladet" bendinde gösterildiği üzere vücudum nice bin eczâdan hülasa edildikten sonra sedanın dediği vecihle yine nice bin vücutlara rücu edecek imiş.

Sada hayat denilen şeyin ebedi ve câvidâni olduğunu ve bugün hayy görülen şeyler meyt haline girdikten sonra ondan daha nice haylar çıktığını haber verdi. İmdi hayatın ebedi ve câvidâni olduğu Kuran-ı Kerim'in hemen her sahifesiyle müstedlel olup "Meyitten hayy çıkarılır; hayyden meyt" [Rûm/30: 19] hüküm-i celili dahi sadanın esas efkârı üzerine bir burhan olamaz mı?

Yoktur! Yoktur! Cüstücû-yı hakikatte daima kendime delil ittihaz etmekte olduğum Kitab-ı Akdeste felsefenin ta'n edileceği bir harf yoktur. Nasıl olabilir ki felasifenin felsefesi henüz hüküm-i Kur'an payesine varamamış olduğu gibi varmak dahi ihtimalin haricindedir diyebilirim.

Gerek "Veladet" ve gerek "Duvardan Bir Sada" bendlerinde efkâr-ı felsefenin ilişebileceği bir cihet kalıp o da "ahiret" meselesidir. Ancak Kuran-ı Kerim herkese anlayabileceği rütbede söz söylediğini haber verip bu sözle ariflerin istedikleri manaları dahi söylemekte olduğu cihetle eğer Müslüman bir filozofu ahiret ne demek olduğunu sarahaten şerh edecek olsa tabîiyûn-ı felasife o hakikati dahi görüp hayrette kalacaklarını iddia edebilirim. (Şimdilik bu iki bendde ol babta hiçbir fikir yoktur.)

İşte şu mülahazât üzerine bakalım ki fikrimin beni sevk eylediği cihet tenasüh değildir. Zira erbab-ı tenasüh ekseriya yalnız ruhtan bahsedip şimdi en küçük haşerâtta gördüğümüz ruhlar hep insan ruhu olduğunu dermeyan ederler. Hatta Fisagor dünyaya geldiği zamandan evvel bir zamanda yine gelmiş olduğunu iddia etmiştir.

Ancak duvardan işittiğim sada bu fikrin aksini hükmediyor. Sadanın bahsettiği şey ruha dair değildir. Yalnız maddiyattan ibarettir.

Bir de sadanın verdiği hükme göre insanın tekrar insan şekline girebilmesi muhal derecesinde müşkil ve belki de muhaldir. Zira vücut insanı teşkil eden bunca ecsâm bir daha nasıl ittifak ederek bir insan vücudu daha teşkil edebilirler. Edebilmeleri velev ki farz olunsun. O ikinci vücuttaki beyin evvelki beyin olmadığına ve âzâ evvelki vücudun âzâsı bulunmadığına mebni insan evvelki hayatı "var ise" onu mümkün değil tahattur edemez.

Sada esas bahsini küre-i arz üzerinde bulunan ecsâm-ı havaiye ve mayia ve sulbiyenin bir zerresi bile gayb olmadığı hakkında fennen mevzu olan kanun üzerine bina ediyor.

Öyle ise demek oluyor ki "ben dünyaya nasıl gelmiş isem yine öyle gideceğim". Yani vücudum nasıl ki nice bin ecsâmdan toplana toplana teşekkül etmiş ise yine öyle nice bin ecsâma inkısâm ede ede müteferrik olacak, benaberin "bakalım bundan sonra ne olacağız" diye düşünmemeliyim. Kendimi kâinatın inkılâbâtı içine salıvererek yan gelip safama bakmalıyım.

(İntehâ)

Dünyada İnsanın Zuhuru[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

Dağarcık'ımızın iki numaralı nüshasında "İnsan" ser-levhasıyla münderic olan bir bend-i mahsus benî beşerin ta'dâd ve tarife sığmaz hâl-i acz ve meskenetiyle beraber dünya yüzünde göstermiş olduğu bunca me'ser-i kudret ve muvaffakıyeti hakkında kâriîn-i kirâm hazerâtına bir fikr-i mahsûs vermişti.

Haddizatında bu kadar acîb bu kadar garib olan bir hayvan bizim mensup olduğumuz sınıf olmayıp da başka bir nev' olmuş olsa bile o havyan hakkında mükemmel bir yolda ahz-ı malumat etmeğe merakımızın bizi icbâr edeceği der-kârdır. Nasıl ki ahvâlinde bir rütbeye kadar garâbet görmekte olduğumuz karıncalar, güvercinler, arılar vesaire gibi hayvânâtın bile garâbet halleri ol babda mükemmelen ahz-ı malumata bizi icbâr ediyor. İnsan ise yine bizlerden ibaret bir nev' hayvan olduğundan, bu nev'in dünya yüzünde nasıl türemiş olduğunu elbette merak ederiz.

Küre-i arzın üzerinde nev'-i beşerin sûret-i intişârı gerek diyânet ve gerek fünûn nazarında en ziyade ehemmiyet almış bir şey olduğundan bu babda, hem ulemâ-yı dîniyye ve hem hükemâ-yı tabîiyye pek çok rivayetlerde bulunmuşlardır.

Kâinat ser-levhasıyla yazmakta olduğumuz kütübhâne-i tarihin mukaddimesi makamında olarak neşr eylediğimiz bir küçük ciltte, gerek hilkat-i âlem ve gerek intişâr-ı benî âdem hakkında ulemâ-yı dîniyye ile hükemâ-yı tabîiyyenin yekdiğerini tahtıe eden rivayetleri bi'l-muhakeme hakikatte ikisinin dahi bir rey ve fikirde bulunmakta olduklarını gösterdiğimizden burada zikrolunan iki fırkanın efkâr ve râyetlerini bi-tekrar müvâzene etmeye mecbur değiliz. Burada benî beşerin dünya yüzünde zuhuruna dair akla yakîn yani fennen verilen malumatı pürüzünden aklayarak bir ecmel yapabiliyor isek kendimizi muvaffak addederiz.

Müdekkıkîn-i hükemâ ebnâ-yı beşeri vücûdunun rengine veya saçlarının hâline veyahut çehre ve simalarına bakarak bunlardan bazıları benî beşeri iki

1 Metnin alındığı yer: *Dağarcık Dergisi*, İstanbul, 1288, s. 109-117. Çevrim yazı Ersin Yıldırım tarafından yapılmıştır.

ve bazıları on ve kimisi on iki ve bir takımı on beş ve bazısı dahi yirmi üç sınıfa kadar taksim etmişler ise de bunlar şu taksimâtı birçok itirazlardan kurtaramamışlardır.

Çünkü bunlardan taksimâtı en küçük ve en az bir surette icra edenler elbette diğerlerinden yani daha büyük ve daha müteaddid icra edenlerden daha çok dikkatte ve daha etraflı mutalaâtta bulunmuş olduklarından bunlar diğerlerini tahtıe için "memleketlerin havasında vücûd-ı beşerin rengince pek çok tağayyürât hususunda bir büyük tesir vardır. Mesela Avrupa'dan Hind'e giden bir adamın Hind'de müddet-i ikâmetine göre cildine bir kalınlık ve rengine bir siyahlık ârız olduğu görülmektedir. Benî beşerin ise evâilde pek çok muhâceret ettiği tarih nazarında berâhîn-i kâtı'a ile müsbet bulunduğundan zaten bir familyaya mensup olan insanların tebdîl-i iklim ettikçe şekil ve simaları dahi tebeddül etmiş olacağı kabul olunur. Benâberîn el-yevm bazı müdekkiklerin yirmi üç sınıfa kadar taksim kabul ettirmekte oldukları insanların mine'l-ezel sahîhan yirmi üç familyaya munkasim bulunduklarını kabul ve teslim etmek âdeten müşkildir" derler.

Hükemâ-yı mûmâ-ileyhin benî beşer için tayin etmekte oldukları işbu sınıflar hakkında söyleyecek sözlerimiz olsa bile bunu şimdi söylemeye lüzum görmeyiz. Çünkü o halde meselenin mebdeini bırakıp da müntehâsından başlamış oluruz. Bir kere benî beşerin zuhurunu görmeli de ondan sonra sunûfunu arayacak isek aramalıyız. Şimdiki halde hükemânın insanları ikiden yirmi üç sınıfa kadar ayırmış olduklarını görmekliğimiz ise küre-i arz üzerinde bulunan her ferdi başlı başına bir ferd zannetmeyerek bunun asıl ve esas ittihâz olunan bir ırka mensup olduğunu görmek ve güya dünyadaki insanlar bunca milyonlara munkasim olmayıp nihayet nihayet yirmi üç kişiden ibaret olduğunu öğrenmek maksadına mübtenidir. Çünkü zuhur ve intişar beşer hususunda verilecek malumatı hüsn-i telakki etmek bu suretle teshîl edecektir.

Yalnız bugünkü gün değil pek çok zamandan beri insanın hayvâniyet hususunda sair hayvanlardan hiçbir farkı olmadığı müttefakun-aleyh olup şimdiki hal-i terakkisi bunları hiçbir vecihle hayvâniyetten kurtaramamaktadır. Ancak insanlar kâbil-i terakki bir hayvan olduklarına ve terakki ise elbette en azdan ve hatta hiç yoktan başlayacağına mebni bunların terakkiyâtını bir nisbet-i ma'lûmede azalta azalta bir zamana kadar gider isek insanların terakkiden bütün bütün mahrum ve adeta behâyimden madûd oldukları bir zamana kadar varabilmek imkan dâhilindedir.

Ancak şurasını kayd edelim ki insanlar için şu tasavvur ettiğimiz müntehâyı ricat ve tedennî ki adeta hiçe kadar varmaktadır. Bunların şu hal-i tarihte görülmekte olduğu vecihle bir vakit dağlarda ve ormanlarda ve fakat yine familyalardan ibaret cemiyetler içinde yaşadıkları zamanki halleri olmayıp ondan daha pek çok evvelki halleridir. O kadar evvelki halleri ki hatta ber minvâl-i

muharrer ormanlarda ve mağaralarda ikamet eden ve insan denilen hayvanlar bizim tasavvur ettiğimiz hayvanlara göre adeta mütemeddin insan addolunabiliyor. Bizim, insanları behâyimden addettiğimiz zaman o zamandır ki insanlar sahîhan behâyimden ma'dûd idi.

Şimdi buna mukabil el-hâletu-hâzihi gerek Asya ve gerek Afrika'nın bazı mahallerinde "orangutan" yani *nesnâs* denilir bir nev' hayvanlar görülüyor ki fenn-i teşrîhce insana müşâbehet-i tâmmesi vardır. Hatta yalnız zâviye-i vechi hâdde olması yani daha kapalı bulunmasıyla alt ve üst çenelerinin daha uzun ve çekik ve ellerinin daha uzun ve ayak gibi isti'mâle ve ayaklarının dahi el gibi istihdâma isti'dâdı olmasından başka insandan hiçbir farkı yoktur. Binâyı vücûdunu teşkil eden kemiklerin şekil ve adedleri insanınkine tamamıyla müşâbih ve müsâvi olduğundan ilm-i teşrîh ile uzun uzadıya iştigal olmayanlar nesnâs kadîdîni görmüş olsalar adeta insan kadîdî diye hüküm ederler.

İmdi nesnâsın terkibce insana müşâbeheti ve hususuyla pek çok ameliyâta isti'dâdı üzerine müdekkikîn-i hükemâ hemân müttefiken insanın aslı nesnâs olduğunu hüküm etmişlerdir ki keşfiyât-ı fünûn üzerine pek çok şeyler kaleme alan De Baye nam muharrir esas meseleyi tabîiyyûn-i hükemâdan meşhur Lamarck'ın efkârı üzerine bina ederek bu babda ber-vech-i âtî tasvîr-i efkâr eylemiştir.

"İnsan ile nesnâs arasında bedâheten göze görünen en büyük fark nesnâsın elleri uzun olarak ayak gibi bi'l-isti'mâl dört ayak üzerine yürümesi ve ayaklarının parmakları dahi el parmaklarına müşâbih olduğundan bunların da el gibi isti'mâline müsaid olmasıdır."

"Fakat nesnâslar bazı havâyic-i hayvâniyyelerinin ilcâsıyla iki ayak üzerine yürümeye ve kendilerini ağaç dallarına ayaklarıyla ve baş aşağı asmak gibi halleri bırakarak ahz ve zabt işini yalnız elleriyle ve yürümek işini dahi ayaklarıyla rü'yet etmeye başlamış olsalar gitgide bunlar ayaklarını artık el makamında isti'mâl etmeyi unutarak ayağı ayak ve eli dahi el gibi isti'mâl ederler idi ki bu halde ayakları dahi yavaş yavaş adeta tanıdığımız ayak şeklini alırdı. Zira şunu bilmeli ki hayvanâtın bir harekete ilişmeleri vücûdlarının şeklî iktizâsından olmayıp belki bilakis vücûdlarının bir şekle ifrâğı bir nev' hareketlerinden ileri gelir."

"Bundan sonra nesnâs çenelerini ve dişlerini tedâfü' ve taarruz aleti makamında isti'mâl etmeyip de adeta çiğnemek yolunda isti'mâl etmiş olsa, o halde çene kemikleri daha mutedilce açıla açıla çeneleriyle nâsıyesi insan çenesine ve nâsıyesine tahavvül etmeye yüz tutar ve dişleri dahi daha amûdiyet kesb eder."

"İmdi nesnâslar bu suretle bir kere iki ayak üzerinde yürümeye ve insanca çiğnemeye başlayıp da insanlığa daha yakîn yaklaştıktan ve adeta insanlaşdık-

tan sonra bunlar familya ve cemiyet akdedecek ve havâyic-i hayvâniyyelerini yekdiğerinin muâvenet ve müzâheretiyle tesviye eyleyecek olsalar adeta şimdiki insanların cemiyet-i medeniyyesine karîb bir cemiyet teşkil edebilirlerdi. Hatta bir kere bu dereceyi bulunca eski işaretleri acîb ve garib sadâları yekdiğerine ifâde-i merama kifayet edemeyerek bunlar o sadâ-yı garibi bi't-tashic ve boğazlarını ve dillerini bi't-ta'dîl ufak tefek lakırdılar dahi söyleyebiliyor ve nihayet evvelce dört ayak üzerine yürüyen ve vahşi zannolunan nesnâslar adeta insan olup giderlerdi."

Benî beşerin zuhuru için De Baye'nin dediği ve bütün hükemânın hüküm eylediği gibi nesnâsları mebde ittihaz etmeyip de beşerin nesnâs halinden mukaddem ne halde bulunduğu dahi merak ederek bu babda, fünûndan malumat taleb edebiliyoruz. Ancak o zaman bahs bir aralık tabakâtü'l-arza intikal ederek hilkat-i âlem hususunda tâ merkez-i arza kadar gitmek lazım gelir. Eğer buraları behemehâl merak ediliyor ise *Kâinat*'ın mukaddimesine müracaat imkanı dahi mevcuttur. Ancak biz zuhûr-ı insanın mebdei olmak üzere nesnâsları ele alsak ve dünyanın yine işbu dördüncü tabakasından başlasak dahi kifâyet eder. Binaenaleyh benî beşerin nesnâstan azma bir şey olduğu hakkındaki rivâyâtı mösyö De Baye hakîm Lamarck'ın efkârı üzerine ber minvâl-i muharrer pek güzel hülâsa ve icmâl etmiş olduğundan biz dahi muhakememizi onun üzerine bina edelim.

Mösyö De Baye hakîm Lamarck'ın fikrini ber minvâl-i muharrer tasvir ve tahrîr ettikten sonra erbâb-ı mutalaadan en çoğu bu fikri kabulde tereddüd göstereceğini anlayarak demiştir ki:

> "Vakıa bazıları şu fikri kabulde tereddüd gösterirler. Ancak bu hal sırf hamk ve cehaletten ileri gelir. Lamarck bunu pek büyük tedkîkât-ı hikemiyye üzerine istihrâc eylemiştir. Benâberîn insanlığa mağrur olanlar –Lamarck bizim birinci babalarımız olarak bize yine bir takım insanlar göstermeyip de maymunlara müracaata neden mecbur olmuştur– demesinler".

Hayır! Demezler. Çünkü bu gibi mebâhisi mütâlâaya rağbet edecek olanlar insan ile nesnâs arasında fena görülen müşâbehet-i tâmmeyi bilecekleri cihetle itiraz etmezler. Bâ-husus Asya ve Afrika çöllerinde ve Avusturalya ve Amerika'da yine bizim benî nev'imizden bir takım adamların hâlâ nesnâslar âleminden daha hâllice bir âlemde olmadıklarını görüp durduğumuzdan birinci babalarımızın nesnâs denilen behâyim olması kimsenin namusuna dokunmaz. Fakat nesnâsı insana kalb etmek için gerek Lamarck'ın ve gerek hem efkârının sûret-i fikirlerini tamamıyla kabul etmeye dahi mecbur değiliz.

Hele ben kendi kendime düşünüyorum düşünüyorum da bu mecburiyete asla mahal bulamıyorum.

Nesnâstan insan yapmak için âdetinin hilâfını kabul ettirmeye tabiatı niçin mecbur edelim? Yani nesnâsı ayaklarını el gibi isti'mâl etmekten men'le ayaklarını yalnız ayak ve çenelerini dahi vahşi hayvan çenesi gibi isti'mâlden men'le bunu da ta'dîl ve tashîh gibi bir zahmete ne sebebe mebni ihtiyâr eyleyelim?

Hatta sanayi-i tabiat hakkında benim kendimce sebkat eden tecrübelerime göre Lamarck'ın meydana koyduğu fikrin vücûd bulması muhâl ve mümteni'dir. Çünkü bir vücûdun bi't-ta'lîm ve bi't-terbiye alıştırıldığı hareket-i suniyyeden evladının dahi hisse-mend olması lazım gelmiyor. Bir nesnâsı iki ayak üzerinde yürümeye alıştırarak dört ayak üzerinde yürümeği öğrettiğimiz halde yavrularının bi-aynihi bu şekil ve sureti ve bu isti'dâdı kazanması lazım gelir. Kuyruğunu, kulağını kesib bir başka kıyafete soktuğumuz kelbe ayak üzerinde durmayı istemeyi, baston taşımayı talim ettiğimiz halde yavrusu dahi bu terbiye-yi hulkî olarak eyliyor mu?

Ne hacet Çinliler ayaklarının küçük olması için temyur pabuçlar içinde büyütüyorlar. Bunca seneden beri bu ameliyât peşinde oldukları halde ayaklarının küçük olması kendileri için neden hulkî olmuyor?

Ama zannolunmasın ki bu sözümle Lamarck'ın "hayvânâtın bir harekete alışmaları vücûdlarının şekl-î iktizâsından olmayıp belki bilakis vücûdlarının bir şekle ifrâğı bir nev' harekete alışmalarından ileri gelir" diye koyduğu düstura itiraz ediyorum. Hayır! O kadar da kûteh-bîn olmayı nefsim için tecvîz edemiyorum. Bazı hareketler vücûdun zaten haiz olmadığı isti'dâdları getirmekten ve hâsıl etmekte olduklarına dair ben dahi bir takım misaller gördüm. Hayvânâttan kat'-ı nazar ez-cümle bir takım insanlar yalnız sağ tarafına yatmaktan burnu sol tarafına doğru eğrilmiş veyahut yüzükoyun yatmaya mübtela olduğundan burnu yasılmış ve şekl-i aslîsini bütün bütün kaybetmiş olduğu ve bundan başka insanların bacakları başından aşmaya müstaid değil iken cimnastikçilerin buna dahi muvaffak oldukları görülmüştür.

Fakat benim iddiam şu ki bir hayvanın suni ve ta'lîmî olarak kesb ettiği isti'dâd yavrularına miras kalmaz. Çünkü vilâdet başka bir kanuna tâbidir ki inkılâb şekil ve suretin o kanuna hiçbir dahli yoktur.

Herkesin kendince bir tecrübesi ve tecrübesine göre bir düşüncesi vardır ya? Ben kendi tecrübelerime ve kendi fikirlerime göre bu babda şunu demek istiyorum ki:

İnsanları nesnâstan getirmek için tabiatın zihnini teşvîşe hacet yoktur. Şimdi derece-i kemâlde gördüğümüz insanları ayrıca ve başkaca bir nev' nesnâs olmak üzere kabul eylesek ne mani vardır? Zaten nesnâs bir sınıftan mı ibaret? Bunların sunûf-ı müteaddidesi var. Hatta mösyö De Baye'nin dahi nazar-ı

dikkatinden kaçamamış olan kuyruklu insanlar[2] dahi nesnâsın insana veyahut insanın nesnâsa daha yakını demek değil midir?

Binaenaleyh insanın bugünkü gün gördüğümüz haliyle bir nev' nesnâs olmak üzere kabul edebiliriz.

İmdi şu arz ettiğim suret kabul edilecek olur ise nesnâsın ayaklarını vesair azasını sun' ve terbiye ile tashîh gibi hilâf-ı tabiat müşkilâta uğramaya dahi hiçbir ihtiyacımız kalmaz. Hatta biz insanı daha insan olmadığı vakitler bir nev' nesnâs olarak kabul eylediğimiz halde kendisine (şimdiki halde birinci derecede medâr-ı imtiyâz olan) nutku dahi vermek mecburiyetinde bulunmayız. Farz ediniz ki şimdiki insan çırçıplak söz bilmez, sohbet bilmez hâsılı iki ayağı üzerinde gezer ve ellerini ayak ve ayaklarını el makamında kullanamaz bir nev' maymun imiş. Şu fikrimde efkârın hüsn-i telakkisinde müşkilât görecek bir nokta var ise o dahi insanın gayrı nâtık bir halden nâtık haline girmesidir.

Ancak bu sureti kabul ve tasdik etmek dahi muhâl değildir. Biraz ta'mîk-i fikir edilecek olsa bunun da kabule karîn değil adeta kabulü lazım bir keyfiyet olduğu bedâheten görülür.

İnsan nutku nasıl öğreniyor? Anasından doğduğu zaman nâtık mıdır? Ama denilecek ki "insan yürümeyi dahi anasından doğduğu zaman öğrenmiyor. Bunun sebebi ise çocuğun henüz a'sâbına lüzumu kadar kuvvet gelmemiş olmasıdır. Bir buçuk iki yaşına kadar a'sâbı lüzumu kadar kuvvet kesb edeceğinden o halde hem yürür ve hem de nutk eder".

Evet. Bu mütâlaâtı serd edebilirsiniz. Ancak çocuk nutku bi-aynihi yürümek gibi mi öğrenir? Ben görüyorum ki bir çocuk emeklemeye başladığından bir aya kadar saldır saldır yürüyor. Fakat "baba" "beva" dediğinden altı ay ve bir seneye kadar hâlâ nutk edememekte. Hem de en ziyade şuna dikkat ediyorum ki çocuk nutk edeceği zaman en evvel "be", "de" gibi telaffuzları pek kolay olan sadâları öğrenip "re", "şe" gibi sadâları daha geç ve daha güç öğreniyor. Bu hâle göre yürümek çocuk için ne kadar kolay ise söylemek o kadar çetin ve o kadar güçtür.

Bundan sonra en ziyade dikkat edilecek cihetlerin birisi dahi çocuk yürümeyi kendi kendisine öğrenip halbuki söylemeyi diğerinden talim etmesidir. Bir çocuğu kendi haline bırakmış olsak başlı başına yürür. Fakat Arapçayı veyahut Türkçeyi biz öğretmeliyiz ki öğrensin. Hangisini öğretirsek onu öğrenir. Hatta hiçbir şey öğretmemiş ve mesela çocuğu lakırdı işitmeksizin büyütmüş olsak hiçbir lisan öğrenemeyeceği ve acîb ve garib birtakım sadâlar çıkarmaya başlayacağı dahi tecrübe olunmuştur.

2 Afrika bedevilerinden bazı kuyruklu insanlar dahi görülmüştür ki buna dair ileride *Dağarcık*'ımız bazı malumat-ı garibe verecektir.

El-hâsıl insanın tab'an nâtık olmayıp talimen nâtık olduğu her halde şayân-ı kabul bir keyfiyet olup böyle olduktan sonra insanların maymun cinsinden bir nev' behâyim oldukları pek suhûletle kabul olunur. Yani şimdi görmekte olduğumuz nesnâsın ayaklarını, kollarını, çenesini falanı ıslah etmekten ise zaten gördüğümüz halde bulunan bir nev' nesnâsa lisan öğretmek elbette daha kolaydır.

İmdi dünya yüzünde benî beşerin intişârı böyle yine kendisinden ibaret bir nev' nesnâstan ınkılâb suretiyle vuku bulduğu kabul edildikten sonra bunun terakkıyâtı hususuna nakl-i kelâm edince şu suretle idâre-i efkâr olunur ki:

Dağarcık'ımızın ikinci numarasında benî beşerin âlemde hayret-bahş-i ukûl olan me'ser-i muvaffakıyeti yalnız kendisinde "rekabet" denilen bir haslet olmasından ileri geldiği tafsilât ve izâhât-ı lâzimesiyle der-meyân edilmişti.

Bugün sunûf-ı maymunları nazar-ı dikkatten geçirecek olsak taklid ve tatbîk-i muamele isti'dâdını umûmunda görürüz. Bu isti'dâd ise mahzâ hilkat ve cibilletinde rekabet isti'dâdı olmasından başka hiçbir şeyden ileri gelmeyip ancak bu isti'dâdın cümlesinden ziyade insan denilen maymunda bulunduğu derkârdır ki diğer maymunlar maymun oldukları halde devam edegelmekte iken insan maymunluktan çıkıp eşref-i mahlûkat rütbesine vasıl olmuştur.

Bu derece-i terakkıyâtın vech ve keyfiyetini öğrenmeyi vâkıan herkes merak eder. Ancak bir kere insanların hiçbir şey bilmez bir halden bed' ile terakkıyâta başlayışları göz önüne getirilecek olur ise herkes keyfiyeti nazarında tecessüm ettirebilir.

Zira bu hal öyle bir zamanın halidir ki tarihin o zamana şümûlü olmadığından istediğimiz malumatı tarihten alamayız. Meselenin bu cihetçe fünûna bir taalluk olmadığı cihetle fennen dahi bir habere dest-res olamayız. Hatta insanların evâilini istihrâc edebildiğimiz mahzâ bir takım kıyâsât-ı fenniyeden ibaret olup yoksa o asrın bu zamandan (velevki tahminen olsun) ne kadar asır mukaddem olması lazım geleceğini dahi kestiremeyiz.

İnsanların zuhur ve sudûru için burada mütâlaa edecek bir şey kalmış ise o da sunûf-ı insanın mensub olduğu familyalardır.

Bend-i mahsûsumuzun baş tarafında dahi gösterilmiş olduğu vecihle bazı müdekkikîn beyaz, siyah, zeytunî ve kırmızı vesair renkli insanlar ile düzgün saçlı ve kabarık saçlı insanları ve güzel ve düzgün burunlu ve güzel insanlar ile yassı burunlu veyahut çakma güzeli adamları hep birer birer nazar-ı tedkikten geçirip sunûf-ı beşer için yirmi üç familyaya kadar ayırmışlardır.

Ancak biz bugün görüyoruz ki bir beyaz kadını bir siyah erkek olur ise veyahut siyah kadın beyaz erkeğe varsa hâsıl olan çocuk ne babası gibi simsiyah ne de anası gibi bembeyaz olmayıp ikisi arası bir renkte zuhur ediyor.

İmdi şu suret bize bedâheten gösterir ki renk hususunda familyaları tefrîk edebilecek beyazla siyahtan başka hiçbir renk yoktur. Zira sair renkler yekdiğeriyle bil-içtima' hâsıl olabiliyor. Öyle ise en evvel insanlar için iki familya itibar ederiz ki birisi beyaz ve diğeri siyahtır.

Bundan sonra Çin'in çekik gözlü insanlarıyla Tataristan'ın yassı burunlu ve yassı cebheli insanları ve Kafkasya ve Avrupa'nın mütenâsibü'l-endâm adamları beyninde ve bunlara mukabil bir de Afrika ve Amerika ve Avusturalya'nın kaba dudaklı adamları arasında bir büyük fark gördüğümüzden bunları dahi ayrı ayrı birer familya olmak üzere kabul etmiş oluruz.

Ancak bu suretle kabul ettiğimiz familyalar altıya bâliğ olmaz. Zira yukarıda ta'dâd eylediğimiz dört familyanın içinde zenciler dahi dâhildir. Benâberîn en asıl ve en sade olmak üzere ya beyaz ve siyahtan ibaret iki familyayı veyahut beyaz ve siyah diye taksim ettiğimiz sınıflar dahi içinde dâhil olmak üzere ikinci dört familyayı asıl ve esas ittihâz ederiz.

Bundan sonra işbu familyalardan her birinin diğerleriyle izdivâcı bize ayrıca birer familya teşkil edebilmek işbu mesleğimiz haricinde olmadığından familyaları değil yalnız bazı müdekkikînin bulduğu gibi yirmi üçe iblâğ hatta yirmi üç milyona vardırırsak bile kimsenin bize itiraza hakkı olmaz.

Netice-i kelâm:

Benim itikadımca insanlar hîn-i zuhurunda şimdi görmekte olduğumuz nesnâslar gibi dört ayak üzerinde yürür bir nev' mahlûk değildi. Yine iki ayak üzerinde yürür bir nev' nesnâs idi. Her hayvanda olduğu gibi bunların dahi siyahı ve beyazı veyahut simaca mütenevvileri vardı. Bunlar hilkat ve cibilliyetlerinde cüstü-cûya olan isti'dâd-ı fevkaladeleriyle beraber rekabet dahi cibilletlerinde meknûz olduğundan uzun uzadıya cüstü-cûlar ve birçok tecrübeler üzerine bi't-tedrîc behâyim âlemini bırakarak kim bilir kaç bin senede şimdi tarihin bize "birinci adamlar" diye haber verdiği ve dağlarda ve ormanlarda ve mağaralarda müteferrik ve perakende bir suretle taayyüş eylediklerini hikaye eylediği adamlar derecesini bulabilmişlerdir.

Yukarıda demiştik ki insanların hiçbir şey bilmez bir halinden bed' ile terakkıyâta başlayışları göz önüne getirilecek olursa herkes keyfiyeti nazarında tecessüm ettirebilir.

İmdi benî beşerin dünya yüzünde nasıl türediğine dair işbu bend-i mahsusumuzda verdiğimiz malumattan bed' ile bir de tarihin "birinci" adamlar dediği zamana kadar nasıl kalmış olacaklarını kendi nazarımızda ne yolda tasvir etmekte bulunduğumuza dair dahi ilerde bir bend-i mahsus kaleme alarak zan ve kıyasımızı eğlence tarzında der-meyân edeceğiz.

Mevâliden Bir Zat Tarafından Matbaamıza Vürûd Eden Varakadır[1]

(Harputlu Hoca İshak Efendi)

[Aşağıda yer alan ilk iki metin, Ahmet Midhat'ın bir önceki kısımdaki makalelerine, Harputlu Hoca İshak Efendi (1803-1892) tarafından yapılan eleştirilerdir. İlkyazı, isimsiz çıkmış, daha sonra Ahmet Midhat'ın sorusu üzerine İshak Efendi cevabi bir yazı kaleme almıştır.

İshak Efendi, son dönem Osmanlı düşünürleri arasındadır. İbn Sina'nın, *Şifa* adlı eserinin ilahiyat bölümünün çevirisi olan *el-İstişfa fî Tercemeti'ş-Şifa, Esile-i Hikemiyye,* Diyau'l-Kulûb adlı eserleri oldukça dikkat çekicidir.]

Bir hayli vakitten beri merkez-i hilafet olan Dersaadet'te bazı efkâr-ı garibe ashabı zuhur ederek kâlen ve kalemen ve tavran ve fiilen usul ve adet-i din ve millet ve devlete münâfi gûnâgûn mebhasler ve meseller ityânıyla sade-dilân ümmeti tağliz ve tevhimden hâlî değiller ise de bazen ulema ve urefâ-yı zamandan havf ve endişe ve bazen dahi aldıkları ecvibe-i müskite ve mülzime sebebiyle bazı mertebe tadil ve tevile olsun mecbur olmakta idiler. Lakin şu yakınlarda tahdiş-i ezhân ile ilan-ı cehalet vadisinde *Dağarcık* unvanıyla basılıp çıkmaya başlayan eczâ-yı malumat ve mevhumât-ı hurafiyye ki hakikaten galat-ı havas ve tuğyan-ı efkâr veyahut ligarazin akayid-i diniyye ve erbabını kasd-ı tezyif ve istihkardan gayrı bir manaya haml olunamaz. Açıktan açığa bahse meydan okuyup zann-ı acizanemce karşısında da henüz bir hasım-ı câhid ve câhit bulamadığından kendisi hem sâil ve hem de mûcib olarak ezcümle asl-ı nesil-i insanı ve haşir ü neşr-i cismani ve kısas-ı şer'iyye ve emsâli gibi bazı usul ve füru-i mesail-i mühimmeyi keyfe mayeşa muhakeme ve hüküm etmeye cesaret eylemekte bulunmuş olup hâlbuki "الساكت عن الحق شيطان اخرس" hadis-i şerifi meal-i münîfine itimaden şu mukaddemât-ı faside-i hurdekarilerinin önüne sedd-i mücâvebet keşîde-

1 Metnin alındığı yer: *Basîret*, nr. 865, 19 Şubat 1288. Çevrim yazı Fatma Yıldız tarafından yapılmıştır. [Bu metinden bizi haberdar eden sayın Ali Utku'ya teşekkür ederiz. Ed.]

si için bahis ve münazaraya ibtidârı fariza-i zimmet addettim. İmdi ecza-yı mezkurede turuk-i şetta ile irad olunan mebâhis ve mesâilin hangi mezhep ve matlab üzere mebni olduğu malum olamayıp kanun-i münazarada ise sâil ve mûcib evvela tasrih-i mezhep etmedikçe edilecek mübahase ve mücadele la-tâil ve belki batıl olacağı müberhen ve zahir olmak hasebiyle evvel be-evvel maksat ve mezheplerini beyan ve tasrih etmek emir-i zaruridir. Binaenaleyh bunların kâil ve sâilleri dahi Ehl-i Kitap mıdır yoksa dehri midir nedirler bilinip ona göre kendileriyle kâlen ve kalemen bahse girişileceğinden şimdilik zikri âti esile ve ecvibe ile iktifa ederim.

Hâkim-i şer'-i mübîn edyân ve mezâhibe mutekit misiniz?

Avukat-ı hodbin acayip sual makalelerimizi görmüyor musunuz?

Ha evet şüphe oradan ya

O ne şüphe var İslamiyetimizi isim ve resmiyle ispat etmiyor muyuz?

Ha isim ve resimde ihtilafımız yok bizimki manada

O manayı dahi nazar ve istidlal ile ispat ediyoruz ya

Ha lâfzen ispat manen inkâr bir nevi takiye-i efkâr olduğundan tasrih isteriz.

O inkârımız neden lazım geliyor?

Evvela müdekkıkîn-i hukema tahkikatı itlakıyla insanın aslı nesnas veya maymun olmak üzere Ebu'l-beşer olan Hz. Adem (as.)'ı nefy ve inkâr ediyorsunuz. Bu ise Kütüb-i Münzeleye ve hikemiyyeye munâkız olmakla katiyen küfür veya vehim-i kâzib olduğundan mâ-adâ herkes bi't-tabi tashih-i nesep için bin senelik bir şerifü'n-nefs adama inanmayla kesb-i iftihar ederler. Velasiyemâ hukema denilen kimselerin efrâdı ekseriya nazariyâtta kasır ve ruhaniyetten bi'l-külliye hâli ve âtıl olmalarıyla la-cereme tahkikâtleri ya tevârih-i meçhuleye müstenit veyahut kavânin-i tabiiyyeden müstemid olmak lazım gelip hâlbuki kavl ve müddeaları şu ikisine de mübayin bir vehim-i mücerret na-mülâyim olduğunu henüz sinn-i temyize gelen çocuklar bile bilirler iken onlar bilakis hikmet ve şeriatça böyle bir hulasa-i mahsul arz ve felek ve mahmil-i sırr-ı hilafetle mescûd-i melek olan bir mahlûk-ı eşrefe def' ve isnadından imtina ve ibâ ederek mahzâ bir hüküm-i şeri-i umumiyi teşkik ve iptal için ekbah-ı hayvanât bulunan maymun fıtratına tenezzül ve intisab hakkâ ki ahali-i âlem-i insaniyete pek büyük âr ve bâr olduğu bi-irtiyâb olmasıyla inde'l-cumhur şu iştibahta mazuruz.

Saniyen zahiran mütenâsihayı red ve buna zıdd-ı küll olarak ruh bir daha bedene avdet etmez diye haşır-ı cismaniyi nefy etmiş idiniz ve bu da alelıtlak muhalif-i şerayi'-i İlahiye bir cürüm-i sarîh olduğundan gayri geçen sene tab ve neşr olunan esile-i hikemiyyede bu mesele bir derece ispat olunmuş idi ki taş olsa his ve idrak eder idi. Nitekim siz de bir tuğlayı söyletmiş ve dinlemiş

idiniz galiba ki kitab-ı mezkure hiç teveccüh edip bakmamış veyahut bakıp da lisanını bilmemekten naşi anlayamamışsınız.

Salisen bazı gûne-nazarân-ı zamana takliden kısas-ı şer'iyyeyi iptal zu'miyle avukat tarafını iltizam ve tashih ve hakimu'ş-şer tarafını ilzam ve takbih vadilerinde tertib-i sual ve cevap etmişsiniz. Hâlbuki bunun dahi cevabı esile-i hikemiyede karınca-kapdan biraderinize hitâben bi'l-etrâf irad itâ olunduğu misüllü *Munkizü'd-Dalal* ve *Rumuzu'l-Hikem* ve emsâli risalelerde dahi münderiç bulunmasıyla müracaat olunsa hakikat-i hal zahir olur.

Rabian ve hamisen: Ve helümme-cera tutulan meslek-i mübahase zımnen ve sarahaten daima akayid-i ehl-i şeriata muhill ve usul-i mezâhib-i erbab-ı hikmete de mugayir olup bunlar ise fi-nefsi'l-emr meârif-i İlahiye ve hikemiyeden madûd olmadığı cihetle kîl ü kâl ve dava-yı kûmûn kabilinden muallel bi'l-itiraz şeyler olduğu hürriyet tarifâtından dahi anlaşılmış ise de çünkü bu vazâife zaife-i merkûmunun müddeâları dört şey üzerine mübteni olup bunların birazı tab'an bile nâ-kabil ve hükümetsizlik kaziye-i zârrasının semere-i 'acile ve âcilesi ise gerek kendilerinin ve gerek şeâmet-i hal ve kâlleri eseri olmak üzere vatan-ı azizlerinin hercümerci gibi bir netice-i vahîme ile meşhût ve müsellem her âkil ve bâkil olmaktan nâşi Fransa Almanya ve Avusturya ve İtalya ve Rusya elhasıl ekser-i memalik-i Avrupa'dan bu misillü eşhas-ı muzirranın hayyen ve meyten nefy ve imha-yı vücut habâset-âlûdları babında hükümet-i mutlaka ve meşruta ve cumhuriyenin kaffesi yek cihet ve müttehidü'l-ârâ bulundular. Millet-i İslamiye ve Devlet-i Osmaniye ise lehu'l-hamd bereket-i şer'-i nebevi ile her halde o misülli huzâfât ve evhâm ve hayalât-ı ehl-i hevadan müteessir olmayıp fakat bazı cühelâ ve zuafâ-yı kavmin "asar-ı medeniye budur" zann ve kıyasıyla bir dereceye kadar tahdîş-i zihin ve efkarlarına müeddi bir mana göründüğünden edyan ve mezâhib ve gerek tabâyi' ve hakâyık her neden bahis olunacak ise vazifece münazarasına girişilip meydan-ı meârife bihakkın taş dikelim. Muteber-i millet gazeteniz ile lütfen *Dağarcık* ashabına ilan buyurmanızı rica ve temenni ederiz.

Süal[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

Dağarcık aleyhinde gazetenizin dünkü pazartesi nüshasında münderiç bir makale-i itiraziyeyi gördüm.

Kendisine *câhid ü câhit* unvanını layık gören Molla Efendi efkârının sıdk ve savabına ve *Dağarcık*'la bahis edecek kadar iktidarına itimadı var ise öyle *Basiret*'i yüzüne perde çekerek onun arkasından söz söylemek küçüklüğünü kabul etmeyip, isim ve resmini ortaya koyarak bahse çıkması lazımdır; zira ben ismimle resmimle *Dağarcık*'ı neşir ve ilan ediyorum. Yok eğer ismini ve şöhretini ilan etmez ise söylediği sözleri "hezeyandır" diye nazar-ı itibar ve ehemmiyetten bütün bütün düşürerek mukabeleten bir harf bile söylemem.

Bu hali kendisine gazetenizle tebliğ etmenizi, matbuat nizamnamesinin ol bapta bana vermiş olduğu salahiyet üzerine mürüvvet-i aliyyenizden rica ederim.

---

1 Metnin alındığı yer: *Basîret*, nr. 866, 20 Şubat 1288. Çevrim yazı Fatma Yıldız tarafından yapılmıştır.

Varaka-i Cevabiye[1]

(Harputlu Hoca İshak Efendi)

Muteber gazetenizin sekiz yüz altmış altı numaralı nüshasında, *Dağarcık* sahibinin muhtasarca bir ceva-ı nâ-savabını çeşm-i basiretle mütalaa edip hıffet-i akıl ve sahavet-i reyine ilm-i icmâlî hâsıl ettik. Çünkü gazeteye müracaatımız perdedarlık değil, ancak murâd-ı mübahase-i aleniyyedir. Hâlbuki hîn-i münazarada bi't-tab' isim ve müsemma dahi meydana çıkardı. Nitekim şair demiştir:

انا ابن الجلاء وطلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفوني

Gelelim sadede. Bu ekall-i kalîl, Hamdu'l-Vahibu'l-Celil, saye-i Devlet-i Muhammediye'de öteden beri hasbeten lillahi Teâlâ ibtal-i ebâtile me'luf ve mutat olan sahibu'l-hucce ve'd-delil *İshak*-ı zayıf ve zelildir. İsterseniz Rahmetullah Efendi, Papaz Pfander'in Hindistan'da ve yine abd-i acizle Papaz mûmâ-ileyh ve sair emsalinin Dersaadet'te ettiği mübâheseler gibi bir mahall-i mahsusta resmen veya gazeteler ve risaleler vasıtasıyla ilmen bahis ve münazara edelim. Zira bizim muradımız bazıları misülli mücerret dava-yı enaniyetle izhar-ı fazilet veyahut hâşâ devlet ve milletçe neşr-i maarif-i İlahiye ve hikemiyeye itiraz ve muhalefet olmayıp belki hikem ve meârif namıyla halkı idlâle ve akâyid-i avâmı ihlâle bâdi olan böyle birtakım hurafât-ı bâtılayı delâil ve berâhin-i kâtıa ile red ve cerh eyleyerek tamam hakk ve hakikati üzere ebnayı cinsimize neşr-i maârif kaziye-i meşrua ve ma'kûlesidir. Hatta bu saltanat ve heyetten asıl maksat dahi din ve millet ve ırz ve namus-ı memleketi hakkıyla muhafazadan ibaret olup bunun tarif ve talimi ulemanın ve bi'l-fiil icra ile tesis ve temini dahi ümeranın fariza-i zimmetidir.

İşte biz min-gayri-haddin selefte müteaddit âsâr-ı müellefemiz ile işbu vazife-i nazîfe-i halisaneye hizmet ettik ve yine ederiz, asla levme-i lâimden endişemiz yoktur. Nitekim âsârımızın şerh ve tercümeleri el'ân mütedâvel-i eyâdî ve bâis ye's ve hirman ve ıstırab-ı muhalifîn-i eâdîdir. Eğer *Dağarcık* sahibinin meramı dahi böyle ise fîhâ yoksa mutlaka söz satıp para kazanmak ise o

---

1 Metnin alındığı yer: *Basîret*, nr. 870, 24 Şubat 1288, Cumartesi. Çevrim yazı Fatma Yıldız tarafından yapılmıştır.

başka sadeddir. Hâsılı mahiyeti bilinmek lazımdır. Onun için ki bizim yarım feylesoflar Avrupalılar ile hîn-i ülfetlerinde iltizam-ı mâlâ-yelzem tarikiyle edyân ve mezâhibi mevzu-i bahis ederek ve zaten bilmediklerini dahi bilmeyip kendilerini âlim sanarak ve satarak bi't-tab' öteden li-garazin dine itiraz yollu bazı kelimât-ı vâhiye irâd olundukça bu biçareler cevaptan aciz kalıp naçar def-i hacâlet için kendi cehillerini bütün millete azv ve nisbet ile teessüf-künân "Ah ah milletimiz zulmet içinde kalmış nedelim" demekte ve hatta bazı Avrupa mutaassıpları dahi mücerret bunlara aldanıp on on beş sene evvel yaptıkları *Mizânu'l-Hakk* ve *Miftahu'l-Esrâr* vesair nice nice resâil-i perişan-ı güftar ile misyonerleri ateş gibi etrafa yağdırmaktadırlar. Lakin fi-nefsi'l-emr bu babta hüccet gâlibe-i İslamîye'ye karşı durmak, demir pençe ile pençeleşmek gibi olduğundan bi-iznihî Teâlâ onlara reddiye olarak fakirin şemsu'l-hakikati ve Rahmetullah'ın izharu'l-hakkı hakkan ki din-i mübîne iki kat bir istihkâm-ı metin olmuş idi ki üzerine varılmak değil semtine yanaşılmak muhal ender muhaldir.

İmdi bu sırada aşikâre hısn-ı hasîn diyanete top-ı itiraz endâhatına başlayan cühele-i mütefelsefîn ki haliyen tabiiyatta bile nazar-ı kâsırları âsârlarından müstedleldir, softalarını beyana hazırız. Bir de münazaraca kat'an lüzumu olmayan tayin-i isim maddesini nev'ummâ bir tesettür ve ittikaya hamil manaları sibak-ı kelamdan anlaşılmakta ise de lehu'l-hamdü ve'l-minne havl-i kuvvet-i İlahiye ile alem-i ilm-i marifet elde ve seyf-i Şeriat ve hakikat belde olup Müslim ve gayri-Müslim cümle ehl-i kitap olan otuz beş milyon ahâli-i memleket ve bahusus hami-i havme-i din ve devlet olan sahib-i müstakil taht ve taç-ı hilafet ve kaffe-i ehl-i erkan-ı devlet bihakkın bizim ile hem efkar ve hem akidet oldukları halde *Dağarcık* sahibi yalnız bir *Dağarcık* ve bir bastonuyla şu vadi-i mahavvif-i muhalefet-i cumhurda kemal-i serbesti ve hürriyetle dolaşmakta iken bizim için tekellüm-i kavl-i hakk ile bütün ahali lisanından i'tâ-yı cevab-ı ba-savâba mübâderet ve bu suretle ihvanımıza hizmet ve din ve mezhebimizi hıfz ve vikayet acaba caiz ve kabil değil midir ki mâzallah Teala şu şirzime-i şerr-zimeden bî-vech ve bila-mûcib korkup, çekinelim.

Heyhat heyhat, hâsılı hâzâ meydan hani hani: "من ادعي العرفان يفضحه الامتحان".

Redd-i Mûteriz[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

[Başlıktan da anlaşılacağı üzere, bu ve bir sonraki metin, Ahmet Midhat'ın, Hoca İshak Efendi'ye verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Ahmet Midhat'ın bizzat kendisi, ilk yazıyı polemik amaçlı olarak, ikincisini ise ilmi bir muhtevada kaleme aldığını beyan etmektedir.]

Dağarcık mündericâtı hakkında *Basiret* gazetesinde münderic olan bir varaka-i itiraziyye üzerine mûterizimin kim olduğunu bir varaka-i mahsûsa ile sormuş idim. *Basiret* dün değil evvelki yani Cumartesi günkü 870 numaralı nüshasında o sualimin cevabı olmak üzere bir "Varaka-i Cevabiye" neşretti. Okudum.

Sahib-i varaka ibtida-yı kelamında benim *Basiret*'e derc ettirmiş olduğum "Sual-i İsim ve Şöhretten İbaret" varakayı, varaka-i cevabiye olmak üzere kabul edildiğini söylemiş ise de; o varaka, cevap olmayıp yalnız ismini ve şöhretini sualden ibaret bulunduğu cihetle ben edilen itiraza karşı göstereceğim mukabeleyi başkaca kaleme almış ve ikinci varakası daha nazargâah-ı mütalaama vasıl olmaksızın *Dağarcık*'a konulmak üzere tertibe vermişdim. Demek olur ki mûterizimin birinci varakasının cevabı *Dağarcık*'ın bugün çıkan sekizinci numaralı nüshasında münderiç olan cevaptır. Gelelim işbu ikinci varakasına, bu varaka bir nevi mükâbere ve fahriyeden ibaret olup ilk varakasından daha ehemmiyetli şeyleri havi değildir. Ancak mademki ben mukabeleye mecburum buna dahi ber vecih-i ati fıkra fıkra mukabeleye lüzum gördüm.

Mûterizin Varakasından

Muteber gazetenizin sekiz yüz altmış altı numaralı nüshasında Dağarcık sahibinin muhtasarca bir cevab-ı nâ-savabını çeşm-i basiretle mütalaa edip hifet-i akıl ve sahavet-i re'yine ilm-i icmali hâsıl ettik.

---

1 Metnin alındığı yer: *İbret*, nr. 112, 26 Şubat 1288, Pazartesi. Çevrim yazı Fatma Yıldız tarafından yapılmıştır.

Mukabele

Hayır efendim! Gördüğünüz şey cevap değil idi ki, hatta "na savab" olabilsin. İçinde "çeşm-i basiretle" okunacak bir şey de yok idi. Yalnız isim-i âlinizi sormuş idik. Bundan başka hiçbir şey söylememiş idik. Benabirin "Hiffet-i akıl ve sahavet-i re'yimize ilim-i icmali" hasıl edemezseniz. Ettim diye ısrar eder iseniz, vukuu sahih olmayan bir şeyin sıhhat-i vukuunu dava etmiş olursunuz. Hem de "sahavet-i rey" ne demek olduğunu anlayamadım.

Artık bunu cehlimize mi verirsiniz ne yaparsınız her halde "rey cömertliği" ne demek olduğunu hasbeten-lillah tefhîm buyurursunuz.

Mûterizin Varakasından

Çünkü gazeteye müracaatımız perdedarlık değil, ancak murâd-ı mübahase-i aleniyyedir. Hâlbuki hîn-i münazarada bittab' isim ve müsemma dahi meydana çıkardı. Nitekim şair demiştir:

انا ابن الجلاء وطلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفون

Mukabele

Evet efendim! Biz de size "Perdedarlığı" hüküm etmemiş idik. Bunu şart mesabesinde irat etmiş idik. Eğer isim-i âlinizi meydana koymaz iseniz o zaman vaki olacak idi. İsim-i âlinizin bahis ve münazarada meydana çıkacağına intizar elimden gelmeyeceği gibi zat-ı fazâil-simâtınızı amameden kat'-ı nazar heyetinizle görsem yine tanıyamaz idim. Ben *Dağarcık*'ın en evvelinde ismi ortaya koyup sonra mündericâtına başladığımdan sizin dahi matbuât âlemince münazaraya bu suretle girmenizi ister idim. Henüz şahsen muârefeniz şerefine nail olmamış bulunduğumdan heyetinizle gördüğüm zaman dahi tanıyamamakta mazur idim. İsim-i âlinizi öğrenmek ister idim. Çünkü mûterizim zatıma ettiği isnâdâtta devam edecek olur ise matbuât nizamnamesinin hükmüne müracaat için mûterizin kim olduğunu bilmekte sahihan mazur idim.

Bir de işbu varaka-i cevabiyeyi mütalaa eden bazı efâzıl-ı şuara, "متي اضع العمامة تعرفون" şeklindeki fahriyenin birinci mısraında vezin olmadığını söylüyorlar. "عمامة", ben şair olmadığım için bu meseleye görüyorsunuz ki karışmıyorum.

Muterizin Varakasından

Gelelim sadede. Bu ekall-i kalîl, Hamdu'l-Vahibu'l-Celil, saye-i Devlet-i Muhammediye'de öteden beri hasbeten lillahi Teâlâ ibtal-i ebâtile me'luf ve mutat olan sahibu'l-hucce ve'd-delil İshak-ı zayıf ve zelildir.

Mukabele

Elhamdülillah ki karşımdaki mûteriz faziletli İshak Efendi Hazretleri imiş. Bununla kendimi bahtiyar addeder ve *Basiret*'e ilk defa derc etmiş olduğu varakada kendileriyle ve hem efkârına *câhid ü câhit* (جاحد و جاهد) tabir etmiş ise de ben böyle ikinci tabir-i celili dahi bozan birinci tabiri kendilerine layık görmediğimden bir daha bu tabiri ağzıma almamakla beraber *Dağarcık*'taki cevabımda isti'mal ettiğime dahi izhar-ı pişman eylerim. Benim nam-ı âlilerini işitmiş ve milletimiz içinde vücut-i şerifleriyle iftihar etmiş olduğum faziletli Hoca İshak Efendi Hazretleri *câhid* değildir.

Efendim! Şu kadar var ki zat-ı fazâil-simâtınızın "Öteden beri hasbeten lillahi Teala iptal-i ebatile meluf ve mutat" olmanız *Devlet*-i Muhammediye sayesinde olacağına saye-i Celil-i İslamiye'de olsa daha evla olmaz mı? Çünkü *devlet* lafzının meşhur olan manasına göre Hazreti Peygamber Efendimiz bir devletin hükümdarı değil idi. Bir diyanet-i celilenin Peygamber-i Zişanı idi. Bendeniz her halde acizim â? Yine emir ve tensib sizindir.

Hem çâker-kemineniz zat-ı vâlâ-yı fazilet perverîlerine *câhid*liği yakıştıramadığım gibi "sahibu'l-hucce ve'd-delil" olduktan sonra "zayıf ve zelil" olmaklığınızı dahi kabul edemiyorum. Çünkü bir kimse sahib-i huccet ve delil olduğu zaman dahi kavi olamaz ise ne zaman olacak. Bâhusus zat-ı âlileri gibi vücuduyla muftehir olduğumuz bir zat "zayıf ve zelil" olur ise bizim gibi ehkarların küçüle küçüle müntehi olabilecekleri kadar bir küçüklük kalmaz. Ekall-i kalîl olmanızı dahi ne bileyim amma mütenasip göremedim. Zira bir vücudun azalıp çoğalacağını hiç muvazane etmemiş idim.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

İsterseniz Rahmetullah Efendi, Papaz Pfander'in Hindistan'da ve yine abd-i acizle Papaz mûmâ-ileyh ve sair emsalinin Dersaadet'te ettiği mübâheseler gibi bir mahall-i mahsusta resmen veya gazeteler ve risaleler vasıtasıyla ilmen bahis ve münazara edelim.

Mukabele-i Acizi

Hayır efendimiz! Kulunuz huzur-i fazâil-nüşûr devletlerinde söz söylemeyi heybet-i aliyyenizden korkarak beceremem. Fakat gazetelerle risalelerle olur ise belki birkaç satır yazı yazabilirim. Hem işbu ikinci suret evladır. Zira yazı kâğıt üzerinde kalıp dünyanın son gününe kadar herkes okur ve eğer sehviyyât-ı acizanemi bi't-tashih abd-i ahkarınızı irşat buyurur iseniz ümmet-i Muhammet kıyamete kadar efendimizi rahmetle yâd eder. Bendeniz, efendimiz gibi "sahibu'l-hüccet ve'd-delil" değil isem de gayretli bir çocuk olduğumdan şayet irşat buyrulur isem daha güzel hizmetler edeceğimi bütün ümmet teslim eder ve benaberin ber minval-i muharrer rahmette derece-i nihayeye kadar varır. Fakat kulunuzun "papaz" olmadığını hatır-ı devletinizden çıkarmayınız.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

Zira bizim muradımız bazıları misülli mücerret dava-yı enaniyetle izhar-ı fazilet veyahut hâşâ devlet ve milletçe neşr-i maarif-i İlahiye ve hikemiyeye itiraz ve muhalefet olmayıp

Mukabele-i Acizi

Estağfirahullah Efendim! Hiç zat-ı vâlâları öyle bir davada bulunur musunuz? Fazl ve irfanınıza yakışmaz ki bulunasınız, "sahibu'l-hucce ve'd-delil" lakırdısı ve emsali yukarıda geçmiş gitmiş idi. Onların burada hükmü kalmaz ki izhar-ı fazilete haml olunsun. "Meydan-ı maarifte bi-hakkın taş dikmek" davası dahi bundan evvelki varakanızda idi. Onun da elbette hükmü kalmamıştır. Yalnız bir Müslümanı küfür ile itham etmek isteyerek hasbe'l-İslamiye câ-yı taazzum olmak lazım gelen yerde tazimi etmediniz. Ancak bu da şayet *Mülteka*'yı hasbe'l-meşguliyye ferâmuş buyurduğunuzdan ileri gelmiştir. Yahut *Mülteka*'da böyle bir halin (Haşa, hakk-ı alinizde değil â?) büyük bir hüküm ile mahkum olacağı hükmüne karşı daha büyük bir kitapta başka ahkam bulmuşunuzdur da efendim onun için bir Müslüman'ın küfrü sabit olmaksızın ve hatta küfrü olmaksızın ve hatta İslamiyet'e hizmetle meluf olduğu halde öyle bir hüküm verebilmişinizdir.

Neşr-i maarifi men edemeyeceğiniz hakkındaki sözünüz dahi pek doğrudur. Çünkü men ettirmezler efendim. Devlet bu kadar maaş vererek bir maarif nezareti teşkil etmiş ise de bu nazaret-i maarife bi'l-fiil hizmet etmeyecektir, belki maarife hizmet edenlerin suret-i hizmetine nazar eyleyecektir. Suret-i hizmette sehiv var ise, "tekfir" etmeyip tashih edecektir. Nasıl ki *Dağarcık* hakkında da böyle muamele buyurmaktadır. Millet vâlâ-yı hakk şinasileri buralarını bildikler halde elinizden gelmeyecek bir işe hiç teşebbüs buyurur musunuz efendim?

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

belki hikem ve meârif namıyla halkı idlâle ve akâyid-i avâmı ihlâle bâdi olan böyle birtakım hurafât-ı bâtılayı delâil ve berâhin-i kâtıa ile red ve cerh eyleyerek tamam hakk ve hakikati üzere ebna-yı cinsimize neşr-i maârif kaziye-i meşrua ve ma'kûlesidir.

Mukabele

Cenab-ı Hakk himmetinizi mezit etsin efendim. Halkı idlale ve akayid-i avamı halâle bâdi olan hangi edepsiz var ise cerh ediniz, tekzib ediniz.

İshak Efendi varakasından:

Hatta bu saltanat ve heyetten asıl maksat dahi din ve millet ve ırz ve namus-ı memleketi hakkıyla muhafazadan ibaret olup bunun tarif ve talimi ulemanın ve bi'l-fiil icra ile tesis ve temini dahi ümeranın fariza-i zimmetidir.

Mukabele

Bunda da hakk-ı devletiniz var. Hepimiz bu kaziyeyi böyle bildiğimiz için muktezası için hareket ediyoruz.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

İşte biz min-gayri-had selefte müteaddit âsâr-ı müellefemiz ile işbu vazife-i nazife-i halisaneye hizmet ettik ve yine ederiz,

Mukabele

Etmeli ya efendim. Bazı kimseler bazı hıdemât-ı devletinizin yarıda kaldığından bihakkın ezcümle mahût Protestanlık meselesinin itmam edilmesini bekliyor ki "ve yine ederiz" vaad-i âlisi üzerine bu defa ümitleri artacağı derkardır.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

Asla levme-i laimden endişemiz yoktur.

Mukabele

Hakk, yed-i devletinizde olduktan sonra niçin olsun efendim? Fakat Cenab-ı Hakk, Efendimizi vesair erbab-ı himmeti muhafaza buyursun. Enzâr-ı umumiyede haksız çıkartmasın. Zira o halde insan ne kadar olsa endişe eder.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

Nitekim âsârımızın şerh ve tercümeleri el'ân mütedâvel-i eyâdî ve bâis ye's ve hirman ve ıstırab-ı muhalifîn-i eâdîdir.

Mukabele

Çakırdır muhritaları efendimizi yalnız Türkçe yazarlar zanneder idim. Ve âsâr-ı devletinizin henüz şerh ve tarsıyeleri yokdur itikadında idim. Şimdi bu fıkra üzerine gidip sair lisanlarca almış olduğunuz âsâr-ı ber güzîdenizle, bunların

şerhlerini dahi satın almak üzere arayacağım. Ancak Bahçe Kapısı'nda Tönbekici Hasan Ağa bendelerinin dükkanında bulamaz isem acaba nerede bulabilirim? Çünkü âsâr-ı devletleri çarşıda satılmadığından eğer Hasan Ağa'da da bulamaz isem başka yerde mutlaka yoktur. Maa-hâzâ zat-ı mürüvvet-simâtı devletlerine müracaat eder isem birer nüshasını dahi artık mecanen kulunuza ihsan buyuracağınızdan eminim. Zira bir kerim elbette keremini derîğ etmez.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

Eğer Dağarcık *sahibinin meramı dahi böyle ise fihâ yoksa mutlaka söz satıp para kazanmak ise o başka sadeddir.*

Mukabele

Dağarcık sahibi olan çocuk min-gayri haddin Ahmet Mithat kulunuzdur. Evet, efendim kulunuzun meramım dahi budur. Yani meram-ı devletleri gibi halkı idlâle ve akâyid-i avâmı idlâle olan hurâfâtı kemal-i zaaf ve zilletimle beraber redde çalışıyorum. Fakat söz satıp para kazanmak dahi cümle makâsıdımdandır. Zira kulunuzun ne arpalığım ve ne de devletten maaşım olmayıp çarşıya çıkardığım sözler beş on para ettiğine göre meccanen dağıtmayıp para ile satıyorum efendim. Allah bin bin bereket versin. Alış verişten beş on para önüne bakıyor. Hem on on beş nefisden ibaret ve hepsi merhamet-i devletimize sezâ ve fakat bendeniz sağ oldukça "aman bir lokma ekmek" diye evliya-yı niam efendilerimizi taciz etmeyecek olan sabi ve sıbyandan mürekkep familyamla kulunuz geçiniyorum hem de idarehane-i acizanemde kırk elli nefer amele vesaireyi besliyorum efendim. Ne yapacağım avuç açıp el etek öpüp dilenmeyi beceremiyorum efendim.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

Hâsılı mahiyeti bilinmek lazımdır. Onun için ki bizim yarım feylesoflar Avrupalılar ile hîn-i ülfetlerinde iltizam-ı mâlâ-yelzem tarikiyle edyân ve mezâhibi mevzu-i bahis ederek ve zaten bilmediklerini dahi bilmeyip kendilerini âlim sanarak ve satarak bi't-tab' öteden li-garazin dine itiraz yollu bazı kelimât-ı vâhiye irâd olundukça bu biçareler cevaptan aciz kalıp naçar def-i hacâlet için kendi cehillerini bütün millete izz ve nispet ile teessüf kenan "Ah ah milletimiz zulmet içinde kalmış nedelim" demekte

Mukabele

O yarım feylesoflar efendimizin değildir ki "bizim" tabiriyle yazıyorsunuz. Onları reddediniz efendim. Niçin sizin olsun habisler varıp şeytanların olsun. Efendimize öyle habislerin intisabını biz çekemeyiz.

Bunların iltizam-ı mâ-lâyelzem tarikiyle söz söyledikleri sahihtir. Bunu bendeniz dahi biliyorum efendim. Hatta mübaheseden aciz kalınca "ah ah milletimiz zulmet içinde kalmış ne edelim" demiyorlar. Bu sözleri biraz hamiyyetlileri söylüyorlar. Onlar Maazallah Teâlâ İslamiyet'in zaten cehil üzerine mübteni olduğuna kani oluyorlar. Bu suret kulunuzun dahi gayretine dokundu da efendim. İslamiyet'in cehil üzerine mübteni olmadığını ve her hükmü mahz-ı hikmet ve ayn-ı fenn demek olduğunu vatan karındaşlarıma (hani ya şu aklımın erdiği kadar) anlatmak için ta *Tuna* gazetesi başmuharriri bulunduğum zamandan bu zamana kadar yani yedi seneden beri kalem çalmaktayım. (Sirkat manasına değil! İsti'mal manasına)

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

ve hatta bazı Avrupa mutaassıpları dahi mücerret bunlara aldanıp on on beş sene evvel yaptıkları Mizanu'l-Hakk *ve* Miftahu'l-Esrar *vesair nice nice resâil-i perişan-ı güftar ile misyonerleri ateş gibi etrafa yağdırmaktadırlar.*

Mukabele

Benim de en büyük teessüf ettiğim cihet işte bu ya! Hem bu yere geçesi misyoneler o kadar şeytan şeyler ki hatta kendisini âlim ve hakîm sanan ve satan bazı kimseleri bile şaşırtıyor. Fakat bendenizin anladığıma göre bunun sebebi yalnız yukarıda sebkat eden yarım feylesofların aczi değildir. Kulunuza müsaade buyurunuz da bendeniz dahi rey-i acizanemi irâd edeyim.

Efendim bu habis herifler hakikat-i İslamiye nazarında asla değerleri olmayan bazı kitapları okuyup bakıyorlar ki hakâyık-ı hikemiyat-ı İslamiyeyi zahirde tasvire çalışan muharrirleri fünun-i hikemiyede cehillerine ve ille söz söylemek ve yazı yazmak bilmediklerine mebni hakâyık-ı hikemiyatı zahirde tasvir edelim derken bazı safsatalara ve hüküm-i Kuran'la tenakuza kadar varmışlar. İşte bu tenakuzu ele alıp, zaten biraz cahilce bulunan halkı kandırmaya çalışıyorlar. Ve ortaya fünun-i hikemiyeyi sürüp hatta bizim en sevdiğimiz zevât gökleri şeffaftır diye hüküm ettiği halde bence istidlâlât-ı fenniye ve berâhin-i Hindiye ile onu bile iptale çalışıyorlar. Öte tarafta bir kimse cühelaya "canım bunlara inanmayınız hakikat şudur" diyecek olsa onlar dahi "ya fen böyle söylüyor" diyorlar.

İşte bendeniz buna tahammül edemiyorum. Zira pek derin tasavvufa girişmeksizin dahi görüyorum ki fen adeta bizim diyanet-i celilemize muvafık ve diyanet-i celilemiz dahi fen ve hikmete mutabıktır.

Eğer zat-ı fâzılâneleri ve sair hikemşinasları ve fen-aşinalar himmet buyuracak olsalar el birliğiyle bu kefereyi red bi-tevfîkıhi Teâlâ âsândır. Çe faide ki biz henüz dost kim düşman kim, kim küfür ediyor kim hakk söylemeye

çalışıyor, daha buraya bir karar vermediğimizden müteferrik kalıyoruz. Siz bendenizi küfür ile itham ediyorsunuz. "Diyanet-i İslamiye'yi tahkir ediyor" diye hakkımda iftirada bulunuyorsunuz. Ben ise İslamiyet'in muvâfık-ı fenn olduğunu, mutâbık-ı hikmet olduğunu dava ediyorum. İslamiyetin şayan-ı tazim olduğunu her millet-i mütemeddinenin kabul etmesi lazım geleceğini dava ediyorum. İmdi benim davamla sizin iftiranızı karşı karşıya getirecek olsak da bir kıyas yapsak sizin hem İslamiyet'in fen ve hikmette münâfi ve cehl üzerine kurulmuş bulunduğunu ve ulviyeti dava edilmemek lazım geldiğini iltizam ve hem de bu davada İslamiyet'te bulunanları redd ve tekfir ettiğiniz meydana çıkar. Bu ise zann-ı acizaneme göre zat-ı sâmîleri gibi bir hakîm-i Müslime layık görülemez. Zan değil yakinen bilirim ki görülemez. Lakin zararı yok. Bunun sebebini aşağıki fıkrada görürsünüz.

İshak Efendi Hazretlerinin varakasından:

Lakin fi-nefsi'l-emr bu bapta hüccet gâlibe-i İslamîye'ye karşı durmak, demir pençe ile pençeleşmek gibi olduğundan bi-iznihî Teâlâ onlara reddiye olarak fakirin şemsu'l-hakikati ve Rahmetullah'ın izharu'l-hakkı hakkan ki din-i mübîne iki kat bir istihkâm-ı metin olmuş idi ki üzerine varılmak değil semtine yanaşılmak muhal ender muhaldir.

Mukabele

Bu sözünüz dahi doğrudur. Şu kadar var ki kitaplarınız pek çok kimselerin altında yok. Çünkü neşriyata başladığınız zaman bazı hatalarda bazı bulunmuşsunuz. Birincisi, bizim memlekette ilim başka bir şey ve edep başka bir şey olmuş olduğundan ve bu ise gayet fuzalâdan ve ulemâdan bir zatın iki satır bir bent kaleme alamamasıyla müstedlel olduğu gibi halkımız dahi edebiyat-ı cedideyi sevdiğinden kaleme alacağınız şeylerin suret-i ifadesini yani ibaresini yeni Osmanlıca yazdırmalı idiniz. İkincisi kitabınızı muahharan yad-ı hava taksime mecbur olmuşsunuz. Bu da hata idi. Eserinizi halkın nazar-ı rağbetine koymalı ve fiyatını dahi vaaz etmeli idiniz. Eğer halk rağbet edecek ise eder idi. Ben öyle yaptım. Çok şükür halk rağbet etti. Rağbetini günden güne attırıyor. Benaberin meccanen dağıtmaya mecbur olmadım. Mevcudu bitti de tekrar tab' ediyorum. Üçüncüsü benim *Dağarcık*'ı küfür ile itham etmemeli idiniz. Zira herkes İstanbul'da beni tanır ki ben Müslümanım. Hem de davalı Müslümanım. Müslümanlıktaki davam adeta sizinkinden daha büyüktür. Son dereceye kadar çalışırım. Diyanet-i İslamiye benim canımın altında olup, son muhafazası dahi ona muhavveldir. Bu hali dahi şimdiye kadar yazdığım bunca şeyler halka tanıttırdı. Halk ise sizden benim hakkımda böyle bir şey beklemezdi. Sehvim sahiha var ise onun tashihi lazım idi. Ancak şimdiye kadar ettiğim mukabelelerden anlamışızdır ki davada ikimiz biriz. Ben de hikmet-i İslamiye dava ediyorum, siz de.

Yarın mübahesemiz devam ettikçe bunu halk dahi anlayacaktır. Siz hakkımdaki isnatta inat ederseniz, "İshak Efendi adeta mükâbere ediyor" diye hüküm-i kati verecektir. Hoş bu nasihatleri size kabul ettirmek bana ait bir şey değil â? Sevk-ı kelam iktiza etti de söyledim. Biz bahsimizde yine devam edeceğiz. Siz beni tekfir ettikçe, ben ret edeceğim. Reddimde devam göstereceğim. O zamana kadar ki insafınız önünde teberri-i zimmet edeceğim. Ve sizi "Mithat Müslüman ve hem de kuvvetli Müslüman imiş." diye yine *Basiret* gazetesinde birinde neşrettirinceye kadar çalışacağım. Zira azmim böyledir. Ben azmimden dönmem.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

İmdi bu sırada aşikâre hısn-ı hasîn diyanete top-ı itiraz endâhatına başlayan cühele-i mütefelsefîn ki haliyen tabiiyatta bile nazar-ı kâsırları âsârlarından müstedleldir, softalarını beyana hazırız.

Mukabele

Bu beyan ettiğiniz güruh, ben ve ihvanım olmadığı top-ı itiraz atmadığımızla malumdur. Ancak şayet siz öyle hüküm etmeyi katiyen murat buyurmuş iseniz mûterizliği yine kabul etmeyip fakat fünûn-i tabîiyyeye ettiğiniz davete dahi icabet gösterir ve bir bahis dahi fünûn-i tabîiyye üzerine açarız. Tabîiyyattaki davamızı da gösteririz. Fakat burada bahsi karıştırmayınız. Yalnız bir meslekte devam ediniz.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

Bir de münazaraca kat'an lüzumu olmayan tayin-i isim maddesini nev'ummâ bir tesettür ve ittikaya hamil manaları sibak-ı kelamdan anlaşılmakta ise de

Mukabele

Hayır efendim! Bu münazara sizin bildiğiniz münazara değildir. Buna matbuât-ı âlemde münazara derler. İkimiz bir mecliste bulunsak, herkes sizi de görür beni de. Lakin matbuât âleminde ne sizi görecek ne beni. İsimlerimizi görecek, isimlerimizi! Benaberin her şeyden mukaddem isim-i âlinizi sormaya matbuât münazaasınca hakkım vardır. Bereket versin ki isminizi verdiniz. Verdiniz de lisanca olan şiddetimi bertaraf ettiniz. Zira siz bana "kâfir" dıye hitap ettiğiniz halde benim size pek çok ve pek fena ve sahihen pek fena hitaplarda bulunmaya hakkım var idi. Şimdi hâlâ var. Lakin ben "İshak Efendi" ismine riayet ederim. Ba-husus, sizin benim hakkımda kullandığınız "reviş-i lisanî" sözünü, sohbetini ve bahsini ve münazaasını bilen bir adam, bu zaman-ı terrakide kimse hakkında kullanamaz. Halk ta'yib eder. Haniya demek iste-

rim ki "Bu mukabele, mükâberenize mukabele olduğundan" bundan sonra mübahese-i ilmiyemize devam edecek olur isek, lisanınızı değiştirip bir şey tahakkuk etmeksizin hükm etmek yolsuzluğundan feragat etmeniz lazımdır.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

lehu'l-hamdü ve'l-minne havl-i kuvvet-i İlahiye ile alem-i ilm-i marifet elde ve seyf-i Şeriat ve hakikat belde olup Müslim ve gayri-Müslim cümle ehl-i kitap olan otuz beş milyon ahâli-i memleket ve bahusus hami-i havme-i din ve devlet olan sahib-i müstakil taht ve taç-ı hilafet ve kaffe-i ehl-i erkan-ı devlet bihakkın bizim ile hem efkar ve hem akidet oldukları halde

Mukabele

Bizde ulemanın en çoğu yazı yazamaz demedik mi? İşte burada ispat edeceğiz. Sizin bu fıkrada büyük bir hatanız var. O kadar büyük ki sizin benim aleyhimde verdiğiniz hükmü adeta sair ulema-yı kiram sizin hakkınızda vermeye medar olabilir. Milel-i gayri Müslime sizinle hem-efkâr ve hem-akide mi? Siz dahi teslise meslise kani oluyor musunuz? Kâf'a basıyorsunuz da haberiniz yok. Hem nasıl kaf? Öyle bir kaf ki bu bapta sizi fenn ve hikmet dahi kurtaramaz. Bari yazdığınız şeyleri bir kâtibe, fakat yazdığını bilir kâtibe gösteriniz de tashih etsin. Sevabıma bunu da ihtar edeyim.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

Dağarcık *sahibi yalnız bir* Dağarcık *ve bir bastonuyla şu vadi-i mahavvif-i muhalefet-i cumhurda kemal-i serbesti ve hürriyetle dolaşmakta iken*

Mukabele

Hay! Hay! *Dağarcık* sahibi, daima kemal-i hürriyet ve serbesti ile dolaşır söz söyler. Lakin hürriyet ve serbesti ne olduğunu bilir. Hususuyla muhalefet vadisinde dolaşmaz. Herkes bilir ki dolaşmaz. Zira *Dağarcık*'ı alıp okuyanlar hiç olmaz ise muhalefet ne olduğunu bilir adamlardır. Zira *Dağarcık*'ın intişarına hizmet eden koca bir nezaret heyeti bunu takdir eder. Eğer ben muhalefet vadisinde dolaşsam evvela maarif men eder. Saniyen halk dahi *Dağarcık*'a dört kuruş verip mütemadiyen satın almaz ve meccanen verecek olsam yine okumaz, kaldırıp yüzüme atar.

İshak Efendi Hazretleri'nin varakasından:

bizim için tekellüm-i kavl-i hakk ile bütün ahali lisanından i'tâ-yı cevab-ı ba-savâba mübâderet ve bu suretle ihvanımıza hizmet ve din ve mezhebimizi hıfz ve vikayet

acaba caiz ve kabil değil midir ki mâzallah Teala şu şirzime-i şerr-zimeden bî-vech ve bila-mûcib korkup, çekinelim

Heyhat heyhat, hâsılı hâzâ meydan hani hani: "من ادعي العرفان يفضحه الامتحان".

Mukabele

"*Şirzime-i şirzime*" tabirini şöyle bir tarafa bırakalım da, sair bahiste haniya şu *Dağarcık* mündericâtının küfür olmadığı bahsinde devam edelim. Eğer sizin arzunuz bir müşrik ve münkir bulup da onunla bahsetmek ise, onu bizde bulamazsınız. Diyaneten, ilmen bahiste kıyametin son gününe kadar devam ederiz.

İşte mükâberenize mukabelemiz burada tamam oldu. Fakat mübâhase-i ilmiyemiz *Dağarcık*'tadır ve sizden cevap geldiği anda yine devam edecektir.

Redd-i İtiraz ve İzah-ı Hakikat[1]

(Ahmet Midhat Efendi)

Mukaddime

Tarih-i Umumî'nin mukaddimesini olsun okumuş olanlara malumdur ki cemiyet-i medeniyenin ömrü üç zamana taksim olunarak evvelkisine "ezmine-i mutekaddime" ve ikincisine "ezmine-i mütevassıta" ve üçüncüsüne "ezme-i müteahhire" derler.

Ancak her milletin ve hatta her cemaatin bile mebdeinden hal-i hazırına gelinceye kadar sergüzeşt-i ahvali dahi bu üç taksime girmekte olup Avrupa Kıtasının nısf-ı garbı ve taksim-i diğerle nısıf-ı cenubi kıtasında bulunan halkın ezmine-i selâsesi nazar-ı tetkikten geçirilecek olur ise görülür ki bunlar adeta zuhur-ı Hazreti Mesih (aleyhisselam)'dan birkaç asır sonraya gelinceye değin bir takım heyulâ-i akâyide dalıp ekserisi hâşâ kuvve-i rububiyeti dahi caiz bulunan ve hükümdar unvanlı olan cebbarların taht-ı kahrında ezilip kalmış ve ezmine-i mütevassıtaları içinde ise diyanet-i mesihiyyenin inkılâbât ve tahvilâtıyla adeta benî beşerin hürriyet-i nev'iyye ve şahsiyye ve diniyyesini gasba medar ittihaz olunan Katoliklik âyinini silah olarak eline alıp zaten halkın göğsüne binerek kanını emmekte bulunan hükümdarlara ve derebey nam cebbarlara iltihak eden papaz güruhu elinde kavrulup gitmeye başlamıştır.

"Felsefenin sergüzeşt-i ahvali" ve "Engizisyon Cemaati" ser levhaları ile *Dağarcık*'ımızda münderic iki bentte ve mevâdd-ı sairede gösterildiği vecihle, diyanet namı verilen bu cebir ve şiddet yalnız akâyid ve ahlaka inhisar ile mesela papa cenablarının mağfiret ettiği adam doğrudan doğruya cennete gideceğine ve engizisyon memurları bir adamın ağzını burnunu dağıtarak ağustos böceği gibi sırtında çatlattıkları zaman, hakkında merhamet etmek şan-ı diyanete yakışmayacağına iman etmemek şöyle dursun adeta terakkiyât-ı fenniye ve sınaiyyeyi dahi fena görüp hurde-bîni Avrupa'da bulanı, "dinini inkâr etti" diye ateşte yakmak ve arzın hareket-i yevmiyesini ispat eden zatı hapiste çürütmek

1 Metnin alındığı yer: *Dağarcık Dergisi*, İstanbul, 1288, s. 234-247. Çevrim yazı Fatma Yıldız ve Ersin Yıldırım tarafından yapılmıştır.

ve sanat-ı tıbâatı icat edeni tekfir ve ta'bin eylemek ve hatta tiyatroya gidenleri bile küfür ile mahkûm eylemek ve hele hürriyet-i umumiye hevesinde bulunanların büsbütün vücudunu kaldırmaya çalışmak gibi tavk-ı medeniyetin ve takat-ı hürriyetin ve havsala-i beşeriyyenin tahammül edemeyeceği mertebede tazyikât göstermeye kalkışması üzerine halk "Din, bizim necât ve necâhımızı istiyor ise maddi ve manevi saadetimize hizmet etsin. Yok, eğer istemiyor ise biz de onu istemeyiz" diye bürde-i inkıyat ve teslimini cayır cayır yırtıp öte tarafa çıkmışlar ve ondan sonra bir taraftan Protestanlık ve diğer taraftan efkâr-ı hikmet hücum edip artık papaz güruhunun efkâr-ı müteassıbanesine hizmet eden hükümetleri ve milletleri çiğneye çiğneye en nihayet geçenlerde görüldüğü vecihle papa cenaplarını dahi sandali-i azimetinden hazîz hakarete indirmek derecesine kadar varmışlardır. Evet, Katolik âlemince böyle azim ve kanlı bir inkılabın vukuunu bizim kahkaha-i istihza ile temaşaya hakk ve salahiyetimiz vardır. Lakin işin içinde başka bir ehemmiyet var ki onu nazar-ı dikkatten uzak tutamamak mecburiyeti altında bulunuyoruz. Şöyle ki:

Avrupa'da gördüğümüz şu isti'dad-ı inkılâb katolik diyaneti haricinde bulunanlarca dahi hem maddi hem manevi tesirâttan hâli kalmamıştır. Mesela taassuplarıyla meşhur bulunan Yahudiler tarafa eklinden memnû oldukları ve onlar dahi birçok tazyikât altında bulundukları halde, bu yavaş yavaş yemekte, içmekte ve erkeklerince sakallarının tıraş ve tanziminde, kadınlarınca saçlarının arasında, velhasıl kalıpta, kıyafette ve tavırda ve tabiatta âlem-i medeniyetin sair sekinesine ittiba ile dinlerinin tayin eylediği ve fakat gayet darlığından nâşi zate-i erbabını şikâyete mecbur etmekte bulunduğu hudut-i serbestîyi yıkıp öte tarafa geçmişlerdir.

Ehemmiyetin daha büyüğünü mü istiyorsunuz?

Gelelim bizim halimize:

Dekâyık-ı diniyesini layıkıyla tetkik etmiş olan salâbet-i İslamiye erbabının daima ilandan geri durmadıkları ve berâhin-i fenniye ve hikemiyye ile isbattan dahi aciz kalmadıkları vecihle medeniyet ve hürriyet dairesi içinde yaşayacak olan bir kavmin, salik olmak şöyle dursun, iki elleriyle sarılacakları din-i hakk İslamiyet olduğu ve diyanet-i İslamiyenin davet ettiği Tanrı vacibu'l-vücud yani zatı ve vücudunu müktezi bir Rab olduğu gibi her şube ve kavâid ve kavânin ile beraber İslamiyet dahi tab'an ve fennen ve hikmeten ve hürriyeten ve medeniyeten, vacibu'l-vücut olduğu ve daha müftehirane bir tabir ile (hâşâ) şayet bu din şimdiye kadar münteşir olmamış farz edilecek olsa, terakkiyat-ı medeniyenin bugünkü derecesi bu diyanet-i celile-i İslamiye'yi behemehal arayıp bulmak lazım geleceği derkar bulunduğu cihetle zuhurundan yarım asır sonra Hint ve Çin vasatlarına ve Türkistan cihetlerine ve silsile-i Kafkas'a ve Anadolu taraflarına ve Mısır'ı, Tunus'u, Cezayir'i falan geçerek Fas'a ve Endülüs'e kadar münteşir olmuş ve bu suretle ezmine-i mütekaddi-

mesini kemal-i şan ve şerefle geçirmiş olduğu gibi ezmine-i mütevassıtasında eğer ki birtakım dâhili tefrika ve ihtilalât ve birtakım dahi harici mühâcemat ve muharebât haylice sarsıntıya sebep olmuş ise de seyf-i sarim-i İslam, ehl-i salib muharebelerinde nasılsa tesir-i kuvvetini meydana koymuş ise aklâm-ı ulema-yı benam dahi kuvvet-i tesirini meydana koymuş ve bu suretle gerek ezmine-i mütekaddimemiz ve gerek ezmine-i mütevassıtamız milletimiz için her vecihle iftihar ve iğtirara şayan bir surette güzeran etmiş iken fevkalade ve pek ziyade taaccübe şayandır ki hal-i hazırımız diğer iki zamanlarımıza kıyas kabul etmemeye başlamıştır.

Çünkü yukarıda dört kelimecikle beyan ettiğimiz ezmine-i mütekaddime ve mütevassıta sahib bir millet olduğumuz ve terakkiyat-ı medeniyece elyevm bütün cihanın önünde rayetkeş delalet olan Avrupa'nın ezmine-i sülüsesini bildiğimiz halde akıllı bir millet isek zaten aksâ-yı meramı azimet-i İslamiye ve şan ve şeref-i Osmanî'den başka bir şeyden ibaret olmayan heyet-i idaremizin zeyl-i himmet ve gayretine sarılarak cümlece ve el birliğiyle çalışıp ve zaten lütuf-ı himmetini ve himmet-i lütfunu bizden diriğ etmemekte bulunanların cümle-i himemât-ı celilesine biz dahi himmet-i mutavaatkarane ve münkâdânemizi zamm edip Avrupa halkının kanlar dökerek, analar ve gelinler ağlatarak nail oldukları saadete, güle oynaya nail olmak ve fakat *şurasına iyice dikkat edelim ki* bizde şikâyet edilecek esaret ve tekâlîfinin ağırlığına tahammül edilemeyecek diyanet olmadığı cihetle inkılâba hacet görmeksizin hal-i hazırımızla istihsal-i saadet etmek işten bile değil iken hayfâ ki yine kendi tarafımızdan ika etmekte olduğumuz mevâni ve müşkilât bizi istenilmeyecek bir hal-i tefrika ve perişaniye sevk etmek istidadını göstermektedir. Bu hal üç dört günlük ve üç dört senelik bir şey olmayıp intişar-ı Tanzimat'tan biri görüle gelmekte ve mesela devletimiz azimet-i İslamiyeyi ve şan ü şeref-i Osmanî'yi bir kat daha i'lâ ve i'zâm etmek için her şeyden mukaddes olan adalet-i İlahiyye ve şeriat-ı İslamiyye namına can ve mal ve ırz ve namus emniyetini ilan edince bazı cühela güya bunların Frenk icadı şeyler olduğunu dermeyanla elbise-i cedideyi ve elsine ve ulum-i efranciyeyi ve ihtirâât-ı ahîreyi "Gâvur icadı ve gâvurca şeyler" diye nazar-ı nefretle gördükleri ve hatta bu bapta teâti-i efkârda dahi bulundukları vaki olmuştur. Onu düşünmemişlerdir ki Hazret-i Fahr-i Kâinat ve gerek ashabı hediye veya iğtinâm suretiyle ellerine geçen her türlü elbiseyi giyerler idi. Ömer (radıyallahu anh), Ashab-ı Güzin'den Muğire İbn Şube'yi o zaman lisan-ı şirk olan Farisiyi tahsile memur etti.

İş yalnız bu derecede kalmış olsa yine can feda. Fakat en ziyade teessüf ve telehhüfü celb eden cihet şu ki efkâr-ı atîka, erbabı medeniyet-i cedide ve "asliyye ve hakikiye"yi bilmedikleri cihetle gösterdikleri bu nefrete mukabil medeniyet-i cedide taraftarânı ya fünun ve sanayi-i cedideyi öğrenmek için henüz İslamiyeti ve ulum-i İslamiyeyi öğrenmeksizin ve *Mızraklı İlmihal*'den

başka bir şey görmeksizin Avrupa'ya giden veyahut yine bunların sevk ve delaleti ve talim ve tertibi ile yetişen takım olup onlar dahi terakkiyât-ı cedidenin bir anda dünyanın bir ucundan diğer ucuyla muhabere etmek ve seksen gün zarfında küre-i arzı dairen medar-ı seyr ve seyahat eylemek ve gaz kuvvetiyle kuş gibi havada tayarân etmek, zırhlı sefine yapmak ve sefine-i mahsusa ile yunus balığı gibi denize dalıp istediği yerden çıkmak, onu kırıp delmek veyahut deniz lağımıyla ber-heva etmek, koca dağları yarıp şimendifer geçirmek ve düşman vatan üzerine dakikada dört yüz kurşun atmak ve vatanı muhafaza ve müdafaa için demirden kaleler yapmak misüllü bunca bedâyi' nazar-ı hayretimizi kamaştırırcasına batıp durmakta iken efkâr-ı atîka ashabının hâlâ terakkiyat-ı cedîdeden nefret gösterişlerine onlar dahi şiddetle nefret gösterip -hâşâ sümme hâşâ- efkar-ı atîka ashabının bu fikri İslamiyetten neşet ediyor gibi en muzırr bir fikre varıncaya kadar varmakta ve benabirin Avrupalıların ber minval-i muharrer bedâyii inkar ve erbabını küfür ile itiham eden âyin mahsûsaları aleyhinde bi-hakkın gösterdikleri şiddet misüllü onlar dahi "Bu gibi bedâyi' şan-ı diyanet-i İslamiyedir. Çalışınız, çabalayınız, tahsil-i fünun için Çin'e kadar gidiniz.[2] Sizden mukaddem gelen milletlerden ibret alınız. Ahkâmınızı ezmâna nisbetle tatbik ediniz. Hulasa-i kelam ne yapmak lazım ise yapınız. Tek şan-ı İslamiyeti mutlaka ve behmehal i'lâ ediniz." diye bağırmakta bulunan diyanet-i İslamiye hakkında eyvah ki bi-gayri hakkın, yine o fikir ve mütalaada bulunmaktadırlar.

Pekâlâ, biz şu hal üzerine tarafeynden birisini itham edecek miyiz? Buna yüreğimiz razı olmaz. Zira görüyoruz ki her iki tarafın şu fikri yekdiğerinin elinde bulunan ulûmu bilmediklerinden ve her biri diğerinin cahili olduklarından neşet ediyor. Benaberin iki tarafı yekdiğerine tanıttırmak ve Avrupa terakkiyâtının (zannolunduğu vecihle) gâvur icadı olmadığını ve bilakis eski Müslümanların eseri olduğunu, efkâr-ı atîke erbabına tanıttırarak bunları ahz ve kabul elzem olduğunu göstermek ve diğer taraftan dahi İslamiyet'in hiçbir vecihle mani-i terakki ve temeddün olmadığını ve bilakis terakki ve temeddün denilen şey İslamiyet şanından bulunduğunu efkar-ı cedide erbabına göstermek husul-i maksadı temin edeceği ve bu suretle ortada efkar-ı cedide ve efkar-ı atîke tabiri dahi kalmayıp Osmanlı çocukları saadet uğrunda yek vücut olarak çalışmaya sevk edilmek mümkün olacağı bedaheten görülmektedir.

İmdi bu telif-i tarafeyn vazifesini dahi birkaç Osmanlı çocuklarından ibaret olmak üzere biz üzerimize aldık ve şimdiye kadar haylice şeylere muvaffak olduk. Ancak hiçbir zaman mûterizden hali kaldığımız ve kah eski hasenâtımızı ve eski azimetimizi tezkârla tervîce kalkıştıkça efkâr-ı cedide erbabı ve kah fünûn ve sanayice keşfiyyât-ı cedideyi bi't-tavsiye gayret-i İslamiye ve Osma-

2 Çinliler'in Mecusi olmaları ve Mecusi ise nazar-ı İslam'da eşne-i küffardan madut bulunduğu cihetle hadis-i şerif, hükmündeki kuvveti göstermek için taleb-i ilim ile Çin'e bile müracaatımızı emretmiştir.

niyeyi tehyic ettidikçe efkâr-ı atîka ashabı tarafından itirazlar, nefretler, tahkirler gördüğümüz gibi nihayet bu kere dahi yine bir mûterize tesadüf eyledik ve mûterizlerin en garibi olarak bunu bulduk. Çünkü mûterizimiz efkâr-ı cedide erbabından olmayıp bu kere küfrümüze kadar hüküm etmiş yani bu derece cesareti göze aldırmıştır.

Ancak niyetimizde olan hûlûsa ve mûterizimizin zann-ı batılı vecihle İslamiyet'i (haşa) tahkir şöyle dursun; mazallah Teala şan-ı İslamiyet'e bir şeyn getirmeye cesaret edeni görsek öyle olur olmaz Müslümanlar gibi bir "Estağfurullah" ile el çekmek şöyle dursun, dilimizle kalmaz ve nihayet elimizle (!!) mücahedeye kadar göze aldıran Müslümanlardan bulunduğumuza mebni pek çok mûterizlere bi-hakkın cevap i'tasından izhar-ı acz etmemekle beraber mücerret bu hizmet-i celilemizde devam için gördüğümüz tahkir ve tezlilleri bilakis kendimize medar-ı iftihar addetmek hakkındaki azmimizi dahi bozmadığımızdan bu defaki itirazı dahi yine o suretle telakki eyledik.

Zuhur-ı Mûteriz

Hizmet-i terakkîde *Dağarcık*'ımızın deruhte eylediği şey, dünya ve ahirette cismaniyeten ve ruhaniyeten medar-ı necât ve necâhımız bulunan İslamiyet'in bi-zatiha fen ve hikmet demek olduğu gibi Avrupa hükemasının meslek-i mahsûsası dahi esasen yine İslamiyet üzerine müteferri şeyler olduğunu göstermek ve bu suretle fünûn ve medeniyet-i cedîde için gösterdikleri nefretten efkâr-ı atîka erbabını ve fünûn-i cedideyi tahsinden sonra akayid-i kadîmesi üzerine bir nevi lakaydide bulunmaktan efkâr-ı cedide ashabını çevirmek suretinden ibaret idi.

Her şeyi esasından başlamak lazım geldiği cihetle, biz dahi en evvel ol esastan başlayarak *Dağarcık*'ımızın bu nüshasına gelinceye değin bazı kaideleri muhakeme ve mukabele eylemişizdir ki derecâtı erbabı mütalaa indinde malumdur.

Ancak mündericât-ı vakıamız ulema-yı benam-ı İslam'dan bir kaçının takdir ve tahsinini kazanarak hatta "felsefe-i İslamiye" tabirini terk ile "hikmet-i İslamiye" tabirini isti'mal etmekliğimizi tavsiye gibi muavenet-i maddiyelerine bile mazhar olduğumuz sırada bir muterize tesadüf edilmiştir ki muhakemât-ı vakıada sehvimiz var ise tashih etmek ve kendisi iddia eylediği kadar hamiyyet-i İslamiye erbabından ise, o dahi diyanet-i mukaddesesine hizmet yolunda bizimle hem gayret bulunmak lazım gelir iken buralara kat'an ve kâtıbeten iltifat etmeyip güya hakkımızda bir husumet-i mahusası varmışçasına ulu orta küfrümüzü hüküm edivermiştir.

Bu zat tabiat-ı zamanı ve o muktezaya göre İslamiyet'in manen ve maddeten muhafaza ve izdiyâdî-i azameti esbâbını bilmeyerek hâlâ ortalığı elif güsun

anınıden başka bir şey okumuyor zannetmesini ve elyevm iki senelik şakirtlerin heyet ve hikmet mebahisiyle uğraşıp küre-i arzın nasıl halk olunduğunu sorarak ulema-yı zamandan cevap beklemekte bulunduklarını bilmediğini kendisi ve taraftaranı için câhid ü câhit (جاحد و جاهد) tesmiyesiyle meydana koymuş ise de ismi "mevali"den bulunmak hasebiyle şayet hakkımızdaki sû-i fikrinin efkâr-ı umumiyece bir sû-i tesiri olur mütalaasıyla *Dağarcık*'ın şimdiye kadar neşir eylediği esaslardan mumâ ileyhin hakkımızda medar-ı küfr ittihaz ettiği mebâhisi ahkâm-ı şeriatle tatbik etmeye lüzum gördük.

(...)

Âdem ve Nesnas

Fünûn, aşina olanlara malum oluğu üzere nesnâs denilen hayvanın binâyı vücudu, vücûd-ı insana o kadar müşabihtir ki bir kimse nesnâs kadîdi ile insan kadîdini bir yerde görecek olsa fenn-i teşrîhte mahâret-i kâmilesi olmadıktan sonra pek cüzî bir derecede olan farklarını bulup çıkaramaz. İsti'dâd cihetince dahi nesnâs yalnız kuvve-i nâtıkadan mâada şeylerde adeta insanla beraberdir. Binaenaleyh hukemâdan bir fırka, insanın aslı nesnâs olmasına zâhib olmuşlar ve nice bin asırlar mürûruyla nesnâslara bir dereceye kadar medeniyet tahsil ettirdikten sonra tarihin bize birinci âdemler diye haber verdiği âdemler ki adeta behâyim-i vahşiye gibi dağlarda ve ormanlarda gezelerdi. Yine nesnâsları o halden daha aşağı bir hale kadar îsal edebilmişlerdir.

Biz ise zikrolunan bendi bu fikri tervic için yazmadık. Hatta hukemânın bu babdaki efkârının bir cihetine itiraz dahi ettik. Nesnâsı insan yapmak için, insanlık âleminde yaşata yaşata ellerine ayaklarına ve çenesine ve kafasına biraz daha intizam verdirmeye hacet görmeyerek insanlar bugün ne şekil ve surette iseler evvelki şekil ve suretleri yine öyle olduğunu dava ettik. Zira tabiatta şekil ve suretin bu derece tahavvül ve tebeddülüne dair bir âdet ve kanun göremezdik. İtikadımızca her şeyin tahkiki levâzım-ı İslâmiyyeden olup hikemiyyât arasında böyle de bir fikir bulunduğunu yazdık. Nitekim İbn-i Sina, Aristoteles'in bir takım akvâl-i mezîfesini aynen tercüme etmişti. Yalnız İbn-i Sina değil. Farabi de tercüme etti, Gazzali de nakletti, Fahr-ı Razi de tercüme etti; hatta bazı kavâid bile koydu. Kimse bir şey demedi. Bizim neden hatırımıza gelsin ki, İslâmiyyet aynı hikmet olduğu ve Kur'ân-ı Kerim'de ratb ve yâbisden her ne varsa münderiç bulunduğu umûm ehl-i İslam indinde müttefekun aleyh iken bir câhıd ve câhit veya daha sahih tabiriyle *câmid ve hâmid* çıkar da fenne mutabık olan bir takım mesâile "muğâyir-i İslâmiyyettir" diyerek "haşa sümme haşa" İslâmiyyetin cehl üzerine mebni olduğunu ilana cesaret eder?. Bununla beraber hukemâ-yı İslâmiyyeden birisi bu bahisde bulunsa, küfrüne nasıl hükmedilebiliniyor. Malum değil midir ki, bir

bâhis kendinin her kavline mu'tekid olsa lazım gelmez? Malum değil midir ki, Fâtih zamanında ulemâ-yı Rûmun a'zamı bulunan Hoca Hatibzâde'yi ilzâm için huzur-ı padişahîde, huzur-ı ulemâda hasmından vücûd-ı vâcibe delil istemiş idi. Halbuki bu bahsin hilkat-ı hazret-i Âdem aleyhisselama hiçbir tealluku yoktur. İşte hilkat-ı Âdem hakkında ayet-i kerimeyi Hazret-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî (kaddesellahu sırrehu) şu suretle tefsir buyururlar:

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ) قد تعلق مشيئة الله تعالى بإيجاد آدم في ذوات القدسية الجبروتية هي النفوس السماوية، إذ كل ما يحدث في عالم الروح الذي هو عالم القضاء السابق ثم في العالم القلب الذي هو فلك العالم المسمى باللوح المحفوظ ثم في العالم النفس أي في نفس العالم الذي هو لوح المحو والإثبات المعبر عنه بالسماء الدنيا في التنزيل كما قال الله تعالى: (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم). فلذلك قوله تعالى: (للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة). والجعل أعم من الإبداع والتكوين، فلم يقل: "خالق"، لأن الإنسان مركب من العالمين.

Hazret-i Şeyh-i Ekber (kaddesellahu sırrahu'l-azîz)'in hülâsa-i hikem tefsirinden müstebân olduğu üzere hilkat-ı hazret-i Âdem aleyhisselamın şu gördüğümüz sath-ı arzdan daha a'lâ ve daha bâlâ bir âlemde halk buyurulmuş olması *Câmi'-i Sağir*'de [ان الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض الى آخره] hadis-i şerifinin sûret-i şerhine muğâyir olmayıp bilakis tamamıyla ona mübtenâ ve müsteniddir. Zira şerh-i hadîs-i şerifte ol kabzayı cemi'-i arzdan, Hazret-i Azrail'in kabza etmeye memur buyurulduğu münderiç olduktan fazla işbu "cemi'-i arzdan kabz" kaziyyesi dahi kabza-i mebhûsenin yedi tabaka-i arzdan birer birer kabz ve hulâsa edildiği hakkındaki şerhiyle şerh ve tavzîh kılınmıştır. Şu hâle, yani Hazret-i Azrail'in bu kabzayı kabz etmek için memuriyetine fennen ve hikmeten Cenâb-ı Hakk'ın yed-i kudretiyle yapılmış olan küre-i arzın hilkat ve maişet-i Âdem'e tabaka tabaka isti'dâdı ve en sonra *edîmu'l-arzda* yani bu tabakada o isti'dâdın istikmâli manası verilip, bu mana üzerine hem Hazret-i Şeyh-i Ekber'in tefsiri tayin ve hem de daha aşağı doğru tefsirinde devam buyurduğu husûsât teyid eyler.

Hazret-i şeyh "جعل" lafzının ibda' ve tekevvünden eamm olduğunu ve benâberin ayet-i kerime "إني خالق" buyurulmayıp da "إِنِّي جَاعِلٌ" buyrulması insanın, âlemînden mürekkeb olduğuna mübteni bulunduğunu muvazzahan göstermekte olmaları bir iz'ân-ı selîm ile azıcık mütalaa edilecek olsa hilkat-ı Âdem, işbu "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" [Bakara/2: 30] bezm-i akdesinden daha mukaddem ve adeta ebu'l-beşer efendimiz hazretlerinin "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" [Araf/7: 172] bezm-i akdesinde ser-i sufûf-ı ervâhta bulunması derecesine kadar zihinler gider. Zira melâike-i kirâma edilen hitab- izzet hazret-i ebu'l-beşerin halife kılınması meselesi üzerine olduğu "انى خالق" buyu-

rulmayıp da "إني جاعل" buyurulmasıyla ve mevcud olan tefsir kitaplarının izahâtıyla görülüyor.

Ne hacet? Sultan örfen Şeyh-i Ekber (kaddesellahu sırrahu'l-azîz) Efendimiz hazretleri "وعلّم آدم الأسماء كلّها ثمّ - قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين" [Bakara/2: 31] hitâb-ı izzeti üzerine "سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنّك أنت العليم الحكيم" [Bakara/2: 32] cevâb-ı aczine mebni "يا آدم أنبئهم" [Bakara/2: 33] emr-i celîline imtisalen hazret-i ebu'l-beşer esmâyı birer birer beyan buyurup da "ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب السّماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون" [Bakara/2: 33] cevâb-ı kibriyâsıyla "اسجدوا لآدم" [Bakara/2: 34] emr-i şerîfini verdikten ve cümle-i melâike-i kirâm secde ederek yalnız İblis ebâ etmesinden nâşi tard ve def' buyurulduktan sonra Hazret-i Âdem aleyhisselamın "يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة" [Bakara/2: 33] hükmü şerifi dahi bu bizim âlem-i pesti ve ednâdan ne kadar bâlâ ve a'lâ bir âlemde şeref-i sudûr buyurmuş olduğunu ayet-i kerime-i mezkûrenin tefsirinde ve cennet bahsinde "والجنّة الأمور بملازمتهم إياها هي سماء عالم الروح التي هي روضة القدس" kaydıyla gösterilmiş ve "bundan başka "قلنا اهبطوا" [Bakara/2: 38] kelâm-ı celîlinin tefsirinde "اى الزمنا هم الهبوط الى جهة السفلية التي هي عالم الجسماني" fıkrasıyla meseleyi bütün bütün zâhire çıkarmışlardır. Yani Hazret-i Âdem bu halde âlem-i cismâniye gelmiştir.

İmdi âlem-i lâhutta vuku bulan bir meseleyi, bu âlem-i denî-i cismânide vuku bulmuş gibi hükmedip de onu târîh-i beşeriyetimizin müddeti bulunan yedi sekiz bin seneden kim bilir daha ne kadar bin sene mukaddem yeryüzünde vuku bulması gibi hükemânın bazı kıyâsât ve istihrâcât-ı fenniyyesine katmak ve böyle garib bir kıyas üzerine İslâmiyetiyle müftehir ve mağrur olan ve kalemini diyanetinin şanında feda eden bir Müslümanı ulu orta tekfir gibi haksızlığa çıkışmak erbâb-ı nısfet indinde ne nazarla görüleceğini bilemeyiz.

كفر چو مني گزاف وآسان نبود
محكم تراز ايمان من ايمان نبود

Ba-husus yine bu meselede nazar-ı dikkat ve ehemmiyete alınacak bir nokta daha vardır. Şöyle ki:

Yukarıki bendde dahi gözetildiği vecihle, müdekikîn-i hükemânın nesnâs-ı asrî diye tasavvur eyledikleri asır, dünya yüzünde benî beşerin henüz münteşir olmadığı zamandan bile daha pek çok mukaddem olup benî beşerin intişârından sonra ise iş bu nesnâs asrının müddet-i devri hitâma erişmiş ve ondan sonra beşer asrı hulûl eylemiştir.

Keyfiyyetin bu ciheti yani Hazret-i Âdem'dem mukaddem dünya bom boş olmayıp yine birçok hayvanla dolu olduğu fünûn nazarında bedihiyyâttan bulunmaktan kat'-ı nazar *Celâleyn Tefsiri*'nde " إني جاعل في الأرض خليفة " ayet-i kerimesi " يخلفني في تنفيذ احكامي فيها " diye tefsir edilmesi dahi dünya bom boş bir halde olmayıp da dolu olduktan sonra hatta yeryüzünde ahkâm-ı Hakkı tenfîz lazım geldiği ve Hazreti Âdem aleyhisselamın bu iş için memur buyurulduğunu gösterip ulemâ bi'l-ittifak bu maksadı tasdikle beraber ayrıca içlerinden bazıları işbu emr-i hilafette ebnâ-yı Âdem'in dâhil bulundukları zehâbına düşmüşler ise de *Celâleyn*, zehâb-ı mezkûrun önünü emr-i hilafetin o zamana göre bizzat hazret-i ebu'l-beşere mahsûs olduğunu " وهو آدم " kaydıyla bağlamış olduğu misullu hâlâ cevâmi'-i İslâmiyyede mevcud olan tefsirlerin umumuna tercihen eseri tedris edilmekte bulunan Hazret-i Kadı Beydâvi dahi yine bu ayet-i kerimenin tefsirinde "" kavliyle *Celâleyn* sahibi ile içtihâdda müşterek bulunmuştur.

Bundan yani dünyada Âdem ve be'de ebnâ-yı Âdem zuhur eyledikten sonra, derhal memuriyet-i hilâfete ibtidâ eylemiş olduklarından o günden bed'le devr-i Âdem'in tarihi tutulup artık ne nesnâslığa ne de sair hayvanâtın veyahut cinnînin hükümetine mahal kalmayarak yeryüzünde hüküm ve hükümet eşref ve ekvâ ve a'lâ-yı mahlukat olmak üzere Âdem elinde kalmıştır.

Allah için düşünülsün! Yeryüzünde nev'-i benî Âdem henüz mevcud değil iken bir sınıf hayvanın ahvâlinden bahseden adam küfür mü etmiş olur?

Şimdi mesela bir şair çıksa da bundan yirmi bin sene evvel dünyada bir takım mahlukat vardı, boyları galata kulesi kadar idi, başları Nur-ı Osmâniye kubbesine benzer idi, kolları dikili taş kadar idi, burnu da Sultan Ahmet'deki bakır direkle hiç farkı yoktu, küsurunu da siz hesab ediniz" deseydi, acaba onu da bir câhid ve câhit hemen yakalar bir kiliseye götürür mürted oldu diye vaftiz ettirmeye mi çalışırdı.

.....

Hem de Allah'ı severseniz, belki bir câhid ve câhit çıkar diye biz, fünûn-ı hikemiyyeden asla bahsedemeyecek miyiz? Ezcümle, fenn-i teşrîhe dair dahi söz söyleyemeyecek miyiz?

Kâinat [1]

(Ahmet Midhat Efendi)

Hilkat-i âlem ve intişâr-ı benî Âdem hakkında Kütüb-i Mukaddese ile Tabîiyyûn-ı hukemanın reylerini bi'l-muhakeme âlemin taksimat-ı ahiresi hakkında bazı malumatı camidir.

Yukarıki feth-i kelamda dermeyan edildiği üzere işbu birinci cüzü *Kâinat* için mukaddime olacak ve küre-i arzın ahval-i umumiye-i tarihiyesine dair malumat-ı mücmele verecektir. O halde ise ta bidayet-i hilkat-i âlemden ve iptida-yı intişar-ı benî Âdemden başlamak icap ediyor. Lakin daha evvelce şurasını izah edeyim ki *Kâinat* denildiği zaman bu lügatin zımnından yalnız üzerinde sakin olduğumuz şu küre-i arz çıkmayıp diğerleri dahi bu zımında dâhildir. Yani kâinat ismi kâffe-i seyyarât ve sevâbete ve peyk ve râdifelere varıncaya kadar tamim edilebilir ki onların dahi her biri bizim bu dünyamız gibi ve hatta ağlabiyet-i azîmesi bizim dünyamıza nispetle akıllara hayret verecek kadar büyük birer dünya olduğu cümle-i mütekadât-ı hükemadandır. İmdi *Kâinat* ismiyle müsemma olan bir kitaba ilk telakkide bunun kâffe-i ecrâm ve ecsâm-ı mevcûdeden yani bilcümle mükevvenât-ı âlemden bahsedeceğine zâhib olabilmek müstebi'd değildir. Benaberin bu zehâbı şimdiden men' etmeliyiz.

Bu kitap yalnız tarihten bahsedeceğine ve hâlbuki sair kerelere nispetle ancak bir târî mesabesinde kalan küre-i arz üzerinde haşerat-ı gayri mahsûse kabilinden bulunan insanların hemen hiçbir suretle tahmine sığmaması icab eden havsala-i malumatı daha ber minvâl-i muharrer târî nisbetinde addolunan kendi vatanlarının bile ahval-i tarihiyesini hakkıyla istiâba kâfi olamadığı halde bu kadar dar bir havsala içine hırsımız hasebiyle her şeyden birer miktar olsun diye doldurmaya çalışmış olduğumuz fünûn ve malumat-ı mütenevvia meyanında malumat-ı tarihiyenin ecrâm-ı semaviyenin ahval-i tarihiyesine kadar şümülden bütün bütün kâsır kalacağına mebni bu kitabın mebhûs-anhı yalnız küre-i arzdan ibaret olduğunu kâriler izaha hacet bırakmaksızın anlamalıdır. Bu kitaba, *Kâinat* isminin vech-i tesmiyesi bu lafzın müeddâsında bir nev' cemiyet ve umumiyet olmasından ibarettir.

---

1 Metnin alındığı yer: Midhat Efendi, *Kâinat: Kütüphane-i Tarih -Mukaddime* (İstanbul: Kırk Ambar Matbaası, 1299), s. 2-29. Çevrim yazı Fatma Yıldız tarafından yapılmıştır.

İşte her şeye takdim etmeye mecbur olduğumuz izah şundan ibaret olup şimdi hilkat-i âlemden bed' ile küre-i arz hakkında ifadât-ı umumiyeye nakl-i kelam edelim.

Bu âlemin hîn-i hilkatinde insan olmayıp nev'-i benî beşer hilkat-i âlemden pek çok zamanlar sonra dünyaya geldiği kaç kereler mevki-i iddiaya çıkılmış ve nice defalar aleyhine ve defaatle lehine hüküm olunmuş bir mesele olup biz daha burada mündericâtımızı bir takım muhakemâta boğmaksızın iki suretin ikisini dahi kabul ettiğimiz halde dermeyan ederiz ki tarih-i hilkat-i âlem hakkında bizzat malumât veremez. Çünkü bir davaya göre, iptidayı hilkatte benî beşer mevcut değil imiş ise zamanında vukuu bulmayan bir şeyi bilememekte ve hilkat-i âlemle beraber insan dahi halk olunmuş olması iddiası teslim edilir ise nev'-i benî beşerin evâil-i hali dağlarda ve orman ve mağaralarda geçip zabt-ı vukuâtın mevkufi-aleyhi bulunan okumak yazmak ve alet-i tahrir ve yahut en eski milletler indinde olduğu üzere taş ve ecsam-ı saire üzerine hakk etmek sureti şöyle dursun buğdayı ve otu pişirmeyi dahi bilemeyerek bunları çiğ çiğ yemekte bulunduklarından birinci babalarımız hilkat-i âlem hakkında bize malumat nakledememekte mazurdurlar.

Benî beşerin ibtida-yı ahvalde dağlarda ve ormanlarda behâyim-i vahşiye gibi zaman geçirerek zabt-ı vukuât esbabından ve iktidarından mahrum olduklarını yukarıki fıkramızda irat eylemiş olmaklığımız dahi ıttılâ-ı tarihin vasıl olamayacağı bir zamanın hal ve vukuatını hikaye demek olduğundan bir muteriz bunu vesile-i itiraz edinebilir ve bâdi-i emirde kendisine hak dahi verilir ise de bugünkü günde tetkikât-ı fenniyenin ne derecelerde terakki eylemiş olduğuna vakıf olanlar daha bahse yeni girişilir iken hemen şu yolda itirazlar dermeyan edilmesini beca görmezler. İnsanın zatiyatı ile arziyatı neden ibaret olacağı yani insan anasından doğduğu zamana nispetle bizzat ne olup ba'dehu terakkiyât-ı medeniyenin kendisine neler vermiş olacağı göz önüne getirilip de terakkiyât-ı medeniye henüz yüz göstermeye başlamış olduğu zamanlar insanın yalnız zatiyatıyla kaldığı düşünülür ise istidâd-ı tabîîsinde seim ve iftirası cem eden benî beşerin nebatâttan ve luhûmdan istifadesi bile ancak bir kuzunun yahut bir kurdun istifadesi derecesinde kalacağına kadar zihinler varır. Hatta medeniyetten bu suretle mahrumiyet insanın zatiyatına bile tesir ederek ezcümle o halde nâtıkiyet-i beşeriye mahdut kalıp insanların teâti-i efkâr ve malumat etmelerine vasıta olan lisan şu hal-i vahşette istîmâli zarurî olan birkaç kelimeye münhasır kalır.

Ne hacet dünyanın bir tarafı terakkiyât-ı medeniye nimetine mazhar olarak insanları ilk hilkatlerine nispetle pek bâlâ dereceye çıkarmış ise diğer bir tarafı bir nimetten bilkülliye mahrum kalarak oralarda insanlar hemen hemen ilk intişar-ı benî âdem zamanındaki halleriyle kalmışlardır. Maişetin hayvanat-ı saireye kurbiyyeti ve lisanın pek az kelimâta münhasır kalmak

derecesindeki mahdudiyeti Amerika ve Avusturalya vahşilerinden pek çoğunda görülmüştür.

Binaenaleyh iptida-yı intişar-ı benî Adem hakkında tarih elyevm şöyle kıyas ve istihraç yollu bir hayli malumat verir. Fakat bu malumat Kristof Kolomb'un Amerika'yı ne vecihle keşif eylediği hakkında verdiği malumat gibi günüyle, saatiyle ve tafsilen ve delâil-i lazimesiyle mukayyet değildir. Bu bapta verdiği malumat bir dereceye kadar muhakemâta muhtaç oluyor. Ol dereceye kadar ki bizi bu hususta şöyle bir cüzü yazmaya mecbur ediyor.

Tarih-i hilkat-i âlem hakkında verdiği malumatı iki esasa mübteni ederek itâ ediyor ki bâdi-i nazarda bunların ikisi dahi yekdiğeriyle ittifak ve ittihat edemiyorlar. Zikrolunan iki esastan birisi, Kütüb-i Mukaddese-i Semaviyenin hilkat-i âlem hakkında verdiği malumat ve ikincisi ise müdekkikin-i hükema ve muhakkikin-i ulemanın fünûn yardımıyla keşif ve istihraç ettikleri zanniyât ve kıyasâttan ibaret olup eğer ki Kütüb-i Semaviye rivâyâtının hakâyık ve dakâyıkını taharrî ve tahkika insan için iktidar olmadığı bedihi bulunduğundan bunu olduğu gibi kabul etmek lazım gelir ise de hükemanın zanniyât ve kıyasâtını muhakeme için insanın haiz olduğu salahiyet şurada iki rivayeti birbiriyle tatbika olsun müsaade gösterdiğinden ve hiçbir kayıtla mukayyet olmayıp hürriyet-i kâmile içinde bulunan efkâr-ı insaniye bu tatbik ve muhakemeden bir netice çıkarıp hilkat-i âlem hakkında en mutavassıt suret budur demeye kadar vardığından bu bapta azıcık tatvîl-i makale mecburiyet görüyoruz.

Kütüb-i Tevratiye hilkat-i âlem hakkında sair kitaplardan daha açık ve muvazzah ve bir dereceye kadar mufassal malumat vermekte olmasından nâşi tarih dahi hilkat-i âlem hakkında iki suretle vermekte olduğu malumattan esasını Kütüb-i Mukaddese rivayâtı üzerine mübteni kıldığı malumatı Tevrat'ın, *Tekvinü'l-Mahlûkât* sifrini hemen aynıyla nakil etmek suretiyle ita ediyor.

İmdi sifr-i mezkûrun hülasa-i hükmü şudur:

> Cenab-ı Hakk iptida yeri yarattı ki o halde bunlar her şeyden tehi ve hâlî idiler. Bunun üzerine Cenab-ı Hakk aydınlık olmasını ferman buyurduk da dünyada aydınlık husule gelip Allah aydınlığın ismini "Gündüz" koydu ve badehu karanlık olmasını emir edip ber mucib-i emr ve İrade-i İlahiye karanlık dahi vücuda geldik de onun ismini de "Gece" tesmiye eyledi. Ve Cenap-ı Hakk şu ameliyyâtı bir günde ikmal eyledi."
>
> "Bundan sonra Cenap-ı Hakk bir rakî' halkını murat buyurup bundan maksat ise suları tefrik ve taksim etmek idi. İmdi emir ve ferman-ı İlahi mucibince iş bu rakî' dahi halk edilip Cenap-ı Hakk bunun ismine dahi "Gün" tesmiye eyledi ve bunun alt tarafında bulunan suları üst tarafta olan sulardan ayırdı ve bu ame-

liyyât dahi bir günde vücuda gelip Cenap-ı Hakk halk ettiği şeyleri kendisi dahi beğendi."

"Üçüncü gün Hakk Teâlâ Hazretleri göğün alt tarafında bulunan suların bir yere cem olmasıyla karalar bir tarafta kalarak denizlerin teşkil olunmasını ferman buyurup bu dahi vücuda geldik de Cenap-ı Hakk yerlere "Kara" ve sulara "Deniz" tesmiye eyledi. Ve yerlere "Otlar bitiriniz ağaçlar ve meyveler husule getiriniz" diye tenbit-i nebatat emrini verip zemin tohumlu tohumsuz her nevi otları ve ağaçları husule getirdi ve bu ameliyyât dahi bir günde tamam oldu."

"Bundan sonra dördüncü gün hulul edip Cenap-ı Hakk günü geceden ayırmak ve evkat ve ezmineye delalet etmek için gökte "Güneş" ve "Ay" ve "Yıldızlar" velhasıl kâffe-i ecram-ı münirenin tuluunu emir eyledi bunlar dahi hâsıl olup ale'l-husus içlerinden ikisi sairlerinden daha büyük olmakla Cenab-ı Hakk bunları diğerlerinden bi't-temyiz berikini gündüze ve diğerini sair ecram-ı sağîre ile beraber geceye tahsis eyledi. Ve âlemin bu suretle ziynetlenmesi Cenab-ı Hakk'ın dahi nazar-ı istihsanını davet ve celp eyledi."

"Dördüncü gün içinde şu ameliyyât dahi hitam bularak beşinci günde Cenab-ı Hakk sular içinde yüzü üzerine sürünüp yüzen ve gezen hayvanların yaratılmasını ve gök ile yerler arasında kuşlar uçmasını murat buyurup bunlar dahi hâsıl oldular. Hakk Teâlâ Hazretleri bunlara bereket verip çoğalmalarını ferman buyurdu."

"Altıncı gün içinde dahi Cenab-ı nesk-sâz-ı âlem Hazretleri yeryüzünde gezen haşerat ve canavarların hilkatini ferman buyurup bunlar dahi hâsıl olduktan sonra kendi sıfât-ı zatiye ve subutiyesinden cüzü birer miktara malik olmak ve bu imtiyaz ve iktidarla dünya ve mâ fîhâya tasallut etmek murat-ı âlîsiyle insanı halk eyledi. Ve bu ameliyyâtı dahi bir günde tekmil edip şu ameliyyâtın cümlesi pek güzel olduğunu kendisi dahi itiraf buyurdu."

"Cenab-ı Hakk dünya ve mâ fîhâyı böyle altı gün içinde icat ve ihtira buyurduktan sonra yedinci gün içinde ameliyyâtı tatil ederek istirahat buyurdu."

İşte Kütüb-i Mukaddese-i Semaviye'nin hilkat-i âlem hakkında verdiği malumatın hülasa-i hükmü şundan ibaret olup bu ise malumat-ı beşeriyenin lahik olmadığı bir zaman ve bir âlemin vukuatı demek olduğu ve bitahsis şu suretle mana-yı zahirî ve batinîsine ve mütezammin olduğu kâffe-i ahkâm ve kavanîne her vecihle imanımız bulunan ve bu tasdik ve iman bizim için dünya ve ahrette mucipb-i fevz ve necat olan *Ku'ran-ı Kerim* ahkâm-ı celilesince dahi musaddak bulunduğu cihetle ber minval-i muharrer sahip-i iman olanlar için hususât-ı mesrûdenin sıhhatini kabul ve tasdik etmek lazım ve vaciptir. Çünkü kuvve-i kutsiye-i rububiyenin nice pek asar-ı sun'î vardır ki insan

bunların künh ve hakayıkına akıl erdirmekten aciz ve kâsırdır lakin hususât-ı mesrûdeyi yani hilkat-i âlem hakkında Kütüb-i Mukaddese'nin verdiği malumatı tasdik ve kabul etmek diğer taraftan felasifenin bu baptaki efkâr ve mütalaâtını bir kerecik nazar-ı ıttılâdan geçirmeyi dahi men etmez ya? Belki meselenin o cihetini dahi anlayarak fikir-i selim ve tab-ı müstakim hilkat-i âlem hakkında felasifenin efkârını batıl görür ise bu butlan Kütüb-i Mukaddese rivayatına olan itimadı bir kat daha takviye ve teyit edeceğinden bu da başkaca bir faide demek olur. Ya bu meselede dürdane-i sıhhat ve savaba destres olmak için fikri okyanus-ı mütalaa ve tahkika bir dereceye kadar daldırmak ve itâp edileceğine dahi kulak asmayarak bir derece-i amika vardıktan sonra onun bir derecesine daha tamik etmeye çalışmak cihetine gidilir de matlup olan dürr-i ferîd-i sıhhat ve savab ile geçirilir ise fena mı olur? Elbette âlâ olur. Öyle ise ey kârîîn geliniz cümlece paçaları sıvayalım ol bahr-i bî payan mütalaaya girelim ve dalalım. Fakat bu bapta cümleden mukaddem Kütüb-i Mukaddese'nin rivayatını dinlediğimiz gibi bir kere dahi felasifenin efkâr ve mütalaâtını istimâ edelim.

* * *

Felasife-i ulemâ ve muhakkikîn hukemânın hilkat-i âlem hakkında olan rivayâtı şundan ibarettir:

> "Peygamberan-ı zişanın ahval-i tarihiyesinden malumat veren ve bu cihetle (Tarih-i Aziz) tesmiye edilmekte bulunan tavarihin bir takım ihtilaflar ile beraber verdikleri haberlere göre ebu'l-beşer addolunan Hazret-i Âdem'in dünyaya hubutu nihayet sekiz bin seneyi tecavüz etmiyor. Ve şu haber bir tarafa bırakılır da Çinliler'in ettikleri hesaba bakılır ise görülür ki onlar yalnız kendi tarihlerinin bidayetine yüz bin seneden ekall olmamak üzere bir kadem veriyorlar. İşbu iki rivayet arasındaki tefâvüt pek çok olduğu cihetle bu tefâvüt Tarih-i Aziz erbabının fikrini pek ziyade it'âp ediyor."
>
> "Meselenin bu cihetinde hikmet için bir beis yoktur. Zira iş bu dünyada insanlar mine'l-ezel ilelebet mevcut ve baki olmayıp mademki bir anadan tevellüt ediyorlar, ananın anası ve ananın babası ilâ-nihaye gide gide elbette âlemde ana dahi mevcut olmadığı bir zamana kadar gider. Ama bu zaman sekiz bin sene mukaddemi imiş ve yahut yüz bin sene evvel imiş. Bu bapta vakit ve tarihi tayin etmeye hikmet o kadar mecbur değildir."
>
> "Küre-i arza gelince küre-i mezkûrun mahsulât-ı madeniyesinden bazılarının terkibât-ı kimyeviyelerine nazaran bunların mütekkeb oldukları ecsamın bi'l-imtizac husulleri Kütüb-i Tevratiye'nin takdir eylediği zamanların birkaç misli zamana tevakkuf etmesi ispat eder ki küre-i arz öyle on bin yirmi bin senelik bir şey olmayıp bu tahmin ve kıyaslardan pek çok eski bir cisimdir.

> Ve be-tahsis (Jeoloji) yani tabakâtu'l-arz fenni bedahaten gösterir ki küre-i arz miktarını Cenap-ı Halik Hazretleri'nden başka hiçbir ferdin tahmin ve hesaba haddi olmayan bir müddet-i tavîleden beri mevcuttur. Ve dahi bunun hilkati öyle bir haftada bir senede bir asırda vücuda gelmeyip kim bilir nice milyon seneler içinde elyevm görmekte bulunduğumuz hal ve şekle girmiştir."

Şimdi hilkat-i âlem hakkında Kütüb-i Tevratiye'nin bize vermiş olduğu malumat nasıl ki fehm ve izan-ı beşerînin fevkinde bir şey ise hükemanın ber minval-i meşruh efkâr ve kavilleri dahi bâdi-i imkan-ı nazarda teslim ve itirafın haricinde bir şey göründüğü şüphesizdir. Lakin yukarıda dahi bi'l-münasebe serd ve ityân etmiş olduğumuz vecihle Kütüb-i Tevratiyye'nin tavsilen vermiş olduğu malumatı kabul ve tasdikte olan mecburiyetimiz hükemanın şu kavil ve efkârını kabulde tereddüt ederek muhakematına girişmekten bizi men edemeyeceğinden bunu ber vech-i ati muhakemeye cesaret eyleriz. Ve bu muhakemenin nihayetinde zan ederiz ki kavl-i hükemayı dahi Tevratla muvafık buluruz: Bakalım muhakemeye ibtidâr edelim.

İmdi fuhûl-i hükema her şeye dikkat etmekte ve her dikkatlerinde ibrete şayan nice bin şeyler keşif eylemekte oldukları gibi yer altından derince bir tabakadan çıkan sıcak maden sularını dahi dikkat ve ehemmiyetle muayene ederek bakmışlar ki bunlar ol kadar derin tabakalardan çıkmadıkları ve bitahsis hazinelerinden sath-ı zemine çıkıncaya kadar soğuk mahallerden geçerek ve içlerine bir takım dahi soğuk sular karışarak asıl hazineden çıktıkları zamanki hararetlerini gayb eyledikleri halde yine birçok harareti mütezammın ve bazıları adeta el dayanmayacak derecede sıcaktırlar.

Şu hal üzerine hükema iki fikre düşüp ağlebi işbu sıcak suların zîr-i zeminde cehennem gibi yanmakta bulunan madeniyyatın kânun-i ateş-feşânına karîbce yerlerden geçerek ol suretle ısındıklarını tasavvur etmişler bir takımı dahi daha ziyade ta'mik-i fikir edip gerek bu suları ısıtan ve gerek ber minval-i muharrer madeniyyatın müterekkep oldukları ecza-yı kimyeviyyeyi kızıştırıp yakan şey hararet-i merkeziyedir demişlerdir.

Bu fikrin hangisi hangisine galip olduğu birçok vakitler bütün bütün keşmekeşte kalıp belki elyevm dahi bir suret-i katiyede hüküm edilememiş ise de müahharan yer altında bulunan madenler kazıla kazıla gayet derin bir umka varıldık da maden kuyusunun dibinde bulunan hararet sath-ı arzda bulunan hararete nispetle pek ziyade olduğu görülmüş ve hâlbuki hararet-i cisim harda ne derece şedit ve ziyade ise o cisimden uzaklandıkça mesafenin buuduna nispet-i mütekafiyede olarak şiddeti azalmakta olduğu bi'l-hikme malum bulunmuş olduğundan şu suret bedaheten ispat eylemiş ki Küre-i Arz'ın merkezine doğru gidildikçe hararet ziyadeleşe ziyadeleşe bir dereceye vasıl olur ki âlemde hiçbir hararet buna makîs olamaz.

Şimdi şu suret-i hikmet aşina olanlara göre ne derece bedahette ise en sonra icat olunup pek az bir zaman içinde tekessür eden ve artezyen denilen kuyular pek ziyade umka varabildiğinden bunların içinde his olunan hararetin fevka mâ-yutasavver kesreti meseleyi bütün bütün halleylemiştir.

İmdi merkez-i arzın cehennemden nişan verir yek pare bir ateş olması delail-i mesrûde ile kabul olunur ise ondan sonra malum olmalıdır ki hükema enva-ı madeniyyatı erimeye müstait bularak bir maden hararetin şiddetiyle eridikten sonra hararet biraz daha ziyadeleştirilir ise suyun buhara munkalip olması gibi madeniyyat dahi buhara münkalip olarak badehu hararetin azalmasıyla o buhar bi't-tekâsüf yine mayi haline geldiği ve hararet daha ziyade azaldıkça zikir olunan mayi soğuyarak bi'l-incimad eski halini bulduğu görülmüş ve tecrübe edilmiştir.

İşte şu iki suret birçok tecrübeler ve hariçten dahi nice bin delail ve berahîn-i saire ile suret-i sübuta vardırıldıktan sonra hükema en katı ve hararete cümleden ziyade mütehammil madenlerin en derin yerlerde bularak bu suretle bunlardan daha katı ve hararete daha ziyade mütehammil madenlerin merkeze daha yakın ve nihayet merkez-i arz etrafında en ziyade katı madenler bulunduğuna bi't-tahmin yakîn hâsıl edip artık bu bapta hiçbir mani ve münkere tesadüf etmeksizin hüküm etmişlerdir ki zikrolunan madeniyyat fi'l-asl yekpare ateş suretiyle yanmakta bulunan Merkez-i Arz'da yanıp kaynamakta iken buhara münkalib olarak ve cevve doğru yayılarak ol ateş-i dûzah-nişândan bir derece kadar uzaklaştıktan sonra bi't-tekasüf temeyyû ve biraz daha sonra bi'l-incimâd tasallub ederek bu suretle ateş merkezi üzerinde incecik bir kışr peyda edilmiştir.

İnsan sokakta gider iken önüne ve ayaklarının arasına bir şey düşecek olsa veyahut evvelden düşmüş olan bir şey nazar-ı dikkatine tesadüf eylese bunun nereden gelmiş olduğunu anlamak için bi't-tabi etrafında ve sokağın iki tarafındaki hanelerin pencerelerine ve aşağıya yukarıya bakmaya başlar binaenaleyh biz dahi ayaklarımız altında böyle bir cehennem görüp de bu ateş-i azîmin şuraya nereden düşmüş olduğunu düşünmeye başladığımız zaman bi't-tabi etrafımızı araştırmaya başlarız.

O halde gözümüze en parlak olarak görünecek olan şey Güneş değil midir? Zira ecram-ı sairenin hararetleri bize öyle bedaheten vasıl olmayıp ziyaları bile Şems'e nispetle hiç addolunacak derecede vasıl oluyor. Şems'in ise bazı taş ve demir gibi meadine isabetle hıfz olunan ve teraküm eden hararetine bazı defalar el dayanmadığı dahi görülüyor.

İşte hukema bu ateş-i azîmin an-asl Şems'ten sıçramış bir şerâre olduğuna kanaat eylemişlerdir. Asıl hakikat-i hâli, Cenab-ı Hâlik'tan başka hiçbir kimsenin katiyen bilmesi muhtemel değildir ya? Fakat bizim küremiz ancak Şems etrafından döner bir küre olup şümûs-i saireye öyle bir taalluku olmadığı ci-

hetle ilk ateşin dahi merkez-i âlemimiz olan Şems'ten geldiği zihinlere varit olabilecek en doğru kıyasâttan olup bundan mâ-adâ her kim bir söz söyleyecek olsa fennen ispatı mümkün olamaz.

Kâinat içinde his olunabilen ecramın kâffesi mihverleri üzerinde müteharrik oldukları cihetle Şems'ten fırlayan ilk ateşin dahi derhal kendi mihveri üzerinde deveran ve cevelana başlamış bir ateş-i cevval olduğuna şüphe yoktur. Şu kadar ki hukema ilk ateşin şimdiki nar-ı merkezi hacminde olmayıp belki hacmi şimdiki küre-i arz ve onu muhit olan küre-i nesimin hacimlerinde kim bilir kaç kat daha büyük bir gaz yığıntısı iken Şems'ten bi't-tebaüd onun bî nihaye sıcaklığı hükmünden kendisini kurtarıp da kendi müstakil bir küre-i ateşîn olduktan sonra hararet bi't-tabi merkezinde ictimaa ve küre-i mezkûrun sath-ı münhanisi bi'n-nisbe serinlemeye başlamış ve işte bundan sonra merkezden intişara başlayan madeniyyât gazı kendi istidatları mertebe uzanıp da tekâsüf ve incimad edebilecekleri kadar serinliği bulunca bi't-tekâsüf ve bi'l-incimad yukarıda beyan eylediğimiz ilk kışr-i rakîki husule getirmiştir.

Lakin böyle incecik bir kışrın peyda olmasıyla ateş merkezi içinde kaynamakta bulunan madeniyyat biter tükenir bir şey olmayıp bir yandan yetişerek ve ateş-i merkeziden uzaklaştıkça temeyyû ve tasallub ederek kışr-i rakîk-i mezkûru bir yandan kalınlaştırdığı gibi iç tarafından tazyik ede ede küre-i arz üzerinde öteden beriden çatlaklar ve patlaklar ve yarıklar ve kabarıklar dahi hâsıl olmuş.

İşte küre-i arzın bidayet-i hilkati hukema indinde dahi şu suretle olup tafsilat-ı lâzımesini tabakâtu'l-arz fenni mütezammın olduğu ve bundan mukaddem kalma olarak tab etmiş olduğum *hâce-i evvel* risalesinin tabakatu'l-arz kısmı dahi bu bapta bir dereceye kadar malumat-ı mufassala verdiği üzere hukema ber minval-i muharrer hâsıl olan kışr-ı kuşur evvel veyahut tabaka-i ûlâ tesmiye edip bu tabaka ateş-i merkezîye gayet yakın ve bu cihetle pek sıcak olduğundan tabaka-i mezkûre üzere su duramayıp der akap buhara munkalip olmasıyla ne cârî ve ne de râkid olarak su bulunamaz ve hararetin bu derecesine tahammül edemeyecekleri cihetle ne hayvanat ve ne de nebatat neşvünemâ bulamaz idi.

Kışr-i mezkûrun üzerinden miktarını Cenab-ı Hakk'tan gayri kimsenin bilmediği ve bilemeyeceği kadar asırlar geçirdikten sonra hararet-i merkeziyeden ber minval muharrer peyderpey husule gelip evvela temeyyû badehu tasallup eden madeniyat zikir olunan kışır veya tabaka-i ulayı kalınlaştıra kalınlaştıra bir dereceye gelmiş ki bir yüzünün kabarıkları büyümüş ve yarıklar ve pörtükler bir dereceye kadar tesviye bularak küre-i arz adeta şeklini yerine getirmeye ve yağan yağmurlardan hasıl olan sular öyle der akap buhara munkalip olmaksızın mümkün mertebe durabilmeye başlamış ve bundan bir takım denizler ve göller peyda olarak gerek karada ve gerek denizlerde küçük küçük bazı hayvanlar vücuda gelmiştir.

Lakin şu tarifattan dahi malum olmak lazım geldiği üzere bu tabakada hararet-i zemin yine ziyadece olduğundan suların daha süratlice buhara munkalip olması lazım geldiği cihetle yağmurlar pek sık ve çok yağmakta bulunduğu gibi deniz yatakları dahi ol kadar derin denizler teşkil edecek istidatta değil imiş.

Hukema işbu ikinci kışra kışr-i sâni veya tabaka-i sâniye tesmiye edip bunun üzerinden dahi nice asırlar geçtikten sonra küre-i arz büyüye büyüye kışr-i sâlis vücuda gelerek işbu kışr-i sâlis esnasında küre-i arzın sıcağı soğuğu mutedil ve kezalik harareti şimdiki hararetten ziyadece olduğu için suları daha suhuletle tabahhur ederek benâberîn yağmurları dahi bol bulunduğundan işbu tabaka-i salisede arzın kuvve-i nabitesi fevkalade olup gayet büyük ve cesîm ağaçları havi ormanlar ve pek büyük cüsseli hayvanlar husule getirmiştir.

İşbu tabaka-i salise üzerinden dahi kim bilir nice bin asır mürur eyledikten sonra küre-i arz kalınlaşa kalınlaşa kemalini bularak bugünkü gördüğümüz hale geldikte ve yahut ona takarrüp edildikte tabaka-i rabia hulul eylemiştir ki bunda insan dahi halk olunarak tenasül ve tekessüre başlamıştır.

Hukemanın nice bin tecrübelerle meydana koydukları suver-i meşruha yukarıda dahi beyan eylediği vecihle badi-i nazarda kabul ve teslim olunur şeyler değil ise de insan bir kere bunun muhakemesine girişir ise öyle kolaylıkla ret olunur şeyler olmadığı dahi görülür. Çünkü bunlar meydana koydukları şeylerin esasını haddizatında nefy ve inkarı kabil olamayan ve her birisi berahin-i hendesiye gibi sırf bedihiyâttan ibaret bulunan fünûn-i müsbete üzerine bina etmişlerdir ki bunun uzun uzadıya ve arîz ve amîk muhakemesi keyfiyeti etrafıyla fünûna tatbik etmeye muhtaç olup şimdi burada meselenin bu cihetine dönülse esas maksadımız olan tarih yolundan bütün bütün çıkılmış ve büsbütün fünûn cihetine sapılmış olacağı derkârdır.

Lakin çare ne? Mademki söz buraya müncer oldu bundan ne kadar tevakkî etsek yine fünûn cihetine bir kadem olsun ayak atmak zaruri olup benâberîn fünûnu ele alarak şu kadarcık olsun diye bilelim ki fenn-i madeniyat ile fenn-i hayvanat bize hükemanın şu efkârının sıhhatini aşikaran ispat ediyorlar.

Şöyle ki: Gayet derin kazılan maden kuyuları içinde ve ziyadece bir umkta bazı kemikler çıktığı görülür. Malumdur ki kemik denilen şey hayvanattan başka bir cisimde bulunamaz.

İmdi şu hal asla itiraza mahal bırakmaksızın ispat eder ki bu kemiklerin sahibi bulunan hayvanlar için elyevm metfun bulundukları müşahede olunan mahaller vaktiyle satıh-ı arz olup hayvanat-ı mezkûra onun üzerinde gezer yürür otlar yer içer imişler. Kezalik büyük büyük kömür madenlerinde görülen bazı damarların manzarası ve şekil ve heyeti gösteriyor ki vaktiyle bunlar adeta ağaç ve ormanlar olup tûl-i müddet yer altında dura dura tabiatini de-

ğiştirerek kömür haline girmişlerdir. İşte bu da bedaheten ispat ediyor ki an asıl bu madenlerin bulundukları yerler sath-ı arz olup ber minval-i muharrer elyevm kemikleri çıkan hayvanlar bu ormanlar içinde koşar ve gezer imişler.

İmdi şu hal asla kabil-i itiraz olamayacak surette meydana koymaz mı ki küre-i arz o zamandan bu zamana kadar büyümektedir? Ve bu keyfiyet kabul olunduğu surette artık kabulü hususunda tereddüde mahal kalır mı ki küre-i arz daha küçük bir halde iken kezalik büyüye büyüye o dereceye vasıl olmuştur?

Alelhusus ber minval-i muharrer zuhur eden kemiklerin ilim-i hayvanatın bugünkü hayvanlardan bizim nazar-ı ıttılaımıza koyduğu hayvanlara benzemeyerek gayet cüsseli ve izam ve mefasilinin suret-i terekküp ve teşekkülleri dahi başkaca bir tarzda olduğu gibi ber minval-i meşruh tahaccür etmiş olan ağaçlar dahi elyevm emsali nâ-meşhut gayet cesim şeyler olmadığından şu hale göre fikr-i selim ve tab'-ı müstakim erbabınca bunlar işbu tabaka-i râbiadan mukaddem mevcut olan tabaka-i salise hayvanat ve eşcârı olduğunu daha ziyade ispat ve burhana ihtiyaç kalmaz.

Bazı maden kuyularında dahi bir takım taşlar çıkıyor ki bunlar kurulduk da derinlerinde birtakım hayvanat-ı berriye ve bahriyenin tahaccür ederek o taş ile adeta mayalanmış oldukları görülüyor. Müdekkikîn-i hukema bu hayvanları tetkik için zikir olunan taşları gayet muntazam kestirerek ve satıhlarını cilalandırarak muntazam bir hale vaz ediyorlar. O zaman bu taşlara dikkat ile bakılır ise görülür ki sath-ı mücella üzerinde mürtesem olan hayvanlar öyle tel işleme nakışlar gibi sanki taş evvela oyularak badehu resim-i hayvanı tayin eden hatlar mezkûr oyuklara doldurulmak suretiyle vücut bulmamıştır. Belki samakı nevinden bir takım taşlarda görülen elvan ve nukuş gibi taşın kendi mayasına karışmıştır. Hâlbuki bu hayvanların öyle taş içinde müteayyiş hayvanlardan olmadığı dahi muhakkak bulunduğundan hükema hüküm ederler ki hayvanat-ı mezkûre vefat eyledikten sonra kemikleri toprağa karışarak ve onun üzerinden asırlar mururu ile bu toprak kemiklerle beraber tahaccür ederek şu nümuneler vücuda gelmiştir. İşte bu da ispat eyliyor ki arzın tabakât-i süfliyyesi bundan mukaddem sath-ı küre iken asarın devamıyla küre-i arz büyüyerek satıhlar birbiri üzerine katmerlenmişlerdir.

İmdi müverrihlerin Kütüb-i Tevratiye ahkâmından bi'l-istinbat beyanlarına göre dünyanın yedi sekiz bin senelik bir küre olmasıyla hukemanın istihraç ve beyanlarına göre bunun birkaç milyon (ve hakikatini kimsenin bildiği yok ya belki de daha ziyade) senelik bir şey olması beyninde pek külli bir tefâvüt olup hele Kütüb-i Tevratiye'nin rivayetine göre küre-i arzın altı günde halk olmasıyla hükemanın efkârına göre bunun hayal ve tasavvurlara sığmayan bir müddet-i tavile zarfında husule gelmesi beyninde olan fark asla yekdiğerine nispet kabul etmediğinden şüphe yok ki efkâr-ı selime bu bap-

ta hayrette kalır. Ve Kütüb-i Tevratiye'nin rivayet-i vakıasına inanmakta ne kadar mecburiyet-i dinîye var ise hükemanın istihracat-ı vakıasını red etmek bedaheten karşı itiraz demek olduğu cihetle bu bapta dahi o nispette müşkilat görüleceği derkardır.

Ey şimdi böyle iki cami arasında kalmış beynamaz gibi hayran ve perişan-efkâr mı kalalım? Bize kalır ise kalmayalım. Çalışalım bir kat daha tamik-i fikr edelim Tevrat'ın rivayetiyle hukemanın efkârı meyanında bir vech-i şüphe bularak bu iki rivayetlerin ikisi dahi bir hükümdedir diyelim. Ve bunların delillerini dahi göstererek keyfiyeti ispatla şu koca ihtilafı bertaraf edelim. Öyle ise haydi "Bismillahirrahmanirrahim" işte yani iki rivayeti bi't-tekabül muhakemata başlayalım.

Kütüb-i Semaviye mütalaasıyla tevağğül edenlere mestur olmamak lazım geldiği üzere Peygamberan-ı Zişan Efendilerimiz Hazeratı Cenab-ı Hakk tarafından halka tebliğine memur oldukları hususatı " كلم الناس علي قدر فهمهم و عقولهم " dairesi dâhilinde tebliğ buyurmak ve bitahsis azıcık fünûna taalluku olan mesailde bütün bütün tarik-i diğere giderek keyfiyeti büsbütün bir suret-i aharla ifade etmek suretini ihtiyara mecburiyet görmüşlerdir.

Bu mecburiyetin sebep ve mucibini dermeyan için burada uzun uzadıya tafsile girişmeye hal ve mevki müsaade olmayıp şu kadar diye bilmeye müşarun-ileyhim Efendilerimiz zamanlarının halkı böyle anlaşılıp kabul olunması keyfiyeti fünûnla tatbika muhtaç olan mesâilde değil hatta vazife-i celile-i insaniyet ve mukteza-yı medeniyet hasebiyle ol Hâlık-ı Mutlak Hazretlerini tanıyıp bi hasebi'l-halikiye bize emir ve tavsiye eylediği hususatın ifası lüzumuna dair mukaddemat-ı bedihiye ile tebliğ eyledikleri hususatı bile redde kalkışıp bu suretle her biri medeniyet-i hazıramızın birer direği makamında olan muşarun-ileyhim efendilerimizden kaç tanesi nice nice eza ve cefalara düçar olmuşlar ve kaçı bu yolda adeta yeis getirerek tebdil-i âlem etmeleri için Cenab-ı Hakk'tan istidâya kadar mecburiyet görmüşlerdir. İşte sebep budur ki müşarun-ileyhim Hazeratı tebliğat-ı vakıalarını bir tarz ve suret-i aharıyla icra etmişlerdir.

Hatta dikkat olunacak mevaddandır ki Kuran-ı Kerim'de sıhhatleri en sonraki keşfiyat-ı fenniye ile teeyyüt eden bir takım ahkâm-ı fenniye olduğu halde vaktiyle keşfiyat-ı fenniyenin o derecelerde olmaması hasebiyle ulemadan birçokları bunları anlamayarak tevcih ve tevilinde duçar-ı müşkülat olmuşlardır. Ezcümle " وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ " [Yasin/36: 38] ayet-i celilesinde küre-i Şems'in kendi mihveri üzerinde döndüğü murat buyurulduğunu Mekteb-i Rüştiye şâkirdanı bile anlayabilecekleri halde Şems'in Merkez-i Âlem olduğu ve Küre-i Arz'ın Şems etrafında ve bununla beraber kendi mihveri üzerinde döndüğü henüz keşfolunmadığı zamanlar " لِمُسْتَقَرٍّ " kelimesine bihakkın *mihver* manası verilmeyerek sıfat-ı istikrara münafi olmak

üzere "muharrik" manası verilmiş ve ayet-i celileden maksat Şems'in Dünya etrafında yirmi dört saat kadar bir zamanda devir eylediğini ihtardır zehabına varılmıştır. Binaenaleyh hareket-i Şems gibi mesâil-i bahirede zihinler bu kadar hata eder ise hikmet-i hilkat gibi mesâil-i dakikada lisan-ı semavînin daha ziyade mestur olması zaruri olur.

Şimdi şu haller yani Kütüb-i Semaviye'nin bu misüllü mesailde ber minval-i muharrer mesturca bir reviş ve tarz ihtiyar ederek keyfiyeti o suretle dermeyan edişleriyle hükemanın bu bapta bedaheten malumat verişlerini görüp de hâşâ ve kella sümme hâşâ kütüb-i semaviyeyi techîl küstahlığını irtikap etmek iktiza eylemez. Belki iki rivayeti yekdiğerine akıl erdirildiği mertebede olsun tatbika çalışmak mukteza-yı hamiyet-i diyanettir.

Vakıan kütüb-i mezkurede münderiç mesailden bazılarının tevcihi biraz müşkilce görünür. Mesela Tevrat'ta, *Tekvinu'l-Mahlûkat* sifrinin ikinci faslında "Cennet'ten bir ırmak çıkar bu ırmak dört şubeye ayrılır. Bu şubelerin birincisi Keyşun? ve ikinci Ceyhun ve üçüncüsü Hazkıl? ve dördüncüsü Fırat'tır" denmesi efkara pek garip görünür. Çünkü biz bugünkü günde fünûn yardımıyla bu nehirlerin membalarını ve mecralarını ve mansıplarını karış karış bildikten sonra bu nehirlere suyun nereden ve nasıl suretle geldiğini dahi öğrenmişiz. Lakin bu hal üzerine şimdi Tevrat'ı tekzip mi edelim? Hâşâ! Ne lüzum? Yalnız şurasını düşünmek kifayet eder ki Tevrat Hazret-i Musa Efendimiz'in Sahra-yı Tih'te yolunu kaybedip kırk yıl sahra-yı mezkûru dolaşmış ve yalnız Hazret-i Musa Efendimiz'in yüzü suyu hürmetine taraf-ı Rezzak-ı Âlem'den inayet ve mürüvvet buyurulan menn ve selva ile taayyüş ederek yine müşarun-ileyh Efendimiz'in delalet-i aliyyesiyle yolu bulup çıkarabilmiş olan halka Nil-i Afrika'nın ilelân ahval-i meçhul gibi bir halde bulunan içeri taraflarından ve Ceyhun ve Seyhun Çin Dağları'ndan ve Fırat Anadolu içinden çıkıp geldiğini ve Cennet yerin altında olmadığını ve nereden olduğunu ve belki Cennet halk olunup bitmiş midir yoksa bundan böyle mi halk olunacak burası dahi muhtelefün-fih olduğu cihetle bir nehir cennetten çıkamayarak belki yine Cenap-ı Halik-i Mutlak'ın emir ve irade-i sübhaniyesiyle bulut vasıtasıyla deryalardan göğe çıkan ve badehu yağmur suretiyle yağan ve bundan sonra arzın tabakâtından sızarak kaynak suretiyle kaynayan sulardan ibaret olduğunu haber vermiş olaydı hal ve şanları ve derece-i medeniyet ve marifetleri müstağni-i dermeyan olan Benî İsrail bu sureti havsala-i kabullerine sığdırabilirler mi idi?..Ne mümkün!

Sözü bu kadar da uzatmak lazım değil idi amma nasılsa uzattık. Zararı yok. Lakin zannederiz ki kütüb-i diniye esası bu suretle fünûna mebni olan mesaili öyle doğrudan doğruya irat edemeyip de bunu bir başka kalıba dökerek öylece mestur bir suretle dermeyan etmekte olduğu hakkında kârilerimize itminan verdik. Öyle ise aşağıki tafsilatın mütalaasından anlaşılacağı vecihle

Kütüb-i Tevratiyye'nin hilkat-i âlem hakkında verdiği malumat hükemanın efkâr ve akaidine mugayir olmayıp belki onun aynı ve hatta daha muvazahhıdır. Şu kadar var ki yalnız bir tek lügatin müedda ve mezâyâ-yı meşhuru fikirlere bu bapta azıcık mümaneat gösteriyor.

Bu lügat ise "yevm" lafzıdır.

Tafsile muhtaç olmadığı üzere işbu yevm ve gün denilen şey ezmineden bir parçanın ismidir ki o parça yirmi üç saat elli yedi dakika ve şu kadar saniye olmak üzere şöhret bulmuştur. Şimdi bu şöhreti muhafaza için kütüb-i diniye ile fünün-i hikemiye beyninde bir büyük ihtilaf olmasına razı olmak reva mıdır? Öyle bir ihtilaf ki yalnız sadece bir ihtilaf derecesinde dahi kalmayıp maazallahu Teâlâ birisi diğerini tekfir ve hâşâ sümme kella diğeri ötekini istihzaya kadar varıyor. Bizim efkar-ı mahsusamıza kalır ise alemde asla tevil kabul ettirilemeyecek birçok zırvalara tevil kabul ettirilmekte olduğu halde böyle küçük bir şey tevil kabul etmez diye şu büyük ihtilafın devam ve bekasına razı olmak yazıktır.

İmdi Tevrat'ın birinci ve ikinci gün diye gösterdiği miktar zamanı bizim elyevm gün tabir ettiğimiz kadar zaman itibar etmeyip bunların her birini küre-i arzın katmer katmer hasıl eylediği kışırlardan her birileri husule gelinceye kadar güzeran eden müddet itibar etsek matlub hasıl olur. Alelhusus allâme-i lügat Ahteri Hazretleri bunu bedaheten meydana koymuş ve demiştir ki (yevm) demek mutlaka Güneş'in tuluundan gurubuna veyahut yine tuluuna kadar güzeran eden zamana mahsus olmayıp vaktin alelıtlak bir kısmının ismidir.

Bundan maada "Ahiretin bir günü dünyanın bin kadardır" suretinde tabirat ve temsilât-ı Kuraniye ile hatta "Leyle-i Kadir bin şehirden hayırlıdır" ayet-i kerimesinde olduğu gibi bir çok ayetlerde "bin" diye tabir olunan miktarların dahi mutlaka dokuz yüz doksan dokuzdan sonra gelen adet olmadığı ve mücerret bir temsil için öyle irat buyurulduğu nazar-ı dikkat ve ehemmiyete alınacak bir maddedir.

Ne hacet! "Gün" denilen şeyden murat eğer Güneş'in şark tarafından doğarak garp tarafından battığı ve yahut yine şark tarafından tulû eylediği zamana kadar güzeran eyleyen avan olsa idi bundan ibaret bulunan gün nezd-i Tevrat'ta malum olup hatta o günün bir günde halk buyurulduğu dahi haber verilmiştir. Eğer müddet-i hilkat olan gün bundan ibaret olsa idi günün bir günde halk olunması mahluk-ı mezkûr kendi müddet-i hilkati için zarf-ı zaman olup bu halde dahi zarfın mazruftan evvel yani günün yine günden mukaddem halk olunmuş bulunduğunu haber vermiş olmak lazım gelir idi ki bu da bi'l-külliye hulftür. İşte bu dahi ispat eder ki hilkat müddetini ölçmek için istimal olunan "Gün" tabiri bildiğimiz gün olmayıp ondan daha pek çok uzun ve binlerce asırlar kadar uzun bir müddettir.

Demek oluyor ki Tevrat ıstılahınca bir gün demek Fennü Tabakati'l-Arz ıstılahınca bir devir demeye mütenasip olduğu kabul olunduktan sonra iki rivayetin beynindeki fark yalnız Tabakatu'l-Arz'ın küre-i arz için min cihetin dört ve min cihetin beş tabaka teşkil etmesiyle Tevrat'ın bunu altı tabaka itibar etmesi kalır ki bu dahi etrafıyla ve layıkıyla mütalaa olunursa bu bapta Tevrat haklı ve Tabakatu'l-Arz fenni haksız olduğu görülür. Ve pek zannederiz ki ulum ve fünûnun günbegün iktisap eylediği asıl münker olmayan tevessuu bir gün olur da bir dereceye gelir ki Tabakatü'l-arz fenni Tabakatu'l-arzı altı devir itibar etmeye mecbur olup o halde Tevrat'la fenn-i mezkûrun mutabakatı bütün bütün meydan-ı bedahete çıkar.

Hatta biz bile birazcık tamik-i fikir eder isek bugünkü günde dahi küre-i arz altı tabakaya iblağ ve işbu altı tabakâtın hal ve şanını ve mahsulât-ı vakıasını Tevrat'ın tayin eylediği altı gün ile mukabele edebiliriz.

Şöyle ki bunların birincisi küre-i arzın nâr-ı merkeziyesi üzerinde ilk kışrın hâsıl olmasını itibar ederiz ki Tevrat'ın *"Cenap-ı Hakk en evvel yerleri yarattı ki o halde bunlar her şeyden tehi zuhali idi"* demesine mukabildir. Zira kışr-ı mezkûrun hilkati akibinde her şeyden tehi ve hali olması lazım gelir. Yine bu ilk yevm-i hilkatte Cenab-ı Hakk aydınlık ve karanlık olmasını ferman buyurduğu cihetle aydınlığın adını "Gündüz" ve karanlığın adını "Gece" tesmiye eylemiş olması dahi tamamıyla fenne mutabıktır. Hatta Güneş ve Ay ve ecram-ı sairenin "tuluu"larını başka bir günde emretmesi dahi bir tenakuz makamına kaim olamaz. Zira "Gündüz" olmakla mutlaka Şems'in görünmesi lazım gelmeyip gündüzde matlup olan aydınlık her halde husule gelebilir. Kapalı havalarda Güneş görünmediği halde gündüz vaki olması gibi.

Şu ibtida-yı hilkatte Küre-i arz henüz bir ateş-i cevval iken ilk ince kışrın hululi ile hava-yı nesimi bi'l-külliye safvetini peyda edemeyeceğinden ve binaenaleyh o ilk kışr-ı rakikten kat-i nazar hacim-i dünya-i azim bir buhar yığıntısından ibaret olacağından sath-ı arzdan bakılmak üzere Güneş görülemez. Lakin ziya-yı Şems elbette ya müncemit ya mayi ya mutabahhir bir cisim üzerine isabet ederek o cismi aydınlandırması muvafık-ı hikmet olduktan sonra ilk yevm (yani devir) hilkatine aydınlık ve karanlık ve binaenaleyh gece ve gündüzün vücuda gelmiş olmasını fünûn dahi tamamıyla tasdik eder.

Tevrat'ta ikinci gün için haber verilen ameliyyat ki göğün hilkatiyle alt tarafında bulunan suları üst tarafında bulunan sulardan tefrik eylemesinden ibarettir bu dahi küre-i arzın ilk kışr-ı rakîkini iyice kalınlaştırmak ve her tarafını ihata eden galiz buharların mümkün mertebe tasfiye ederek suların hava-yı nesimi üzerinde bulut halinde durmasından yeryüzüne yağmur suretiyle yağıp az çok takarrur dahi edebilmesinden ibaret olur. Zira ilk devirde dünya bir gaz ve buhar ve hava yığıntısından ibaret bulunduğu halde bu eczanın yekdiğerinden ayrılarak tayin edebilmesi mümkün olamaz idi.

Tevrat'ın üçüncü günde hilkat ve teşekkülünü beyan eylediği karalar ve denizler dahi küre-i arz için bir üçüncü devrin hululünde vücuda gelmiş olup şöyle ki işbu üçüncü devre kadar sath-ı küre-i arz her halde merkeze yakın ve bu cihetle gayet sıcak olduğundan bulutların yağdırdığı yağmurları uzun uzadıya muhafaza edemeyip miyah-ı mezkûra der akip tebahhur eylemesiyle o zamana kadar ru-yi arzda deniz suretiyle sular tecemmu eylememekte bulunduğu halde ber minval-i muharrer üçüncü devir hulul ettikten sonra sath-ı arz bir dereceye kadar ateş-i merkeziden uzaklaşıp yağmur sularını muhafaza edebilmeye başlamasıyla bu suretle göller ve denizler teşekkül eylemiş ve bir dereceye kadar dahi nebatat ve bazı haşerat vücuda gelmiştir.

Dördüncü gün diye tayin edildiği dördüncü devirde Tevrat, Güneş ve Ay ve sair ecrâm-ı felekiyenin hilkatini haber verip bunların küre-i arzdan daha evvelce ve yahut onunla beraber halk olunmuş olmasından kat-ı nazar fakat o zamana kadar sath-ı arzın ber minval-i muharrer merkeze kurbiyetinden naşi sıcak bulunmasıyla sular kolayca tabahhur ve yağmurlar gayet sık nüzul edildiğinden işbu devr-i rabiin hululüne kadar kürenin ufukları hemen kamilen bulutlar ile ve sis ve duman ile kaplı olarak ecram-ı semaviye layıkıyla görülememekte iken ondan sonra muvakkat ve mevsimlerinde hava açılmaya başlayıp ecram-ı semaviye dahi arz-ı didar etmiş olduğu suret-i bedâhette bir tevildir. Zira mademki Tevrat ecrâm-ı semaviyenin görüldüğünü haber vermiştir gündüz ve gecenin ancak vücûd-i Şems'le hasıl olacağı fennen malum olduğundan Güneş'in bu zamana kadar görülememiş olması ber minval-i muharrer sebepten başka bir sebebe mebni olamaz.

Bundan sonra Tevrat'ın beşinci gün olarak beyan eylediği devir dahi küre-i arzın beşinci tabakası veya devri olup bu devirde sath-ı dünya artık bütün bütün serinlenmiş ve denizler derinlenmiş ve karalar dahi ormanlıklar ve dağlıklar husule getirmiş olduğundan Tevrat'ın dahi haber verdiği üzere bu devirde sular içinde ve karalarda büyük büyük hayvanlar hasıl olarak tenasül ve tekasüre başlamışlardır.

Hâsıl-ı kelam işbu beş devir bu suretle geçtikten sonra Tevrat'ın altıncı gün dediği altıncı devir gelip işbu devirde dünya bugünkü kemalini bulmuş olduğundan Kütüb-i Tevratiyye'nin beyan eylediği üzere sıfât-ı zatiye ve sübutiyeden birer miktara malik olmak üzere benî beşer dahi halk olunup o zamandan bu zamana kadar güzerân eden vakit dahi Tevrat'ın Cenab-ı Hakk ameliyyatı tatil ederek istirahatle meşgul olduğunu beyan eylediği gün yani devir demektir.

İşte Kütüb-i Tevratiyye ahkâmını fünûn ve fünûn ahkâmını Kütüb-i Tevratiyye ile şöylece mukabele eder isek hilkat-i âlem hakkında yukarıda arz olunan netice-i hasene istintaç olunup mesele bu suretle kabul ve tasdik olunduğu takdirde ne Kütüb-i Semaviye'nin hilafına inanılmış ve ne de hükemanın efkâr ve rivayâtı haricine çıkılmış olmayacağından bizim için en mütevassıt suret budur.

İmdi *Kâinat* ismiyle yazmakta olduğumuz işbu tarihe mukaddime olmak üzere en evvel bilinmesi lazım gelen hilkat-i âlem kaziyesini işte dilimiz döndüğü ve aklımız erdiği mertebede dermeyan eyledik. Vakıan bu kaziyenin halli cümleden mukaddem idi. Zira tarihin bahis edeceği hususât ancak bu küre-i arz üzerinde vukuu bulmuştur.

Lakin bu mukaddimede yalnız hilkat-i âlemle mi kalacağız? Vukuat-ı tarihiyye eğer ki bu küre üzerinde vukû buldu ise kendi başına vukû bulmadı ya? Bunu insanlar ika eylediler. Alelhusus tarih demek insanların meydan-ı vukûda ika eyledikleri harekâtı rivayet ve hikâyeden ibarettir. Öyle ise hilkat-i âlem hakkında hâsıl olan cüz'îce malumatımıza zamîmeten Hilkat-i Âdem hakkında dahi mümkün mertebe biraz malumat peyda etsek fena olmaz.

Tarihin hilkat-i âlem hakkında verdiği malumat birisi Kütüb-i Semaviye'ye ve diğeri kavil-i hükemaya müstenit olmak üzere iki esasa mübteni olduğu gibi Hilkat-i Âdem hakkında verdiği malumat yine aynıyla böylece iki surete münkasimdir.

İşbu iki suretten birincisine müstenit olarak tarih Hilkat-i Âdem'i şu suretle beyan ediyor ki:

> "Cenab-ı Hakk beş günde kâffe-i kâinatı yaratıp ikmal ettikten sonra altıncı gün dahi sıfât-ı zatiye ve subutiyesinden birer miktar cüz'îye malik olmak ve o kuvvet ve kudretle bütün dünya ve mâ fîhaya tasallut ederek âlemden alacağı ibretten Sani-i Mutlak Hazretleri'ne bi'l-ittifak kendisine borçlu olduğu şükran ve mahmidet ve ubudiyeti ifa eylemek üzere Benî Âdem'i halk etmek murat buyurup bunun için Melaike-i Kiram vesatatıyla evvel emirde bir kısım toprağa insan şekil ve suretini verdikten sonra kemal-i kuvvet ve kadr-i semedânîsiyle ona ruh dahi nefh ederek ismine "Adem" tesmiye eylemiştir."
>
> "Ebu'l-beşer Hazret-i Âdem bu suretle bırakıldıktan sonra Melaike-i Kiram'a Hazret-i Âdem'e secde etmelerini ferman buyurup cümlesi emir-i İlahiyi sem'an ve taaten yerine getirmişler ise de Şeytan tekebbür ve gurur ederek secdeden eya etmiş olduğundan bu suret-i facia gayretullaha dokunarak mel'ûn-ı merkûm Huzur-i Halık'tan tart ve tebît edilmiştir."
>
> "Badehu Hazret-i Ebu'l-Beşer Cennet-i Ala'da zevk ve sefada bulunmuş ise de yalnızlıktan dolayı kendilerine melal tari oldukta Cenab-ı Halik ba Kudret Hazretleri Ebu'l-Beşer Efendimiz'e yâr ve yâver olmak üzere yine vücut-i Âdem'den yani onun mayasından olarak bir de kadın halk edip ismini "Havva" tesmiye eylemiştir."
>
> "Havva'nın hilkatiyle beraber gerek kendisi ve gerek Hazret-i Adem Cenab-ı Hakk'ın emir ve işaret buyurmuş oldukları bir ağacın meyvesinden ahiz ve ekil etmekten memnû oldukları halde nasılsa Hazret-i Havva İblis-i Laîn'in tahrik ve teşvikiyle zikir

olunan meyveden Hazret-i Adem'le beraber ahiz ve ekil etmiş olduklarından işbu zellelerinden dolayı kendileri bu dar-ı meşak ve mihne çıkarılarak orada enva-ı meşağil-i beşeriye ve endûh-i bînihaye ile imrâr-ı evkâta memur ve mecbur olmuşlardır."

İşte tarihin esası Kütüb-i Semaviye üzerine mebni olarak Hilkat-i Âdem hakkındaki verdiği malumat şundan ibaret olup şimdi bu dahi insanın fehim ve izanının haricinde bir keyfiyet olmakla mûtekidîn bunu dahi asla muhakematına girişmeksizin olduğu gibi kabul ederler. Lakin hukema her hususu fünûnla tatbik ederek ol vecihle kabul eyledikleri cihetle bu bapta dahi fennen birçok mütâlaât ve mülahazat dermeyan ederler. Biz ise hasbe'l-akide hilkat-i Adem hakkında Kütüb-i Mukaddese'nin ber minval-i muharrer serd ve ityan eyledikleri hususatı tamamıyla kabul etmekle beraber gayret-i diniyemiz hasebiyle bunun halka fehm ve kabulü haricinde görünmesine ve halbuki hükema her hususu enva-ı delâil-i zâhire ve berahin-i bahiresiyle meydan-ı subuta koyarak efkar-ı umumiyeyi kendi taraflarına celb etmekte bulunmalarına mukabil hilkat-i âlem hakkında olan muhakkemâtımıza tatbîken işbu hilkat-i Âdem meselesini dahi bi'l-muhakeme iki rivayetin ikisinin dahi ittihadını ve belki Kütüb-i Mukaddese rivayâtının daha ziyade sıhhat ve vuzuhunu meydana koymak hevesindeyiz.

Şu kadar var ki bu muhakemeye mübaşeret etmezden evvel bir kere dahi hukemanın bu bapta olan efkâr ve rivayetini görmeli ve bilmeliyiz. Bu ise hülasa-i hüküm ve müeddası şundan ibaret bir şeydir.

"Küre-i arzın keyfiyet-i teşekkülü hakkında fünûn bir takım mukaddemat-ı yakîniyyeden sonra meydana koyduğu neticenin takdir-i derecâtı ol bapta bir dereceye kadar tamik-i fikre muhtaç ise de gerek hayvanat-ı sairenin ve gerek Benî Âdem'in hilkati hakkında gösterdiği suret asla ve kat'â itâb-ı efkâra ihtiyaç mes etmeksizin kabul olunabilecek mertebede sade ve vâzıhtır."

"Biz bugünkü günde dahi bedaheten görüyoruz ki mesela bir elmanın üzerinde hiçbir deliği olmadığı halde içinde büyük büyük kurtlar çıkıyor. Bu kurtların dışarıdan girdiği asla hatıra getirilmemelidir. Zira hem fenn-i nebatat hem de fenn-i hayvanat aşikaran gösteriyor ki bunlar elmanın içinde hâsıl oluyorlar."

"İmdi bunlar nereden peyda ve nasıl hâsıl oluyorlar? Şu sualin en kestirme cevabı mücerret keyfiyet-i sununa akıllar ve sırlar ermeyen bir Sani-i Kudret-i Mahz'ın ve bir Faal-i Mahz-ı Kudret'in eser-i sun-i garibi cümlesinden ibarettir. "Evet fünûn-i hikemiyye dahi gide gide nihayet bu cevaba müntehi olur."

"Lakin şu kadarını dahi dermeyan etmekten geri durmaz ki neşvünemâ bulmakta olan her vücut git gide bir dereceye gelir ki ondan diğer vücutların husulü için dahi bir istidat peyda olur. İnsanın vücudunda bazı mü'ziyât-ı habîsenin hilkati gibi ki bu-

nun hariçten gelip vücut-i insanda taayyüş etmekte bulunması kabule karin olamayıp bilakis vücud-i insanın kesp eylediği bir nevi istidadın husulünden sonra bunlar dahi vücuda gelirler."

"Almanya Hukema-yı Cedidesi'nden Aleksander Esker isminde bir hakim mevrid-i hayatı tetkik ve taharriye girişerek bu meselede Darwin gibi erbab-ı tetkikin tetkikatını dahi kendi taharriyat-ı amîkasına bi'l-ilave hakikaten calib-i enzar-i dikkat ve ehemmiyet olacak bir takım hususatı serd eylemektedir."

"Bunların mütalaasından müstebân olduğuna göre küre-i arzda ve yahut arz üzerinde vaki sair ecsam üstte bir takım hayvanat-ı hurdebiniyyenin peyda olarak bunların muahharan büyüyüp göze dahi görünmeleri için lazım gelen istidat yalnız arzda değildir. Belki bu feyiz asıl Güneş'ten gelmektedir. Sağlam bir ciğer açığa asıldığı zaman birkaç gün sonra o ciğer tahallüle başlayarak üzerinde dahi bir takım kurtlar görülür. İşte bir eser-i hayat ki muradını aramak uzun uzadıya it'âb-ı efkâra mütevakkıf değildir. Zira ciğerin tahallülat-ı kimyeviyesi meyanına Şems'in bir nevi feyz-i muhyîsî dahi karışarak bu böceklerin vücuda geldikleri meydandadır."

"Amma o istidat ile o feyzi kamilen izaha yani mebde-i hayat hangi nokta olduğunu tayine gelince: Bu bapta fünûn aciz olduğu gibi böyle hakikat-i ruha taalluku olan bir bahsi anlayabilmek mutlaka istidat-ı beşerînin haricinde olmalıdır ki Kütüb-i Semaviye dahi bahis-i mezkuru " هي من امر ربي " diye kat eylemiştir."

"Bu halde diyeceğiz ki:"

"Küre-i arz dahi tabaka-i sâniye ve sâlisede bir takım hevayim ve hayvanatı vücuda getirecek bir istidat peyda eylediği gibi tabaka-i rabiada dahi öyle bir istidat peyda eylemiştir ki bu tabakada da benî beşer husule gelmiştir."

İmdi hukemanın şu ifâdâtında redde şayan hiçbir şey bulunmamak lazım gelir. Zîr-i Kütüb-i Semaviye'nin esas rivayeti benî beşerin topraktan halk olunması cihetinde olup bu ise hukema indinde dahi makbul ve müsellem imiş demek lazım gelmektedir.

Çünkü işte biz kabul eyledik ki bir elmanın içindeki kurt yine o elma içinde vücud-i insanda hâsıl olan hevayim-i habise yine vücut-i mezkûrda ve bunların o hilkat için peyda eyledikleri bir istidat üzerine hâsıl olmuştur.

Öyle ise hükema dahi inkâr ederler mi ki elma içinde hâsıl olan kurdun maye-i hilkati yine elmadır ve kezalik vücut-i insanda kirden hâsıl olan haşerat-ı habisenin maye-i hilkati yine kirdir? Bunu nasıl inkâr edebilirler ki kendilerinin şahit getirdikleri fenn-i hayvanat ve nebatat dahi bunu bu suretle ifade ediyor. Öyle ise küre-i arzın yani toprağın hâsıl eylediği bir istidat üzerine meydan-ı vücuda gelen benî beşerin maye-i halkı dahi topraktır ve keyfiyetin işbu cihet-i esasiyyesi Kütüb-i Mukaddese rivayetiyle mutabıktır.

Bundan sonra benî beşerin topraktan ne suretle yer aldığı kaziyesi kalıp hâlbuki hukema bunun keyfiyetini tayinden büsbütün aciz kalmakla demek olur ki bu bapta Kütüb-i Mukaddese rivayâtına itiraz edemezler. Öyle ise biz hikmet-i tabîiyyeden kat-ı nazar-ı hikmet-i İlahiye ve diniyeyi ele alarak deriz ki insan velev selim hükemanın dedikleri gibi küre-i arzın bu bapta peyda eylemiş olduğu bir istidat üzerine hâsıl olmuş olsun her halde daha kendisine ruh gelmeksizin bir kere insan suretini bulmuş da sonradan ruh gelmiş olması adeta bedihi gibi bir şeydir. Zira ruh vücuda zarf olmayıp belki ruh mazruf ve vücut zarftır. Ve yine Hikmet-i Dinî'ye nazarında âlemde her ne ki yapılıp meydana gelmiş ise mücerret Yed-i Kudret-i İlahiye ile yapılmış olduğundan benî beşer dahi Cenab-ı Hakk'ın masnuât-ı garibe ve acibesinden birisidir.

İşte biz hilkat-i Âdem hakkında olan iki rivayeti ber minval-i meşruh mahkeme-i vicdanımızda şu suretle muhakeme ettikten sonra Kütüb-i Tevratiye'nin buna müteferrî olarak Hazret-i Âdem'in Cennet'e ithali ve burada kendisinden hasıl olan zelle keyfiyetini ve badehu bu dâr-ı mihan ve meşâkka çıkmalarını dahi şu suretle tevcih eder ve rivayât-ı mukaddeseyi hükemanın zeban-ı ta'n ve istihzasından bu vecihle kurtarırız ki:

Kütüb-i Tevratiye'nin bu mahalde Cennet tabir eylediği mahal ki biz onu Kuran-ı Kerim'in dahi vasıf ve tarif-i sadıkanesi üzere enva-ı lezaiz ve zevk ve sefa ile dolu bir dar-ı nimet olmak üzere tasavvur eder ve eğer Cenab-ı Mün'im-i Mutlak Hazretleri'nin rıza-yı samedânîsini kazanabilir isek bunu ahirette hazır bulacağımıza itikat ve iman eyleriz. Ancak o Cennet'in nerede olduğu muayyen olacağı gibi lafz-ı Cennet üzerine dahi bir takım meani-i aliye verilmektedir ki erbabına malumdur.

Böyle olunca Kütüb-i Mukaddese bize haber vermek istediği gayet dakik ve ahlak ve edebin nokta-i merkeziyyesi demek olan bir meseleyi bize gayet edîbane ve belîğane bir suretle haber vermiş ve bu suretten alınacak pek büyük bir ibreti dahi bizim kendi muhakeme-i vicdaniyemize havale eylemiş deriz.

İmdi şu hale göre mesele kendiliğiyle suret-i vuzuha çıkar. Yani anlaşılır ki Kütüb-i Mukaddese'nin Hazret-i Âdem'in Cennet'te geçirmiş olduğunu beyan buyurduğu zaman Ebu'l-Beşer Efendimiz Hazretleri'nin âlem-i masumiyette geçirmiş olduğu vakit demek olup bu vakit içinde zihn-i Adem kaffe-i gıllügışden hâlî ve mücerret Cenab-ı Hakk'ın asar-ı kudret-i bî nihayesi istiğrabatıyla mâlî olduğu halde muahharan Cenâb-ı Hakk'ın men buyurmuş yani o zamana kadar hatırına ihtar etmemiş olduğu meyve ki dıraht-ı insaniyet ve Ademiyet'in en bir güzide meyvesi olan meyve-i üns ve zevciyetterândan bir kerecik lezzetyap olduktan sonra artık efkarında evvelki rahat ve o safvet ve masumiyet kalmayıp havayic-i bî nihaye-i beşeriyeyi tahammüle mecbur ve ez cümle nur-i aynî hayli mücerret hırs ve haset belasıyla karındaşı Kabil'in

helak etmesi ve sonra onun dahi başını alıp gitmesi gibi acılara tesadüfle bu gibi bir çok mihen ve meşaka düçar olmuştur.

Zîr-i Cenab-ı Hakk'ın Hazret-i Âdem'i Cennet'e koyması ve badehu buğday-ı bedeninden dolayı dünyaya çıkarması ber minval-i muharrer suret-i maneviyede olarak muhakeme edilmeyip de suret-i maddiyesi göz önüne alınacak olsa Cenab-ı Hakk'ın Hazret-i Âdem'i halk etmekten muradı bunun bi't-tenasül ve't-tekasür çoğalması olmadığı halde muahharan Hazret-i Âdem'in vukuu-i zellesi üzerine Cenab-ı Hakk (Haşa sümme kella) tebdil-i karar etmiş olmak lazım gelip halbuki ezcümle Kuran-ı Mecid'in kim bilir ta zamandan beri Levh-i Mahfuz'da bulunması ve alelhusus Cenab-ı Hakk benî beşeri kendisine ibadet etmek için yaratmış olduğunu " إِلَّا لِيَعْبُدُونِ " [Zariyât/51: 56] diye cem' sîgasıyla beyan buyurmuş olması inkara mecal bırakmaz ki Cenab-ı Hakk benî beşeri mücerret tenasül ve tekasür etmek ve evlat ve ahfadıyla beraber kendisine arz-ı ibadette bulunmak için yaratmıştır öyle ise yukarıki tevcihimiz doğru olup meselenin bundan ilerisi buraca sadedden hariç olmakla bu meseleye dahi buracıkta hitam vermek lazım gelmiş ve hitam verilmiştir.

İşte hilkat-i alem ve benî Adem hakkında olan muhakematımız burada tamam ve ber minval-i muharrer serd ve ityân eylediğimiz hususattan ibaret olup şimdi işbu devr-i rabide ve yahut Tevrat'ın rivayetine göre sâdiste dünyanın ne şekil ve surette olduğunu ve buna evlad-ı beşerin ne vecihle yayılıp intişar ettiğini dahi yine ber minval-i muharrer gayet muhtasar bir suretle görmek ve bilmek lazım geldi.

İbtida-yı hilkatte sath-ı arz şimdiki suretinde olup olmadığını uzun uzadıya taharri ile itâb-ı zihne hacet yoktur. İbtida-yı hilkate kadar varmaya ne hacet tarihin hudut-i ıttılaı dâhilinde bulunan birkaç bin seneden beri ruh-i arz o kadar tebeddül görmüştür ki tebeddülat-ı mezkureye dair *Kırk Anbar* ser levhalı bir eserimize izahât-ı lazime ita olunmuş idi. Keyfiyeti burada dahi bir miktar ihtar edelim:

Denizler kendi sahillerini kâh bir taraftan yiyip karayı denize tahvil ederler ve kah bir taraftan kum ile doldurup denizi kara haline irca eylerler. Ezcümle bu garibe Fransa'nın Gaskonya Eyaleti'nde pek vâzıh bir suretle kendini meydana koyduğu kütüb-i mufassalada görülmüştür. Kezalik nehirler dahi mecrâ ve bâhusus munsabları olan yerlerde zemini yarmak ve kum götürüp doldurmak gibi ameliyat icra ederler ki şimdi Aral denilen bir küçük göle dökülmekte bulunan Amu Deryanın vaktiyle Bahr-i Hazar'a döküldüğü asarıyla sabittir. Bahr-i Hazar ile Karadeniz arasında bir iltisak olduğu dahi asarından istidlal olunur ya? Hele Nil Nehrinin munsabbı cihetini doldura doldura Mısır'ın bir sülüs-i kısm-ı şimalisi sonradan teşekkül eylemiş olduğunu Ebu't-Tarih Herodot Yunanî'nin Mısır'a dair verdiği malumat-ı arziyenin sonraki Ahval-i Arziye-i Mısıriye'ye tatbikiyle anlaşılmaktadır.

Maahazâ Sath-ı Arz'da en büyük tahavülatı ika eyleyen şey sademat-ı volkaniyedirler. Büyük hareket-i arzlar ve büyük volkanların istidat-ı iltihabından hâsıl olan sair sadmeler pek çok yerlerde mevcut adaları batırıp pek çok denizlerde dahi yeniden adalar çıkarmaya sebep olmuştur. Ezcümle Rodos Cezire-i Cesîmesi dahi dahil olduğu halde "Esporad" denilen Cezayir Bahr-i Sefîd'in deniz içinden muahharan zuhur eylemiş oldukları bedaheten görülmektedir. Zira en yüksek dağları üzerinde hala o kadar hayanat-ı bahriye kabukları görülür ki insan bunlara baksa oraların deniz yatağı olduğunu ve miyah-ı bahrın pek yakın bir zamanda çekilmiş olduklarını zanneyler. Afrika Kıtası'nın vasat-i şimalisinde yani Sahra-yı Kebir'de azim bir deniz bulunduğu dahi elyevm asarıyla müşahede olunuyor.

Binaenalâ zâlik ibtida-yı hilkatten beri değil ona nispetle daha pek yeni zamanlardan beri dahi küre-i arzın yüzü külli tebeddül görmüş olduğuna şüphe kalmaz. Fakat bu tebeddüller ve yahut bundan sonra görülecek tahavvüller bu küre-i arz hakkında yine bugünkü malumat-ı coğrafyayı yine ihlal edemezler.

Suret-i muvazzaha ve mufassalası coğrafya kitaplarında musarrah olduğu üzere arzın sathı iki suret gösterip bunun birincisi kara ve ikincisi denizdir. Coğrafya ulemasının hesap ve tahminlerine göre sath-ı kürenin ancak bir sülüsünü karalar istiâb ederek kusurunu yeni sular istiâb etmiş oldukları anlaşılır ise de bu tahmin bahr-i müncemit-i şimali ve bahr-i müncemid-i cenubinin kâmilen deniz olması itibarı üzerine mebni olup halbuki bu denizlerin ber mucib-i tahmin yalnız deniz olup olmadığı buralar Mıntıka-i Bari'de ve Müncemit'te bulunmak hasebiyle seyahat mümkün olamadığından henüz layıkıyla keşif ve tahkik edilememiştir.

Maahaza biz böyle henüz derdest keşif ve tahkik bulunan bir şeyi hesaba katmaya mecbur olmadığımızdan coğrafya fennin elyevm medhal-i tarih denilebilecek olan derecesini irat edebilir isek de bundan sonra yeniden keşif edilecek arazinin bu gün yazılmakta bulunan şu tarihe bir dahli olamayacağından biz sath-ı küre-i arzı coğrafyanın bugünkü kabulü üzerine kabul ederek bu bapta irat edeceğimiz hususatı o esas üzerine irat etmeyi tensib eyledik.

Coğrafyanın elyevm sath-i kürenin sülüsü nispetinde olduğunu dermeyan eylediği karalar dört büyük ve gayet cesim adadan ve had ve hesaba sığmaz birçok dahi küçük küçük cezayirden ibarettir. İşbu dört büyük adanın birincisi Avrupa ile Asya Kıtaları'nı ve ikincisi Afrika ve üçüncüsü Amerika ve dördüncüsü Avusturalya Kıtalarını teşkil ederler.

Bu adalardan her biri büyük küçük birtakım denizler ile muhat olup halbuki alemde başlıca beş deniz olarak diğer denizler kâffeten işbu denizden teşekkül eder ki bunların dahi birincisi Bahr-i Müncemit-iŞimali ve ikincisi Muhit-i Ekber ve üçüncüsü Bahr-i Atlas ve dördüncüsü Bahr-i Muhit-i Hind'i ve beşincisi Bahr-i Müncemit-i Cenubidir.

Benî beşer icat ve ihtira etmiş olduğu sefayin ile denizler üzerinde dahi her biri birer mufassal kitaplara kayıt ve tahrire şayan vakıalar geçirmiş ve görmüş ise de insanın me'va-yı aslisi karalar olduğu cihetle tarih vukuatı ancak karalara nispetle tadat ve hikaye eder. Karalar sath-ı bahir gibi muntazaman münhanî olmayıp dağlık ve taşlık ve yüksek ve çukur yerleri dahi vardır ki küre-i arzın cesameti hatıra getirilmeyerek sathına emân-ı nazar olunsa bunun adeta bir sath-ı gayr-ı muntazam olduğu zannolunur.

İmdi insanlar en evvel işbu karalar üzerinde halk olunmuş ve yine orada intişar etmiştir ki keyfiyet-i hilkati yukarıda hikâye ve muhakeme edildiği gibi keyfiyet-i intişarı dahi ber vech-i ati iki suretle rivayet edilir.

İşbu iki suretten birincisi esası yine Kütüb-i Tevratiye'ye müstenit olan suret olup bu surete nazaran Hazret-i Adem Hazret-i Havva'nın birisi kız ve diğeri erkek olmak üzere daima ikişer çocukları dünyaya gelmekte bulunduğu ve o zamanın şeriatı muktezasınca bunlar kendi tev'emi ve eşi bulunan karındaşından gayrısıyla tezevvüc eylediği cihetle pek az bir vakit zarfında evlat-ı Âdem çoğaldıkça çoğalmış ve rû-yi arzda bir dereceye kadar intişar ederek ve çobanlık ve ziraatı oldukça ilerleterek taayyüş etmeye başlamışlar.

(...)

Lakin benî beşerin birinci sülalesi devam edemeyip tafsil-i keyfiyet ve Tevrat'ta musarrahan beyan olduğu üzere alemde bir büyük Tufan-ı umumi vuku bularak zamanın peygamberi bulunan Hazreti Nuh ve familyası halkından mâ-ada ne kadar insan var ise cümlesi telef olmuşlar ve ondan sonra intişar eden benî beşer muşarun-ileyh Hazretlerinin sulbünden gelmişlerdir.

İşte iki suretten esası Kütüb-i Mukaddese rivayeti üzerine mübteni bulunan birincisi şundan ibaret olup ikinci suret yani müdekkikîn-i hukemanın keşfiyyât ve istihracatına nakl-i kelam edince: Yukarıda dahi beyan edildiği üzere benî beşerin babası olarak bir Âdem ve validesi olarak bir de Havva hilkatini bahsin haricinde tutup ru-yi arzda hayvanat-ı saire nasıl bir ilk baba ve ana takdir olunmadığı halde intişar etmiş ise insanların dahi aynıyla o suretle münteşir olduğunu istihraç ederler.

Derler ki:

> "Benî beşerin bidayet halinde vuhuş-i saireden hiçbir farkı olmayıp dağlarda ve ormanlarda ve bir hal-i vahşet içinde gezerler idi."
>
> "Bu halde insanların medar-ı taayyüşü süte ve ete ve bir de tabiat güya suret-i mahsusada olarak halk etmiş gibi hurma ve kestane vesair bu misüllü esmar-ı muğdiyyeye munhasır idi ki insanlar hayvanatı sağmayıp adeta emmekte ve eti pişirmeyip çiğ olarak yemekte ve meyveleri dahi şimdiki gibi halet-i tabiiyesiyle tenavül eylemekte oldukları ihtimale akreptir."

"İnsanların hayvan sürüleri beslemesi ve muhtaç oldukları hububatı zer edebilmesi havayiç-i beşeriyeyi bi't-takdir cemiyet üzere yaşamaya başladıkları zaman vukû bulmuştur ki bu zamanın cemiyetleri dahi yalnız bir familya halkının içtimaından ve kendilerinin süknası dahi dağlardaki mağaralarla sık ormanlıklar içindeki ulu ağaçların dibinden ve köklerinden ibaret idi."

"Başka hayvanlarda her ne görür ise onu taklit eylemek insan nev'inin cibiliyet-i mahsusası iktizasından olup dağlarda mağaralara girmek ve mağara olmayan yerlerde toprağı delip içinde barınmak hususunda birtakım hayvanatın kendilerine inler yapmasını taklit eyledikleri gibi esliha hususunda dahi insanlar kezalik hayvanat-ı vahşiyeyi taklit eylemiş oldukları akla pek yakındır. Zira insanın boynuzu pençe ve diş gibi silah makamında istimal edecek hiçbir uzvu bulunmayıp bu hususta hayvanat-ı sairenin cümlesinden daha acizdir. Binaenaleyh hala Amerika ve Avusturalya'da birtakım vahşilerin en muntazam boynuzları hayvanların kafalarından çıkarıp kendi kafalarına takmalarından dahi anlaşılacağı üzere insanlar evvel be evvel esliha-i tabia-i hayvanatı böyle kendilerine taktıktan sonra yavaş yavaş bunları kendi vücutlarından çıkarıp münferit silah olmak üzere imal-i istimal eylemişlerdir. Eski zamanlarda kargıların, bir kazık ucuna bir sivri boynuz takılması suretiyle imâl olunduğu dahi işte bunu ispat ve teyit eyler."

"O vakitler behayim-i vahşiyye ve müfterisesinin insanlar üzerine ikaından hali kalmadıkları mazarrât birkaç familyayı bir yere toplayarak kabileler ve aşiretler teşkiline mecburiyet göstermiş ve bu cemiyetler büyüdükçe büyümeye ve behayim şerrinden elbirliğiyle tehafüz etmeye başlamıştır ki nihayet insanlar himmet-i umumiyeleri semeresiyle behayim haseratından kurtulduktan sonra yekdiğerinin pençe-i teğallüp ve kahrına düçar olmuşlardır. İşte insanların hayvanat aleyhinde istimal eyledikleri ağaçtan ve taştan masnû eslihanın muahharan alet-i cârihaya tahavvül etmesine lüzum gösteren hal dahi budur."

"Tarih-i benî beşerin en evvel münteşir olunduğu mahal Hint ile Çin'dir zannında bulunup bu zannı bir türlü men edememektedir. Hatta vaktiyle bir kuyruklu yıldızın küre-i arza çarpmasıyla hareket-i mihveriyyesini biraz müddetçik tatil etmesinden dolayı alem muvazene-i umumiyesini kayb ile denizlerin suları karalar üzerine bi'l-hücum bazı mahallerde tufan zuhur etmiş olması fennen büsbütün münker olamamaktan kat-ı nazar Hazret-i Nuh'un bir sefine ile Tufan'dan kurtulup Küçük Asya'ya çıkmış olmasını dahi mücerret benî beşerin birinci mahall-i intişarı bulunan Hindistan'dan kalkıp familyası halkıyla beraber bir sefineye râkiben Bahr-i Umman'ı tay ettikten sonra Basra Körfezi tarikiyle yine Basra civarında bir mahale çıkmasından ibaret olmak üzere tevil

> etmek mümkündür ve evlad-ı Nuh'un birinci nişanesi bulunan Babil Kalesi'nin Irak'ta ve Bağdat civarında bulunması dahi bu tevili teyit için makam-ı isbatta irat edilebilir."

İşte intişar-ı benî Âdem hakkında olan rivayetlerin iki sureti dahi şundan ibaret olup bunun bi'l-muhakeme meydana bir netice-i sahîha çıkarmaya değeri olmadığından sözü uzatmaya hacet göremedik.

İmdi Hint ve Çin'de bulunan benî beşerin o râciha suret-i taayüşleri değil adeta vücutları bile ta bir zamana kadar malum olamayıp fakat Babil Kalesi'ni bade'l-inşa dağılmış bulunan evlad-ı Nuh kale-i mezkur civarında "Babil Hükümeti" namıyla bir ve Dicle Nehri'nin mecârîsini önlerine katıp gide gide Musul Şehri karşısında "Ninova Hükümeti" namıyla diğer bir hükümet teşkil eyledikleri misüllü benî beşer diğer taraftan sair enharı ve silsile-i cibali ve savahil-i buharı önlerine katıp gide gide alemin her tarafına münteşir olmuşlar ve münkasım oldukları cemiyetlerin her biri bulundukları mahallerde mesken tutup eğer mahall-i mezkurede tabii mağaralar mefkût ise havanın keyfiyat-ı tesirine göre ya çadırlarda veya kulübeler içinde oturup kalmışlardır.

Cemiyat-ı beşeriyenin bu suretle teşekkülü insanların havayicini arttırmış ve havayicin kesreti medeniyetin tevessuunu müstelzim olmuş bulunduğundan insanlar kavmiyeti milliyete ve yavaş yavaş diyanete ve bir aralık kavanîne tabiyete kadar vardırmışlar ve en nihayet elyevm görmekte olduğumuz dereceyi dahi bulmuşladır.

İşte gerek hilkat-i âlem ve gerek intişar-ı benî Âdem hakkında şu mukaddimeciğimizde vereceğimiz malumat dahi bundan ibaret olup *Kâinat* elyevm görmekte bulunduğumuz ülkelere benî beşerin ne zaman münteşir olduklarından bed' etmek mümkün olamaz ise bile hiç olmaz ise tarih nazarında ne zaman tanınmış bulunduklarından bed' ile ta bu zamana kadar gördükleri inkılabatı ve lev mücmelen olsun dermeyan edecektir.

(...)

Ecsâm-ı Âliye[1]

(Ali Sedad)

[Ali Sedat (1857-1900), Ahmet Cevdet Paşa'nın (1822-1895) oğludur. Önce matematik ve fizik bilimleri ile uğraşan Ali Sedat, daha sonra mantık ilmine yönelmiştir. Bu anlamda, *Mizânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* adlı eseri, modern mantık anlayışı ile yazılan önemli bir metindir. Aşağıdaki parça, görebildiğimiz kadarıyla, evrim teorisine dönük ilk nitelikli değerlendirmedir.]

Ecsâm-ı uzviye dahi ecsâm-ı unsuriyeden terekküb ve teşekkül eylemiş ve kısm-ı âzamı fahm ve müvelledü'l-mâ ve müvellidü'l-humûza ve azot olduğu halde bunların tekevvünü emrinde icra-yı hüküm eden kanun-ı tabiî henüz bilinmemiştir. Tabîiyyun ecsâm-ı âliyenin suret-i tekevvününde ihtilaf edip ortaya bir hayli bahisler çıkarmışlar ise de hiç birisi meselenin esasen halline yarayacak bir şey bulamamışlardır. Bunların birtakımı ecsâm-ı âliyenin bir kuvve-i harikuladenin tesiriyle bağteten teşekkül edivermiş olduğuna ve sonra tevâlüd ile tekessür eylediklerine zâhib olup diğerleri ise meçhul olan bazı şurût ve kavânîn tahtında madde-i unsuriye madde-i âliyeye tehavvül ile hucurât-ı basîtadan ibaret bulunan ecza-yı uzviye tekevvün eylemiş ve bunlar dahi istidat ve sevk-ı tabiatle ecsam-ı hayvaniyyeyi teşkil ederek, maruz oldukları teğayyürât ile terakki ve kesb-i intizam eylemişlerdir. Bu reye göre mesela nebetâtın yosunlardan ve hayvanâtın dahi hayvanat-ı hürde-bîniyyeden bed ile kemale ererek eşcâr-ı mürtefia ve hayvanât-ı cismiyyeye vasıl olmuş bulundukları farz olunabilir! Zamanımızdaki tabîiyunun ekserisi mezkur birinci mesleğin bir hakim-i tabîînin kabulüne şayan olmadığını beyan ile şu yakınlarda meşhur Darwin tarafından tevsi' ve ikmal olunan ikinci mesleği tercih ederler. Bu iki tarikin ashabı iddialarının esası olacağı için nev ve sınıfın tarif ve tahdidine itina eylerler. Birinciye göre nev bir birinci çiftten tevellüd ve teselsül edip diğer nev ile karışmaksızın doğrudan doğruya gelen yahut kabil-i tevlid mahsûl vermek üzere ictimâ ile tevlide kabil olan eşhâsın mecmuudur. Bu tarife taraftar olanlar indinde nev sabit ve gayr-i müteğay-

---

1 Metnin alındığı yer: Ali Sedad, *Kavâidü't-Tehavvülât fi Harekati'z-Zerrât* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300), s. 162-172. Çevrim yazı Fatma Yıldız tarafından yapılmıştır.

yer olup ecnâs-ı muhtelife arz-ı müşabehet etseler bile bu müşabehet surette olup asılda değildir. İkinci mesleğe göre nev cismen yekdiğerine müşabih veyahut ancak cüziyen muhtelif olabilen eşhâsın mecmuudur. Bu tarife nazaran nev külliyen vehmi olup mutlak değildir ve müteğayyerdir. Ve enva-ı muhtelifenin aslı bir ya birkaç neviden gelip tağayyürât ve tahavvülât ile tekessür eylemişlerdir.

Envâın suret-i tekevvününe dair Darwin'in ortaya koyduğu delâilin en ehemmiyetlilerini zikir edeceğiz:

Evvela: Bütün ecsam-ı âliyede az çok tağayyüre meyl ve istidat vardır. İşbu tağayyürât vaziyet ve âdetin tesiri misüllü esbâbtan ileri gelerek kesbî yahut silsilesinde zuhur edip ba'dehu gaip olmuş olan sıfâta avdet etmek tarikiyle irsi olur. Tağayyür cüzî ise bir sınıf teşekkül eyleyip külli olarak sıfât-ı müteaddidede veya bir sıfat-ı mühimmede vaki olur ve silsile-i tevellüdâtta müstemir bulunur ise bir nev teşekkül etmiş olur. Bu halde nev sabitçe bir sınıf olup, sınıf dahi henüz teşekküle başlamış bir nevdir.

Saniyen: Cemi-i ecsâm-ı âliye serîan tekessüre mâildirler. Lakin bu hadsiz tekessürü tevkîf edecek esbâb-ı mânia vardır. Bir haylice tadât olunabilen işbu mevâniin en mühimi fikdan-ı maişettir. İşte bunun için her nevin efrâdı nafakasını ele geçirmek ve beka-yı vücudunu temin etmek için ettiği mücadelede kavî zaîfe galebe edip bazı sıfat-ı müfideye malik olanlar diğerlerinden ziyade muammer olurlar ve diğerleri ise fena bulurlar. Henüz sıfat-ı mükemmeleyi kesb edememiş olan sunûf-ı mutavassıta evvelce mûnkariz olarak biraz zaman zarfında daha müfid sıfâtı haiz bulunan iki uçtaki sınıflar kalmakla iki muhtelif nev' gibi görünürler.

Salisen: Tağayyür ile eşhâsın kesp ettiği sıfât-ı müfid ise muammer olmak değilse fena bulmak ciheti galebe eylediğinden heva ve vaziyyet ve şurût-ı vâkıa-i saireye göre tabiatça müntehab olan sınıf tekessür ettikçe diğeri munkariz olur.

Rabian: Sınıfın nev' olabilmesi için eşhâsın kesp eylediği tağayyürün silsilede devam ve sebatı lazımdır. Bu ise sıfât-ı müktesebenin eşhas yahut nev'e müfit olacak bir hale gelmesiyle hâsıl olur. Ve diğer türlü ise nev'in inkırâzı lazım gelir.

Darwin Mesleğinin Muhakemesi:

Darwin'in faraziyâtına pek çok itirazlar vaki olmuş ise de bunlardan en mühimi ikisidir: Yeniden bir nevin teşekkül eylediği asla görülmemiştir. Eğer cümle ecsâm-ı âliye bir asıldan geliyor ise enva-ı hazıranın arasında eşkâl-i mütevassıt bulunması lazım gelir: Faraziyât-ı mezkureye taraftar olanlar en-

vânın teşekkülü gayet batî olup muayyen bir zamanda his olunamaz derler ve iki nevin mukârenetiyle bir şekil-i mütevassıt hasıl olduğunu göstermek isterler ise de böylece hasıl olunan sınıfın tevlit ve teselsüle adem-i kabiliyeti ve bunlardan bazı sınıfları nadiren teselsül etse bile bilahere teselsülden munkatı olması yahut asılları olan iki neviden birine çıkarak diğerinin sıfatını külliyen gaip eylemesi bi't-tecrübe aşikar olmuş olduğundan[2] bu suretle katiyen bir nevin teşekkül edemeyeceği sabit olmuştur. Hâlbuki nevin iki sınıfının ictimâıyla hâsıl olan sınıf-ı mutavassıt teselsül eder. İmdi bu keyfiyet, sınıfın teşekkülü mümkün ise de nevin teşekkülü mümkün olmadığını izah eder.

İkinci itiraza dahi "Eşkâl-i mütevassıta bulunuyor ve bu babtaki taharriyât ilerledikçe eşkal-i mezkûre dahi ziyadeleniyor mamafih tabîiyûnun envâın tefrik ve tasnifindeki ihtilaf-ı âraları bu hususta en iyi delâildendir, nebatât ile hayvanât arasında birtakım envâ vardır ki hangi kısımdan addolunmaları lazım geleceğini tayin etmek mümkün değildir. Ve hal-i hazırada mevcut olan iki nevin birini diğerinden gelmiş addetmemelidir. İkisini dahi evvelce gelip geçmiş olan bir nevi meçhulden gelmiş itibar etmelidir ve eşkâl-i mütevassıta daha az zamanda munkariz olup eşkal-i müteahirrenin payidar olduğunu nazar-ı itibara almalıdır ve tabakât-ı arzda taharriyât-ı fenniye daha derece-i kemâle varmamış olduğundan ileride eşkâl-i mütavassıtanın bulunması memûl bulunmakla henüz ilm-i tabakâti'l-arzın bu halinde Darwin'in mesleğine itiraz olunamaz." diye cevap verirler. Bunu "ilm-i tabakâti'l-arzın bugünkü halinde Darwin'in mesleği kabul olunur şeylerden değildir." diye ifade etmek daha münasiptir. Bir taraftan enva-ı mütevassıtanın serîan münkarız olması ve diğer taraftan tağayyürün gayet batî bulunması gibi tenakuzlar böyle sırf vehmi bir mesleğe göre çok mudur? Teğayyür-i tabakâtın betâeti envâın tahavvülâtının buna olan şiddet-i taalluk ve merbutiyeti Darwince dahi müsellem iken eşkâl-i mütevassıtanın sürat-i inkırâzının kabul bulunması itirazdan kurtulmak için olduğunda şüphe yoktur. Envâın tefrik ve tasnifinde tabîiyyûnun ihtilaf-ı ârası, bunların dediği, gibi envaın bir asıldan gelmesinden değil medar-ı temyiz olacak sıfât ve ahvâlin bilinememesindendir. Mamafih enva-ı muhtelifenin yekdiğerine müşabeheti ve müşabehet cihetiyle cümlesinin bir silsile teşkil eylemesi hiçbir vakit Darwin'in faraziyâtını ispat eder şeylerden değildir.[3] Vakıan Darwin, tarih-i tabîîde pek çok tahkikât ve tetkikâta muvaf-

2 Ester ve bir ve iki hörgüçlü develerden hâsıl olan bir nev azman deve işbu husûsâta pek iyi bir misal olurlar. Nebatâtta dahi böyledir. İki muhtelif cinsten hâsıl olan azmanlar ya tohum vermez yahut cinseyn-i mezkûreynden birine ricat eyler.

3 Bazı Tabîiyun bu müşabehete dikkatle insanlarla maymunların farkını arayarak insanın nesnasından? uzma? olduğuna zahib olmuşlardır ve bu babta (Lamarck) sairlerine takaddüm eylemiştir müteahhiren Darvin insan maymundan uzma olmayıp gerek insan ve gerek maymun ikisi de diğer bir neviden gelmiş olduklarını beyan eylemiştir. Böylece insanlarla maymunların karabetlerini? ispat için bu iki mahlukun birbirine müşabehet-i hariciye ve teşrihiyesini tayine çalışmışlardır. Şu suretle icra kılınan tecriyandan memul olan müşabehet-i lazime bulunamadığı gibi bazı mübayenet bulunduğu zahir olmuştur. Tutalım ki bu iki mahlûk cismen yekdiğerinin aynı olsun

fak olmuş ve tabiatta ferman-ferma olan kavânîn-i mühimmenin bir haylisini izhara hizmet etmiş ise de müşahedâta yakıştırarak uydurmuş olduğu mesleği muhal olmasa bile kavânîn-i mezkûrenin bir neticesi olmadığından şayan-ı kabul de değildir. Şimdilik tecrübe, envâın tagayyürü bir hadde vaki olup esnâf-ı muhtelife hâsıl olur ise de envâın kalb ve tahavvülü dairesini tecavüz edemediğini yani hakâyık-ı eşyanın sabit olduğunu göstermiştir.

Darwin'in iddiası ise sırf hayali olup esasen hiçbir tecrübe ve müşahedeye müstenit değildir. Bu babta mevcut olan mesleklerin en muvâfıkı yine Darwin'in mesleği olduğundan diğerlerine tercih olunmalıdır diyenler de var. Amma hakikat öyle değildir: Tabiattaki tehavvülât eşkâl-i mahsusada ve hududu dairesinde vaki ola gelmiştir. Ve tahavvül eden ârazdır, ayan değildir. Mesela herhangi bir cismin cüz-i ferdini teşkil eden ecza-yı la-yetecezza olduğu gibi, diğer bir cismin cüzünü teşkil eden dahi ecza-yı mütemasiledir. Ve bunların harekâtının ne kadar inkılabına maruz oldukları ve tahallül ve terekküp gibi nice tağayyürât-ı azimiyeye duçar bulundukları halde hakikat ve mahiyetlerini muhafaza ede geldikleri malumdur. Mesela ecza-yı la-yetecezzadan birtakımı azot cüz-i ferdini teşkil ettikleri gibi onlara müşabih olan diğer bir takım ecza dahi civa cüz-i ferdini teşkil eylemişlerdir. Amma bunlar ne vecihle teşekkül etmiş ve bunların âdem-i tağayyürü nasıl bir kanun hükmü iledir? Burası meçhuldür! İşte bunun gibi ecsâm ile dahi asla gayr-i müteğayyir bir heyet-i mecmua olup ne suretle tekevvün eylediği malum değildir. İmdi denilebilir ki bahis-i meçhulü netice verecek olduktan sonra ne faydası var?! Ya o haddi tecavüz eden kimdir? Darwin müstağrik-i evham olup da malumât-ı insaniyenin haddini tayin edemeyerek ileri gitmek istediği halde yine o neticeye varmadı mı?

bundan yine Lamarck ve Darvin'in gayretini gütmek isteyenlerin ellerine bir şey girmez. İnsanın mâ bihi't-temyiri? olan nutuk silsile-i hayavanatta asla irsi görülmemiş bir şeydir.

Istıfâ ve Mübâreze-i Hayat[1]
(Subhi Edhem)

[Suphi Edhem, İkinci Meşrutiyet sonrası evrimci olarak öne çıkmaktadır. Birçok dergide yazarlık yapan Edhem; deney ve gözlemin, bilginin elde edilmesinde çok önemli bir yerinin olduğunu savunur. Ona göre deney ve gözleme dayanmadan elde edilen bilgiler, bilimsel bilgi olmayıp, vehmî bilgilerdir. Çevrim yazısını sunduğumuz metin, Subhi Edhem'in *Darvinizm* isimli kitabından bir bölümdür. Burada yazar, Darwin'in temel görüşlerini ortaya koymaya çalışmasının yanında, kendisi de bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Edhem, bilimsel anlamda evrim konusunda Lamarck'a daha yakın görünmektedir.]

Tekâmülde mühim bir rol ifâ eden "ıstıfâ-i tabîî (selection naturel)dir. Vahşi halinden çıkıp bizimle yaşamaya mecbur kalmış birçok hayvanlar, tavuklar, güvercinler, köpekler, kediler elhâsıl bilcümle ehlî hayvanlar batî bir "ıstıfâ" ile bu hale gelmişlerdir. Lakin bunların vahşetten, ehliyyete girmeleri "ıstıfâ-i tabîî" yardımıyla değildir. Bu tamamıyla sun'îdir. Sırası gelirse bu sun'î ıstıfâdan da bahsedeceğim.

Istıfâ-i tabîî, nev'lerin heyet-i umûmiyesini ibtidâ bir nev'den çoğaltmıştır. Ve bu pek fevkaladedir. Nev'lerin tahavvüllerine başlıca müessir sebep ıstıfâdır. Burada ben Darwin'in "Envâ'ın Menşei" namında yazdığı kitaptaki usulü takip etmeyi münasip gördüm. Darwin ıstıfâyı, kısmen "mübâreze-i hayat" sır-nâmesi altında mütalaa etmişti. Ben de ıstıfânın gölgesi altında "mübâreze-i hayat"tan birkaç söz söyleyeceğim:

Istıfâ-ı tabîînin üzerine "mübâreze-i hayat"ın tesiri aşikârdır. L. Büchner "Tabiat ve Fen" unvanıyla yazdığı bir eserinde şu suali soruyor: "Tabiatın muvaffakiyetteki büyük vesâili nedir." Ve yine cevap vererek "açlık, aşk" fikrini ileri sürüyor.[2] Büchner'in indinde ihtiyaç, aşk, taharrük-i zâtînin esasî renkleridir. Ve "mübâreze-i hayat (concurence vitale)ın de aslî muharriki bunlar olduğunu söyleyense Boehner'dir.

1 Metnin alındığı yer: Subhi Edhem, *Darvinizm* (1911). Çevrim yazı Osman Ezici tarafından yapılmıştır.
2 Quels sont les grands reseorts du monde? C'est la faim, c'est l'amour! Nature et Science (Bu, Fransızcaya tercümesidir. Aslı Almancadır. Ve ben bunu aynen 102. sayfada söylemiştim.)

Arîz-i amîk düşünülürse bu hakikatte böyledir. Tabiatta efâl-i beşeriyyenin hemen büyük kısmı, nev'lerin istihfâz-ı nefisleri, nüfusun kesreti hep bu meyiller altındadır. "İdiç" namıyla yazdığım küçük bir eserimde de söylemiştim.

Gâye-i hayat iki nokta-i mühimmede mündemiçtir: "Emel-i tagaddî, meyl-i tenâsüldür." Saha-i hayatta her fert bu iki vazife-i esâsiyenin fâili olmaya mecburdur. Hakâyık-ı tecrübeye ve müsbetedendir ki ma'reke-i hayatta bütün insanlar, hayvanlar hatta nebatlar bile bu iki tesirin dest-i tahakkümünden, yed-i esaretinden tahlîs-i girîbân edemezler çünkü istihfâz-ı nefs için yemek, bekâyı nesil için tenâsül lazım.

Bütün zü'l-hayat gıdasını tedarik etmek, şahsını yaşatmak gayretiyle bilâfâsıla tahribât icra eder. İnsanlar, hayvanlar ve nebatlardan, hayvanlar yine hayvanlar ve nebatlardan nebatlar ise arzdan, tabiattan lâ-yenkatı' rüsûm-ı hayatiye almaya çalışırlar. Derd-i hayat insanları arzın hakimiyetini aldıkları, behâyime tefevvuk-ı tabîîlerini hissettikleri demden beri bir sa'y-ı mütemâdi ile derelerden tepelerden uçuşan, kaçışan hayvanları esir kemendi, ta'amme-i dendânı etmekle sevk etmiştir. İstihfâz-ı nefs için semâ-yı laciverdinin derinliklerinden kopan şa'şaa-yı envâr altında yıkanan, zümridîn çimenler üstünde aheste aheste otlayan sakin koyunları, cevvâl keçileri, melûl inekleri keseriz. Gece sarı bir kamerin sevdâ-perver, hülyâdâr lema'âtıyla hamelât-ı müteveccih içinde çalkalanan, koca denizlerde şinâverlik eden balıkları avlarız. Ölürken bile sesini çıkarmaktan hazer eden zavallı (!) hayvanları telef ederiz. İdâme-i mevcûdiyet bir mevsim-i rebî'îde terâne-i şatâret-âverî ile mest olduğumuz tuyûr-ı hoş-elhânın son dem-i hayatında çıkardığı sayha-i mezbuhâneyi, nevha-i müstenidâneyi bize gûş ettirmez bile. Efkâr ve hissiyât-ı müfterisânesi ekli'l-luhûmdan dûn olan ekli'l-haşâyîş bile elem-i cû'un yed-i tahakkümünde zebûn kaldığı anda pertehâlik yerden sökecek bir ot, karnını doyuracak bir nebat tahrîsine koşar. Bu bir kânûn-ı mutâ'dır."

Sosyologların ekserisi "zayıflar kavîlerin zebûnu" olduğunu iddia ederler. Bu yalnız maddi şeylerde değildir. Dinin kuvveti, ahlakın[3] kuvveti, fikrin kuvveti, iktisadın kuvveti, siyasetin kuvveti ve hâsseten insanlar arasında hüsnün kuvveti de bu kadro dahilindedirler.

Mübâreze-i hayat meselesi hakkında devr-dirâz mutâla'alarda bulunan Darwin'dir. Zamanımızda ise birçok sosyologlar, bu meselenin halliyle üzülüyorlar. Mübâreze-i hayatı "ilm-i cemiyet" müntesibleri yalnız insanlarda tabîiyyûn ise en ibtidâî hayvanlarda, nebatlarda ve bütün insanlarda araştırıyorlar.

Mübâreze-i hayat yalnız nev'lerin cinsler arasında değil yaşadığı muhîtin, tabi'atın, vasatın bütün unsurları beyninde de cârîdir. Meşhur Buffon, gıda-

3 Fakat memleketimizde fena tefsirlere uğrayan ma'hûd ahlak meselesi değil

yı, iklimi zevi'l-hayatın şahsî hasâilinin hepsi üzerine hüküm icra ettiğini ispât edeli asırlar oldu.

Bufon bir eserinde "Âlemde bütün zevi'l-hayat diyor; daimi mübârezede bulunmadan birbirlerini mahv u tebâh etmeden yaşasalardı, bir gün olacaktı ki arzda mevcûd gıda gayr-ı kâfi gelecek; Binâenaleyh, canlılar açlıktan, gıdasızlıktan cansız kalacaklardı."

Meşhûr muktesidlerden İngiltereli Malthus meseleyi bilahare kendi kanunlarıyla halletmiş bulundu.

Mübâreze-i hayat, hayat sahibi olanların yaşadıkları vasat, bulundukları muhit ile hem ahenk olarak tehlikeler karşısında başgösterir. Gıda bulunamazsa hayat tehlikeye düşer. Hayatı tehdit eden hususlara karşı gelebilmek için mütemâdî ve mu'annid faâliyet lazımdır.

Kutb-ı şimâliye yakın meskûn mahallerde müte'ayyiş yabanî kazlar sahillerde beytûtet ederlerken havaların soğukluğu tabîî nispeti aştığı anda yiyeceklerini aramak, bulmak maksadıyla mahallerini terke mecbur kalırlar. Gıdasını denizde tedarik için yüzmek, karadan istihsâl için uçmak bunlara zaruridir. Suların içinde mimarlık eden kunduzların bu faaliyeti, şüphesiz hayatını tehlikeye düşüren sebepleri, ref' çareleri üzerine müessestir. Tilkiyi hilekâr, karıncayı gayûr ve çalışkan, kartalı hunrîz eden hep açlık beliyyesidir.

Mübâreze meselesinin bütün vuzûhunu meydana çıkaran "Charles Darwin"dir. Filhakika Lamarck da bundan bahsetmişti. Fakat o kadar mübhem ki...

Darwin diyor ki: "İnsanlar da dâhil oldukları halde bütün hayat sahibi olanlar, hayatın musibetlerine, dertlerine, yorgunluklarına göğüs gererek onunla boğuşup fikrî kuvvetini, bedenî kuvvetini kazandıktan sonra tahrip vasıtalarının adetlerine daha ziyade mâlik bulunurlar. Binaen aleyh kuvvete mukâvemet ederek hayatlar taarruzdan masûn kalabilir."

İlm-i hayvanâtın bütün fer'ilerini okumadan evvel size ne kadar çok misâl söylersem o kadar sudâ'ı mucîb olacak korkusuyla pek mufassal anlatmaktan vazgeçiyorum. Size irâe edeceğim misâllerin hep insanlar üzerinde olmasını arzu ettim ve bu maksat münhasır ve iltizâmîdir.

Efendiler, cemiyetlerin teşekkül ve teessüsleri düşünülsün, görülür ki en eski cemiyetler bile hasımlarına, düşmanlarına karşı gelebilmek için şirket akdetmişlerdir. Bu hissi doğuran zarurettir. Gadirlerde mağara kovuklarında yaşayan ibtidâî insanlar daima havfın, tehlikenin, musibetlerin esiri idiler. Yalnız insanlar değil, bütün behâyim de fıtraten yekdiğerinin hasmı, düşmanı idiler.[4*] Bunlar arasında muhatabına karşı daima, her dakika fenalık yapmak

4 * Bu halada böyledir. Yalnız şekiller değişmiş!

isteyenler ise insanlardır. Sebebi pek aşikâr, ihtiyaç çoğalınca hayatta mübâreze artar. Mübârezede gâlip gelebilmek için de "hile"nin çoğalması, kendi kuvvetinden başka bir kuvvetin yaşaması lazım. Müvâzenet-i içtimâiye her iki tarafın mukâvemetleriyle teessüs etmiştir. Bu pek bârizdir.

Bu husus çocuklarda daha ziyade göze çarpar. Menfaatine temas eden küçük bir darbe için kardeşinin nermin yüzünü sivri, keskin tırnaklarıyla tırmalayan küçükleri her vakit muhitinizde görürsünüz. Sınıf arkadaşlarınız arasında bile bu misâlleri her gün görmekte güçlük çekmiyorsunuz. Dostluk, düşmanlık, menfaat esasları üzerinde dururlar. Menfaate urulan küçük bir darbe iğbirâr doğurmakta gecikmez.

Müdafaanın, muhafazanın zarureti eski kavimler arasında mer'î adetlerin alâ hâlihi kalmasını intâc etmiştir. Hâlbuki sık sık teceddüd ve tebeddül, ihtilâlleri hazırlar. İhtilaller feci' ve mühliktir. Lakin menşeleri ne olursa olsun esasî bir teceddüdü meydana getirir metin bir hadisedir. Cemiyetle yaşayan insanlar arasında medeniyet, müsâlemet, istikrâriyet kazanmaya başladı mı hicret de ziyadeleşir. Tabîî burada iklim metin bir muharriktir. Nüfûz-ı pederâne hüküm icra ettiği mahallerde yaşayanlarda çoktur. Bunlar dünyayı zabt ve istilâ dâiyesinden kurtulamazlar. Hâlbuki sık ormanların kesif sâyeliklerinde geyikler, karacalar arkasında koşuşan kavimlerde pederâne nüfuz hissi hemen mefkûd gibidir. Bunlar cihânı istilâ etmek emellerine karşı daima lâkayd ve bigânedirler.

Dağda fahûr yaşayanlar bir gün nehir, göl ve deniz kıyılarına hicrete mecbur olurlar. Çünkü gıdanın kolaylıkla tedariki için böyle vasıtalar taharrisi lazımdır. İbtidâlarda gıdası bol olan böyle bir muhitte mübâreze-i hayat (lutte pour l'existence) yok zannedilir. Lakin nehirlerde düşmanlarının akûr, müfteris nicelerinden yakalarını kurtarmak için çabalayan balıklarda zevâhif ve dıfda'ıye de yerlerini terke mecbur olurlar. Böylelikle bir taraftan kaçan, bir taraftan öldürülenler vâsıtasıyla gıdanın miktarı eksilince "rekabet" (concurence) de artar.

İktisadiyyûn, rekabetin yardımıyla maddî ve manevî kuvvetlerden istifade edilebileceğini iddia ederler. Burada size rekabetin iyilik veyahut fenalıklarından bahsetmek vazifem dâhilinde değildir. Yalnız şu kadarcık bilinmelidir ki, rekabetten maksad her şahsın hayatta kendisine iyi bir mevki bulmak için çalışmasıdır. Hâlbuki ednâ bir mülahaza gösterir ki mübârezeyi doğuran da münhasıran rekabettir. Fakat hayvanları güzelleştiren, kavimleri teâli ettiren de bu daimî mücadeledir.

Hayvanlar ve nebatlar arasındaki mübârezeler ırkın, cinsin muhafazasına matûftur. Tâife-i insanın muhitine kendisini hoş göstermek için izhâr ettikleri âşıkâne tavırlar, halecanlı işveler, dişi hayvanlarda da vardır. Behâyimden

bir dişinin kendisini erkeğine beğendirmesi için tabiat ona metin bir "icâd-ı hissî" bahşetmiştir. Hâlbuki erkeklerde de aynı his ve aynı emel mevcuttur.

Istıfâ pek haşindir. O kendisine acımayana merhamet etmez. Zayıflar onun bâzîçesidir. Yaşamaya gayrı layık bulunanları o, idam eder. Denilebilir ki gayrının zâtî imtiyâzlarından daha ziyadesine mâlikiyet hırsı hayatdâr olanlar arasındaki mübârezenin esasını hazırlamıştır. Alman şairlerden birinin dediği gibi "her nerede bir şey bir mahal işgal etmek kabiliyetinde ise diğeri ona o mevkii terke mecbur kalır. Muharebe hep bu nokta üzerine müessestir. Mazhariyette nâil olan yalnız kuvvettir. Hak kavînindir.

Yine ihtimal bugün ölüler arasına karışan, ismini hatırlayamadığım bir feylesof "Oradan çekil, o mahalli işgale ben salâhiyettarım." düsturu diyor. Pek az nazikâne olmakla beraber kâinatın her tarafında bir kanun hükmünü almıştır. Kuvvette nezâket aramak belâhettir. Mübârezeyi meydana getiren açlık, ihtiyaçtır. Tabiatın her köşesinde, belki bir noktasında mevcutlar yekdiğerinin aleyhinde müteharriktirler. En ufak karıncalardan cesimü'l-cüsse ma'duvvâta kadar bu hal, muhtelif şekillerde mütebârizdir. Denizlerde, karalarda, semalarda pek beliğ gördüğünüz sükûtlar aslında pek muğlak bir esas üzerinde dururlar. Tesisi gariptir, yalnız bu sefil gördüğümüz toprak değil, pek ulvî telakki edilen semalar, pek şâirâne hayallerin cilvegâhı olan dereler, denizler, göller cûşâ-cûş birer ma'reke, birer cedelgâh-ı muksîdirler. Biz kendi hürriyet ve refahımızı temin için hayvanların şahsî hürriyetlerini istirdâd ederiz. Behâyim aynı maksada mazhariyet için nebatâta musallat olurlar. Nebatlar bile havadan, topraktan kendisine muktezi malzemeyi idhâr için didinirler. Dünyada hiçbir basit, mürekkep olmak istemediği gibi, hiçbir mürekkep de basit olmasını arzu etmez. Bu pek müphem görünen nazariyem o kadar basit ve vâzıhtır ki, onu anlamak için o kadar müşkilpesend ve gavâmizperest olmamak kâfidir. Tâbiiyetin şahsîsi, kanunîsi, resmîsi yoktur. Biz mecburiyetin derecelerine kendiliğimizden isimler vermişiz, bu gün menfaat bile mecburiyetin demir elinde eziliyor. Karnımı doyurmak mecburiyetinde kalmasaydım, atalet, sükûnet içinde yaşayacaktım. Zaten benim elimden hayatı zorla söküp alacak olan da bu tembelliktir. Bütün hayattâr olanlar nefislerini muhafaza beliyyesi altında zebûndurlar. Münâzaa, açlık ve tenâsüle karşıdır. Gıda ile uzvî mahsuller mütezâyid bir nispet üzerine çoğalmazlar. Gıda daima az bulunur. Hâlbuki uzvîler, mütevâli mazrûblarla artarlar. Buna nazaran agdiyenin çoğalması mütevâli zamîmelerledır. Gıdasız kalanlar bedenin tamir ve termimine muvaffak olamazlar. Muhitin soğukluğuna karşı gelecek hararet azaldıkça uzviyyetin mukâvemeti zaafa uğrar. Az zamanda mahvolur, biter. İstirahatı temin edebilmek için mütemâdiyen didişmelidir. Hâlbuki çalışmak için kuvvet lazım. Bir hayvan kendi gıdasını taharri için yürüyecek, az olan bu gıdanın tahsili için yanındaki

ile kavga edecek, elinden zorla alabilirse yaşayacak. Fakat görülüyor ki her saadet gayrının felaketinden ihzâr olunuyor.

İlk insanlar, mağaralarda değil ormanlarda müteayyişdiler. Çünkü ağaçların gölgeleri, meyveleri, ormanın suyu boldu. Hazan vaktinde yapraklar sarardıkça gölge azaldı. Meyveler bitti. Kabuklar kurudu. Maişetin ağır yükü altında yorgunluğu tehvine meyhû olan ibtidâî beşer, evvela ciğerparesinin lokmasını kaptı, yedi. İşte bu kanun da bir kanun-ı mutâ'dır.

Hayattaki mübâreze her uzviyette aynı şekilde tebârüz etmez. Nebatlardan yalnız birkaç seciye ile ayrılabilen joophytes lerden[5] tutun da tâ uzvî teşekkülleri mükemmel memeli hayvanlara kadar bu faaliyet katiyen değişmez. Lakin hangi şekilde olursa olsun, hangi isimle tanınırsa tanınsın netice hile ile, kuvvet ile zaferyâb olmaktır. Adem-i mazhariyet ölümle karşılanacaktır. İşte kavî olanların bu tabîî intihâbları "ıstıfâ" yı doğurur.

Darwin ıstıfâ-yı tabîîyi, maksud seciyeleri câmi uzvî fertlerin yekdiğerine gâlip gelmesiyle çoğalması ve muamelelerin tahsilinde bazı noksanlar görülerek bu suretle yeni nev'lerin teşekkülünü mucîb olması gibi telakki ve kabul etmiştir.

Başıboş hayvanlarla, yabanî nebatların çoğalması kolay ve seri'dir. Kırlarda gördüğünüz ebegümeçleri, duvar kenarlarındaki mürtefi' ısırganları, bataklık kıyılarındaki baldıranları, yollara kırık gölgeler serpen dikenli böğürtlenleri kendi sebze bahçelerimizde ıslah etsek, bî-şüphe bu kadar mebzûl mahsullere mazhar olamayacağız. Eğer bahçelerimizi düzelten bahçıvan çamurlu, kavî elleri, muzır nebatları koparmasa bu yabanîler, ıslah olumuşların da yaşamasına güçlük verir. İşte buradan anlaşılıyor ki bir nev'in fertleri cüz'î zamanda tasavvurun fevkinde çoğalıyor, eğer yolunmazlarsa, öldürülmezlerse pek az vakitte de küre-i arzın bütün sathını istilâ edecekler. Şüphesiz, bu sökmek yalnız beşerî değildir. İklim, rüzgârlar, soğuklar, ziyâsızlık, hayvanlar, taşlar, suların ziyadeliği ve azlığı da ayrı tahripler yapar. Lakin bunların içinde en bâriz olanı açlıktır. Bir ısırgan otu yaşadığı vasatta kendisini besleyecek gıdayı bulamazsa olduğu yerde kurur. Bunun için gıdasını temin edip yaşayan uzvî nev'ler pek mahduttur. Evvelce bunun hakkında birçok misâller söylediğim için tekerrürünü lüzumsuz görüyorum.

Muhitin şedâidine galebe çalmak için gıdaya pek büyük bir ihtiyaç vardır. Bu taayyüşgâh-ı fenâda zevi'l-hayatın kavîleri ile zayıfları bir arada yaşayamazlar. Tabîî ölenler mukâvim olamayanlardır. O halde sâha-i arzda daima daha kavîlerin yaşamaları faaliyeti arttırır. Eşkâl-i müsbete bu ıstıfâ sayesinde bekâ bulur.

5 Joophytes : Fitozuer in müterâdifîdir. Türkçeye "hayvan-ı nebati" diye naklolunmuştur. Yunan lisanında φυτόν ve ζψυο kelimelerinden alınmıştır.

Herbert Spenser, kuvvetin zafiyete gâlip gelmesiyle âcizin işgal ettiği mahalli elinden zorla alarak tekâmülün bir emr-i tabîî olduğunu kabul ediyor. Kendisine her şeyi münkâd eden bu kanunun önüne hiçbir şey geçmediğini söylüyor. Ve bunu da sosyolojiye de tatbik ederek:

"... Cemiyet-i insaniyyenin, diyor, ıstıfâsı zarurî bir sa'yin müvellididir. Eğer gayr-ı müdrik bir fikir zuâfâ-perveri ile bu tabîî kanuna mukâvemet gösterilecek olursa mahsuldâr olmayan bir kısım unsura tahmile sebebiyet verilir ki, bu ecnâs-ı beşeriye için zuldür." Atavizm Kanunu ileri sürülecek olursa haldeki zaafın, istikbalde irsiyyetin batî terâkümleriyle ne kadar fena neticeler vereceği meydana çıkar. Sefalet-i müstakbele pek derin ve iltiyâmı nâ-kâbil bir ceriha halini alır. Burada sosyolojiden bahsedecek değilim. Zaten Spenser'ın pek haklı olarak serdettiği bu nazariye hakkında söylenecek sözler pek de katî ve beliğ olamaz. Mesela feylesoflardan bazıları, zafiyete karşı birçok taahhütlerle cemiyetlerin teşekkülünü nazar-ı itibara alıyorlar. Fakat bunun da zayıfların bir araya toplanmasından mütevellit büyük bir kuvvet meydana getirdiği düşünülürse o zaman mesele yine bizim söylediğimiz asla rucu' eder. Ne ise...

Sâha-i hayatta yaşamaya müstahak olanlar yaşar. Fertlerin bekâsını temin eden zâtî seciyeleridir. Bunda katiyen tabiatın dahli yoktur. Hayat-ı İsa muharrir-i zî-iktidarı Ernest Renan "Tabiat ahlaksızdır. Onda vicdan, merhamet yoktur." diyor. Fakat bu mahdut telakkiyi ben kabulde mağdurum. Ben münhasıran tabiatın lâ-kayd bulunduğunu kabülde muzdarrım. Çünkü vicdan, merhamet, ahlak insanların telâkkiyât-ı ahzâtiyelerine müstenid itibârî tabirlere münhasırdır. Ahlaksız demekle tabiatın daima zulm yaptığı ileri sürülmüş olur. Hâlbuki tabiatın lâ-kayd nazarları karşısında iyilik ile fenalık müsâvidir. Yağmurların, karların parçaladığı büyük bir taş parçası sivri bir dağ zirvesinden aşağı düştüğü zaman altında ezdiği şahsın namuslu olup olmadığını tahkik etmediği gibi, bir mazlumun âhını, intikâmını bir câniden alacak kadar muhâkemesi yoktur.

Tabiat, arzın irtifâ' ve inhitâtı sayesinde suların altında kalan koca bir kasabanın mescitlerini, mabetlerini devirmekten ictinâp etmez. İnsanların yine kendi elleriyle ölüleri için hazırladıkları çukurlar içinde yatan şahısların hepsi zalim değildir. Kendi payına çalışan bir küçük mikrop bir gencin vatanına edeceği hizmeti, bir pederin vefatıyla koca bir hânumânın söneceğini düşünemez. Bacaların dumansız, evlatların yetim, kadınların âciz, kimsesiz, dul kalacakları da onda elem doğuracak kâbiliyette değildir. Emile Lauran'ın dediği gibi "Zalimin kanını içen toprak mazlumunkini de emer." dünyada her şey kuvvetindir. Hakk-ı hayat münhasıran onundur. Yeni bir ırkın yeni bir nev'in zuhuru mutlaka iki kavînin yek diğeri ile mükârenetlerinden sonradır.

Darvin bu husus hakkında müte'addid misaller gösteriyor. Ve netice olarak fa'âl olmayanın daima gıdasını taharri edemediği için az bir zamanda ölece-

ğini söylüyor. Yaşayan kuvvetliler sebeb-i tefevvuku vârislerine terke âmâde bulunuyorlar. Bu şey mûrisi hüsn-i muhâfaza ve idare edemeyenler, bî-şüphe, yine kurabâlardan, hemcinslerinden ayrılırlar.

Seciyelerdeki inhirâf (divergence de caractère) nev'lerin adedi kadar kesirdir. Fakat bu her vakit güzellikleri câmi değildir. Tahavvül etmeyen bir vasatta müte'ayyiş hayvanların tabîî meyillerinin devamı müddetince hayatlarındaki tarzlar da değişir. Onlar çalıştıkça, gıda tedariki için uğraştıkça kuvvetleşirler.

İstikrariyet müddetinin fâide ve liyâkatine merbutiyetini iddia eden Darwin taraftarları da vardır. Binaenaleyh bazen fâide ve liyâkat sayesinde uzuvların şekillerine istikrariyet kazandırdığı çok defalar görülmüştür. Bunun hakkında ileride tesâlüb bahsinde bazı misaller göstereceğim için burada zikirden sarf-ı nazar ediyorum. Yalnız Darwin ile birlikte tabîiyyûndan bazılarının irâe ettikleri müteaddit misallerden bir ikisini burada söyleyeceğim.

Kanarya adalarında yaşayan birçok nev'deki böceklerin kanatları yoktur. Bir sinek veyahut bir kelebekteki kanatların adem-i mevcudiyeti ihtimal bize garip gelir. Biz belki daha ilerilere vararak bunların burada henüz tekâmül edememiş olduklarını tereddütsüz kabul ederiz. Hâlbuki Kanarya adalarında ekseriyâ şiddetle esen büyük fırtınaların havada uçuşan, kapışan bu böcekleri kolaylıkla denizin mütehevvir dalgalarına tevdi' edeceği düşünülürse ilk fikrimizi yine kendimiz cerha kalkarız. Çünkü kendisini yaşatabilmek ve nev'in bekâsına hizmet için kanatsız bulunmak muktezîdir. Bî-şüphe bunlar hayatlarını seciyelerin tebeddülü, itiyâdın tahavvülü ve bünyelerin teşekkülü gibi hususlara borçludurlar.

Seciyelerin inhirâfı ne kadar çok olursa hayatdâr olanlar içinde mazhariyet imkanları o nispette artar. İşte bu hususu da hall ve izah edecek, münhasıran ıstıfâ-yı tabîîdir.

Istıfa-yı tabîînin yeni nev'ler teşekkülünde büyük bir tesiri bulunduğu ileri sürüldüğü vakit büyük itirazlara zemin hazırlamıştı.

"Istıfâ, nev'in ve zâtın muhafazası için müfîd seciyeler üzerine tesir icra eder. Bir şahısta bazı tahavvüller, münhasıran şahsı için güzeldir. Ve şahıs daima bu suretle yaşar. Hâlbuki bu şahıslar, eğer muhtelif kalmazlarsa ecdadın enmûzecini taşıyan diğer şekildeki şahıslar ile mukârenette bulunarak nesillerde aynı seciyeleri kazanırlar. Ve tahavvül-i ibtidâî kaybolarak asıl tezâhür eder." gibi oldukça mantıkî ve haklı itirazlar meydana çıkarıldı ise de bilahare mesele kendi kendisine bütün itirazlara cevap verdi. Ve şüpheler de ortadan kalkmış oldu.

Verasetin muhafazakârlığı ile ıstıfâdaki istidâd-ı teceddüd arasında vukua gelen cidâl-i mütemâdî her vakit ıstıfânın mazhariyetini karşılar.

Delboeuf diyor ki, "Münferit bir şahsın vücuda getirdiği mahsullerden bir çoğunun kendisine müşâbih ve kalil bir miktarın kendisine gayr-ı müşâbih

olduğu tasavvur olunsa, sonraki batınlarda vücuda gelecek yavrular da aynı nispet üzere berdevam bulunsalar birçok zamanlar sonra mütehavvil mahsullerin adetleri, gayr-ı mütehavvil şahısların adetlerini geçecektir. Eğer mütehavviller ve sâbitler ancak kendilerine benzeyen şahısları doğursalar bu nispet adedi sâbit kalabilmek istidâdındadır. Hâlbuki hem mütehavviller, hem de gayr-ı mütehavviller aynı zamanda kendilerine müşâbih ve gayr-ı müşâbih yavrular meydana getirdikleri nazar-ı dikkate alınırsa diama sâbit olmayanların da fazla bulunacağı teslim edilir."

Hâlbuki birçok tabîiyyûn bu nazariyenin pek de hatadan sâlim bulunmadığını iddia ediyorlar. Ve diyorlar ki: "Sonradan doğanların asla rucu'û hakikatte pek mümkün değildir. Bir tenâsülde tebârüz eden tahavvüller zaman ile daha şiddet kazanmasa secâyâ-yı mahsusa yalnız zatî ihtilaflardan ibaret kalır. Binaenaleyh nev'lerdeki mümeyyiz seciyeler zâtî değil umumîdir."

(...)

Istıfâ muârızları, ıstıfânın yalnız bünyedeki tahavvüllerde eli olduğunu, binaenaleyh tahavvülün şiddetinde pek büyük bir rol oynamadığını zikrediyorlar.

Muayyen bir maksada kadar devam eden, tahavvülleri mucib daimî sebeplerdir. Lakin gayeye vusûl buldukça tedricen tesirler azalır. Mesela bazı tavşanlarda "albinisme"[6] vardır.

Istıfâda en ziyade insanların dahli vardır. Bugünkü ehlî hayvanlar hep insanların tavassut ve müdahaleleriyle vahşî hallerinden kurtulmuşlardır. Binaen aleyh nev'lerin hemen kâffesini de ibtidâî bir nev'den hal-i hazırdaki kesrete ircâ' eden tabiatın ıstıfâsıdır. Decâceden kümeslerde yaşayan "race de houdan" ile "dorking" ırkındaki tavşan ve horozların parmakları beş tane olmaları insanların arzu ve ihtiyarlarıyla vücuda geldiğini teksir-i hayvanât ile mütegavvil birçok mücerribler iddia ediyorlar. Elhâsıl yalnız şurası bilinmelidir ki, ister tabîî, ister sınâî olsun bu mütemâdî, fakat batî tahavvüller ancak eyâdî-i zaman ile tebârüz etmek istidâdındadırlar.

Darwin, musırrâne iddia ediyor ki, aynı nev'in şahısları arasında rekabet bulunduğundan ıstıfâ daima şiddetini arttırır çünkü aynı nev'e mensup ırkın efradı, hep bir arada aynı muhiti işgâle, aynı gıdayı tedarike sa'y edecektir.

6 Albinisme, beyaz manasına gelen albusdan müştaktır. Terâtoloji yani mebhasü'l-acâibâtta 'adem-i levn' diye tavsif olunur. Adem-i levn, bir uzvun teşekkülündeki fenalık neticesidir. Cild, saç ve göz gibi bazı uzuvlarda mevzian bulunan beyazlıklar ekseriya edimenin fevkinde vücuda gelir.

Albinisme, ya umumî ya da kısmî olur. Bazen bütün ırkta görülebilir. Ekseriya Afrika zencilerinde gözükür. Fakat umumî değil kısmîdir. Gözler bazen mülevvendir. Hâlbuki ırk-ı zencide albinisme alacalı bir renk verdiği halde ırk-ı ebyazda süt rengindedir. Kıllar sarımtırak beyaz ve kısmen de gayet yumuşak olurlar. Tabaka-i kuzahiye soluk gül rengindedir. Kirpikler ise bilakis âşikâr kırmızıdır. Güneşin ziyâsındaki inkisârın yokluğundan gözler kamaşır. Ve rü'yet sâlim olmaz. Tavşan, fare ve kobay gibi hayvanlarda albinisme bazen şahsî bazen de ırkî olur. Binaenaleyh verâset 'cehr (albinos)' için pek kavîdir.

Neticede anlaşılıyor ki, aynı nev'e mensup efradın hakk-ı hayatı münhasıran fazla faaliyet ve fazla kuvvettedir. Kim kesb-i tefevvuk ederse mazhariyete o nâil olur.

Burada iki sözle bir anda bir ırkın, bir nev'in bütün âcizlerini, zayıflarını mahva kâdir olan bu tefevvuk sebeplerini yekdiğerinden ayırmak isterim.

Kuvvet denince, münhasıran, pazudaki, vücuttaki kuvvet hatıra getirilmemelidir. Riyada da, hüsünde de, hilekârlıkta da birer kuvvet vardır. Hile ekseriyâ haşin nazarları yumuşatmak istidâdındadır. Bir şairimizin dediği gibi "Riyaya eşk-rîz-i teessür olan humktur." Demek ki, vücutça zayıf bir zî-hayatın hilekâr, yahut başka bir vasfa mâlikiyeti muhatabının başka bir vasıftaki galebesini mülayimleştirmek kabiliyetindedir. İşte bir vasfın diğer bir vasfa bedel bulunması kuvvetler arasında muvâzeneyi temin eder. Ve bu suretle kuvvetli gözükenler yanında zayıfların da yaşayabilmeleri bu suretle husûl bulur.

Muvâzenenin bozulması secâyâ-yı mahsusadaki fenalıkların, liyakatsizliklerin çokluğuyla mütenasiptir. Bu katiyeti ispat için küçük bir misâl söyleyelim:

"Âkilü'l-haşâyiş (herbivores) ile beslenen ve onlardan bazılarını kurnazlık (russ) bazıları kuvvet, bazıları da çeviklik (agilitè) ile yakalayan kurtlar tasavvur edelim. Diğer taraftan herhangi bir sebeple bu âkilü'l-haşâyişten bazıları mesela bir mahalde alageyiklerin (les daims) tezâyüd ettiği ve diğerlerinin azaldığını farz edelim. O halde bilcümle kurtların temin-i hayatları ancak bu âkilü'l-haşâyişleri avlayabilmeğe vâbeste kalacak. Hâlbuki ot yiyen hayvanlar arasında en çevik olan alageyiktir."[7]

Bu şartlar nazar-ı itibara alınacak olursa kurtların da kendi şikârlarını elde edebilmek için daha çevik ve daha kurnaz olmaları lazım gelir. Bî-şüphe faaliyeti şikârının çâlâkîsinden az olan kurtlar gıdalarını tedarik edemeyecekleri için mübârezede mağlup olurlar. İktisâb-ı mazhariyet edenler ise secâyâ-yı mevcudelerini evlatlarına intikâl ettirirler. Ve bu suretle yeni bir nev' vücuda gelmiş olur.

Istıfâ ile nebatâtta yeni ırklar tekvini hakkında birçok deliller, misaller varsa da burada ben yalnız birkaçını zikir ile iktifâ edeceğim.

(...)

"Nebatlardan bazıları böcekler tarafından pek çok aranan şekerli bir mâyi' ifrâz ederler bu mütenâzir gıdalar uzv-ı nebatînin aksâm-ı muhtelifesinde, tomurcukların ibıtında, yapraklar üzerinde ilâahir bulunabilir.

Bu gıdaların bazı nebatlarda yaprakların üstünde bulunacağına çiçeklerin içinde bulunduklarını tasavvur edelim. Bu böceklerin verikât arasında nektarı toplamaya geldikleri zaman buradan, vücudunun muhtelif kısımlarına iltisâk

7 Yves delaege – les theories de l'évolution s. 36

eden, gubar-ı tal'ı başka bir nebata nakleder, ve bu suretle bir telkih salibîye (fécodation croisée) meydan vermiş olurlar. Hâlbuki nektarı gayr-i muvâfık olarak mevzu bulunan nebatlar ise gayr-ı münbit, kısır (stèrile) kalacaklardır." Buradan anlaşılıyor ki mâyi'-i sükkeri ifrâz eden gıdalar açıkta kalacak olursa şu şekil nesillere irsen intikâl eder ve gıdalar daha mütekâmil olur. Bir ikinci halde ise tekâmülde kendi ceddinden fâide ve güzellik nokta-i nazarından bir derece daha fazla olmuş olur.

Istıfâ yardımıyla birkaç tenâsülden sonra tagayyür görülebilir. Fakat bu gibi tecrübelerde "müşâbehet-i ecdâd" meselesi nazardan uzak bulundurulmamalıdır. Bu gıdayı bir nev'e mâlik iken bugün tenevvü'ü pek kesirdir. Tabîî elmalar, armutlar da bu şartlara tâbi...

Vilmor'in isminde bir mücerrib ekl olunabilir havuçları meydana getirmek için bazı silsileler takibine mecbur kalmıştır. Ve nihayet üç seneden sonra üçüncü batında dört yüz adede mukabil üç adet kırmızı havuç görülebilmiştir.

Istıfâ-yı tabîî, haşere-i kâmile haline gelecek olan bir böceğin sürfesini muhtelif şartlar altında yaşatmaya sâik olan halleri tadil edebilir. Ve bu tadilât haşere-i kâmilenin teşekkülüne ve tenâsübüne de icrâ-yı tesir edebilir. Lakin bunun aksi olarak, haşere-i kâmilenin teşekkülündeki tadilât da sürfenin teşekkülâtına icrâ-yı tesir eder. Bütün bu halâtta, ıstıfâ-yı tabîî hiçbir vakit bir böceğin teşekkülâtına gayr-i müfit hususâtı iade etmez. Eğer, ıstıfâ-yı tabîî tenevvü'e fâidesi dokunmayan şeyleri verirse efrad ile birlikte envâ' da fenaya mahkum olurlar. Netice olarak şu söylenebilir ki, nev'lerin tahavvülünde daima ıstıfâ metin rol ifâ eder. A. R.Wals ıstıfâyı nazariye-i tekâmülün avâmilinden en birincisi olduğunu makbul görüyor.[8]

Lamarck uzuvların teşekkülü faaliyetleriyle mütenâsip olduğunu söyleyerek bir tevâfuk nazariyesi meydana çıkarmış ise de bu Darwin'in en kavînin sebatı (persistence du plus apte) veyahut ıstıfâ-yı tabîî ismini verdiği nazariyesi karşısında pek sönük kalmıştır. Hatta Darwin'in müdâfilerinden Muallim Weismann daha ileri vararak Lamarck'ın "uzvun faaliyeti ve adem-i faaliyeti" fikrini katiyyen kabul edemiyor.

İnsanlardaki "zeyl-i dûdi-i a'veri" gayet eseri bir halde kaldığı gibi bedende henüz bürde vazifesi yoktur. Hâlbuki beşerin ecdâdından bu uzvun vazifedâr olduğu me'mûldur. İşte Weismann fâide ve liyakat üzerine istinad ettirdiği hususî nazariyesini bu suretle temhid ettikten sonra beşerin ecdâdında kuyruk bulunduğunu da söylüyor

Teşekkülâtın fâide ve liyakat üzerine müesses bulunduğunu iddia eden Darwincilerin fikirlerini cerh için hayvanlarda yalnız yazın sinek kovmak-

8 Walls Bu fikrini "Istıfâ-i Tabîî" namıyla yazdığı bir eserde beyan etmiştir. Bu eseri Fransızca tercüme eden Candollea'dır.

tan başka bir fâidesi bulunmayan kuyrukları ileri sürüyorlar. Hâlbuki bu iddiada derin bir hata-yı mantıkî gizlidir. Çünkü Darwin diyor ki; "Biz hayat-ı hayvaniyeye hükmeden müessirât ve avâmilin pek azını görür ve gördüklerimizi pek sathî anlarız. Bugün bir hayvanın kısm-ı halfisinde sallanan uzun kıllı kuyrukların bunların ecdâdına ihtimal büyük fâideleri dokunmuştur. Belki bugünkü beyhûde yere taşınan bu uzv-i zâid onların ecdâdına denizde yüzmek için bir "müsebbih-i zenebi" hizmetini görmüş ve bugün de dumura mübtela olmuştur."

Binaenaleyh hulasa edilirken şu denilebilir ki, bünyevî tahavvülleri idame eden ıstıfâ olduğu gibi tesadüfün de bunda büyük dahli vardır. Fakat Darwin nazariyesi taraftarlarından birçoklarının da itiraf ettiği gibi tekâmülün yegâne sebebi ıstıfâ değildir.

Manastır 5 Mart 1327

Subhi Edhem'in *Darwinizm* Kitabı[1]

(Reşat Macit)

[Bu makalede, Suphi Edhem Bey'in *Darvenizm* isimli kitabının bir tahlili ve eleştirisi sunulmaktadır. Konu yazar tarafından hem dinî hem de felsefî açıdan irdelenmeye çalışılmıştır. İmzasız çıkan bu yazının, dergiden sorumlu olan Reşat Macit'in kaleme almış olabileceğini düşünmekteyiz.]

Müellif: Edhem Suphi

İlk defa olarak bu mecmuayı okumaya başladığım zaman, ilk sahifeler ruhumu o kadar sıktı ki hemen fırlatıp atacaktım. Fakat tahammül ettim. Zorla çalıştırılan mahkumlar gibi sahifelerin vahşi gıranitleri üzerinde vaktimi öldürdüm. Evet, Darvinizm Edhem Suphi Bey'in Darvinizmi karşısında ben tıpkı bir mahkum, prangalı, kelepçeli bir mahkumdum. Zira din, zira hakikat bir uçuruma doğru sürükleniyor ve ben bunu görüyordum. Öyle bir cinayetin şahidi idim ki sükut edersem aynı şenaate iştirak etmiş olacaktım. İşte bu kahır ve ızdırâr ile kitabı bitirmeye muvaffak oldum ve İslamiyetimize, matbuatımıza damlatılan bu ilk leke için işte haykırıyorum:

Darvinizim muhît-i İslamiyette dinsizliğe doğru atılmış bir hatve, ilk ve geniş bir hatvedir. Fakat ben kitabın mevzuunu tenkid etmeyeceğim. Çünkü o mevzu Darvinin veya diğer Garp feylesoflarınındır. Materyalizm denilen bu mesleğin bundan sonraki tezahüratına karşı dinimizin müdafaasını makam-ı meşihata ve cemiyyat-ı ilmiye-i İslamiye'ye terk edeceğim ve bunun içinde kitabın bazı parçalarını aynen naklederek nazar-ı dikkatlerini celbe çalışacağım. Benim itiraz edeceğim şey müellif çarşafı altında mestur ve aslında pek acemi bir mütercim olan Suphi Bey'dir.

Darvinizm yekdiğerini tutmayan birçok parçalardan mürekkep bir kitle-i ıstılahâttir. Her parça için bir tenkit yapmak icab etse kitabın üç misli kadar büyük bir cild teşekkül eder. Nestle çikolataları içinde bir takım renkli parçalar vardır. Bunlar güzel tanzim edilebilirse heyet-i mecmuası bir levha teşkil eder.

1 Metnin alındığı yer: *Elhan*, 3, 1 Mart 1328 (1912). Çevrim yazı Ahmet Emre Polat tarafından yapılmıştır.

İşte Darvinizm bu haldedir. Fakat Suphi Bey parçaları yerlerine koyamamış veya pek gayrı mahirane koymuştur. Şimdi bu gayrı mütecanis parçalar karşısında tenkidâtımıza nasıl başlayacağımı düşünürken matbuatımızın Ipolit Ten'i olan Hüseyin Cahid Bey'i hatırlıyor ve onun bile bu mersûbât-ı fikriye huzurunda aciz kalacağına hükmediyoruz. Az yapmak hiç yapmamaktan iyidir. Kitabın göze çarpan en sivri noktalarını şimdilik kabataslak tetkik edelim:

Subhi Bey eserin daha ilk cümlesini bir hata, bir hata-yı ma'yûb ile başlıyor. Kendisi için (İdâdi-i Askerî Sabık Tarih-i Tabîî' Muallimi) diyor. Bizimle beraber herkes de bilir ki İdâdi-i Askerîlerde tarih-i tabîî' dersi yoktur. Bu ders bir aralık programa dahil edilmiş ise de ancak birkaç hafta yaşayabilmiş ve yine lağvedilmiştir. Bu sırada Subhi Bey birkaç derse girmiş olabilir. Fakat bu kendilerine muallim rütbesi bahşedebilir mi? Aynı sahifede Muhyiddin Arabî'ye matuf bir ibare var. (Bir hendese şinasa) müselles kırmızı mı veya siyah mı olduğunu sormak ne kadar garip düşerse bir hakîme de felsefeye müteallik bir eserin mütedeyyinane Veya gayr-i mütedeyyinane mi yazılmış olduğu sormak o kadar münasebetsiz düşer..."

Subhi Bey güya bu sözle eserin küfür ve dalaletini tahfîf veya setretmek istiyor. Muhyiddin Arabî böyle bir şey söylemiş olabilir. Fakat bu söz hiçbir zaman bir darvinizm yazmaya ve bu mesleği medh ve neşre müsaade gibi telakki edilemez. Zaten işte böyle sû-i telakkilere meydan verecek sözler sarf ettiği içindir ki Muhyinddin Arabî ulema-yı İslamiye indinde ma'tûndur. Sahifeleri çevirelim: Görülüyor ki eser talebeye yazdırılmış veya yazdırılmak üzere tertip edilmiş (kendi tabirlerince) notlardan mürekkeptir ve bu notların heyet-i mecmûası darva[i]nizmi teşkil etmiştir...

Şimdi karileri bırakarak Subhi Bey'e soralım: siz halik-ı kainata inanmadığınız için Allah aşkına diyemeyeceğim.... Maneviyata itikat olmayınca namus veya vicdan kutsiyeti içinde size and vermek mümkün değil... fakat şu ma'bud-u hüviyetiniz olan darva[i]n'ın aşkına söyleyiniz: tarih-i tabiinin manası darva[i]nizm demek midir; ve siz şu mevhum muallimliğinizde talebeye bu meseleği mi tedris ettiniz? O halde sizde, sizi muallim diye dershaneye sokanlara da öyle bir cinayet işlemişsiniz ki intihar bile sizi affettiremez. Kariler ihtimal bu hafta tetkik ve mütalaayı biraz şiddetli buluyorlar. Fakat biraz dine merbutiyeti biraz maneviyata itikadı olanlar için şuraya nakledeceğim birkaç parça delaletiyle Subhi Bey'in layık olduğu şıddeti ifa edemediğimize kani olacaklardır.

(sahife 75) Fani olan beşere "ilahlar" her şeyi ihsan etmediler.. beşer istediklerini arayarak buldu.

(sahife 180) bugün kuvvet ve madde fikri ortaya çıktıktan sonra bir kudret-i fâtıranın kendi iradesiyle bir maddeyi hatta bir zerreyi yaratabilmesi düşün-

cesi çoktan çürümüş, atılmıştır. Ulûm-u tabiiyye maddeyi la-yemut ve gayr-i kâbil-i teğayyur tanır... Lâ-yezâl olan şeyler halk edilemezler.

(sahife 189) ... line bir taraftan tufan-ı Nuh hakkındaki masalları kabul ederken... sefine-i Nuh'u her cinsten birer çift hazreti Nuh ile birlikte "Ararat"ın zirvesinde tekrar hayata nail olduklarına inanır...

(sahife 199) ben (tarih-i tabii muallimi Subhi Bey) derim ki bugün mevcud olan nevler ibtidai, basit bir noktadan çıkıp türemiş dünyada bütün uzvîlerin hepsi bir nevden çoğalmıştır. Yoksa (tarih-i mukaddes)in zannettiği gibi tabiat ne bir Adem, ne bir Havva, ne de müstakil bir şecere-i aslî yaratmamıştır. İşte son söz."

Görüyorsunuz ki İslam namı taşıyan darva[i]nizm kahramanı inkar-ı uluhiyet hakkında pek mutassıp bir nazariye sahibidir. Bir yerde ilahlar tabirini aynen tercüme ederken diğer bir yerde kuvve-i fâtıranın mevcut olmadığını ve meydanda halk eden yalnız madde ve kuvvet olduğu söyler; Nuh vakasına masal der nevinden ve mesela (istidlalen söylüyorum) insanların ve nihayet mevcudatın bir maymun cinsinden türediğini iddia eder.. Kur'ân-ı Kerim'e tarih-i mukaddes namını verir, ve hâşa kelamullahı (zan) diye telakki eder. Bizim hâlık-ı mutlak dediğimiz zat-ı uluhiyete tabiat namı verir ve bunun (yani Subhi Beyî yaratan tabiatın) ne Adem, ne Havva ne de bir şecere-i aslî halk etmediğini söyler. Ve işte son söz der!

Ben bu melanete karşı dinen müdafaayı bizden evvel mesul olanlara bırakmıştım. Kitab serâpâ itikadat-ı İslamiyemize tecavüzle memludur. Okunsun ve şu asr-ı küfranın ne mahluklar, ne siyah mahluklar doğurduğu görülsün. Kitabın birçok yerlerinde itiraz edenlere karşı sükut ile mukabele edeceğini söyleyen darva[i]nperest bize yalnız bir deriçe-yi ümid bırakıyor. İtirazcılar ulum-u tabiiyeye vakıf olursa mütalaalarını dinlerim, diyor. Subhi Bey böyle söylemeye mecbur idi. Çünkü cevap veremeyecek kadar aciz olduğunu kendisi bilir ve kitabı da ispat eder. Bakalım bizi ulum-u tabiiyeye vakıf telakki edecekler, cevap tenezzülünde bulunacaklar mı?

Eser takip olunurken aynen tercüme edilebilen yerlerde manen ve intizamen kendini gösteriyor. Fakat mutalaat-ı zatiyeye muhtevi sahifelerde bunlardan katiyen eser yoktur. Makalemizin hacmi müsait olsa idi size birkaç parça numune gösterirdim. Kariler okumak felaketine katlanırlarsa (93)üncü sahifeyi mütalaa buyursunlar. Eserin tarz-ı tahriri de büyük bir garabet arz eder: Dedim ya, Subhi Bey müthiş bir acemidir.

Bütün satırlar bize sahte bir tercüman, sahte bir feylesof takdim ederler. Mesela bidayeten *Concurance Vitale* tabirini mübareze-i hayat diye tercüme eden müellif (!) son sahifelere doğru *Luitte pour la vieu* tabirine tesadüf edince şaşırmış ve evvelkini tebdile lüzum görmeyerek bunu da yine mübareze-i hayat di-

ye tercüme etmiştir. sonra en âdi kelimelerin yanına Fransızcalarını da koymayı şeref ve malumat addeden Subhi Bey bizi pek çok düşündüren "girdab-ı bahr-i mecmua-i hayavanatı" tabirinin Fransızcasını koymamış ve fakat, mesela liyakat madalyası diyecek yerde Fransızcasını aynen naklederek "*Ordre pour le mérite* tevcihle taltif ve ta'ziz etmişti" tarzında gülünç bir cehalet göstermiştir.

Eserin gayr-i mütecanis bir kütle olduğunu unutmayalım: bunlar arasında hacer-i semâvi gibi vakitsiz sukut etmiş şöyle bir ibare var: "vaktiyle edebiyat-ı cedide taraftarları muaheze ediliyordu. Bugün yeniler aynı tahkirata ma'ruz..." burada yeniler demek Selanik Genç Kalemler Heyet-i Tahririyesi demektir. Görülüyor ki Darvinizm yalnız materyalizmi değil Genç Kalemleri de müdafaa ediyor.

Subhi Bey Darvinizmin saçmalarını az bulmuş olacak ki feylesof Rıza Tevfik'den de bir ibare nakletmiş... Sevgili filozofumuz Türklerin "Tanrı" kelimesini tahlil ediyor. Ve eski Türkler Allah'ı şafak mahallinde aramışlar hükmünü veriyor! Karileri fazla yormamak için tarih-i tabii mualliminin meşhur Darvanizminden birkaç muamma nakledelim ve hallini herkesin muhakemesine bırakalım:

"... güneşin ziyası İngilizleri az ziyaret ettiği için onları maişet aleminde daha kavgacı yapmıştır. İşte asıl bu mübarezedir ki İngilizleri diğer kavimlerden daha yüksek tutuyor."

"Boş ve soğuk bir odanın muhit-i bârid ve sakitinde"

"Gıda-yı arz ile nüfus-ı beşer arasında mevcudiyetini tasavvur ettiği bir nisbet üzerine kurduğu esaslı bir düstur-u riyazî...."

"insan gözle görülecek kadar bariz tahvvulat irâe etmez. Çünkü onun yaşadığı muhit sunidir. Mahsulât-ı fikr-i beşer mahsulât-ı tabiiye gibi ancak muhitleriyle izah olunabilirler."

Bariz mütebariz kelimelerinin kaç defa kullanılmış olduğunu erbab-ı merakın tadâdına bırakalım. Ve şu kadar diyelim ki şöhret kazanmak için dine hücum etmek tarihte nam bırakmak için cami yakan herifi taklitten başka bir şey değildir. Sonra kitabın ehemmiyetini artırmak, satılmasını temin edebilmek için hakikatten uzak bir unvan koymak tenezzül edilemeyecek bir küçüklüktür. Subhi Bey sınaat ve meslek-i resmîsi ne ise kitabına o ünvanı koymalıydı. Dünya isterse dinsizlerle maddiyyun ile dolsun... isterse medeniyet hâlık yerine tabiatı kabul etsin. Bizler, İslamlar; din ile teâli ettik, din ile teâli edeceğiz. Bizi tarihte muzaffer eden, yokluklardan nurlar, mazhariyetler çıkaran kuvvet din idi. Ve yine din olacak. Mekteplerimize böyle zehirli bir maksatla girip de ulema-yı İslamiyenin felsefeleri yerine Darvin'in henüz Avrupa'da bile kabul edilemeyen nazariyelerini tedris eder ve sonunda da Darvinizm'in söylemeyi cesaret edemediği sözleri ilave eylersek ferdâmızın önüne derin mezarlar kazmaya başlıyoruz demektir.

Yine tekrar ederim... cemiyyat-ı İslamiye ve ilmiyemiz bu gibi kitapları tetkik etmeli ya neşri men' olunmalı veya mündericatının batıl olduğu ispat edilerek genç dimağlar dalaletten vikaye olunmalıdır.

Hamiş:

Bizi şahsiyete temasla itham edecek dimağlar bulunabileceğini düşünüyoruz.

Bunlar bizi mahkum etmezden evvel dini, ferdayı seviye-i irfan milleti Darvinizm ile karşılaştırmalarını ve sonra hükmettiklerini rica edeceğiz. Tetkik ve mütalaalarımızda biz en ziyade hacmi küçük, tesiri büyük noktalara ilişeceğimiz için şahsa, hatıra, mütehalif telakkilere ehemmiyet vermiyoruz. Subhi Bey gücenebilir. Fakat her halde onun bize gücenmesi Darvinizmin ruhumuzda, ruh-u İslamiyet'te açtığı tesir kadar mühim olamaz. Elhan bundan sonra tetkik ve mütalaalarını matbuat-ı edebiyemizin tenkidâtına hasredecektir. Kârilerimiz devamlı mütalaatta bulunurlarsa vatanî maksatlarımız birer birer tulu' edebilir. Ve işte biz vicdan-ı mükafatımızı yalnız bu kanaatin şevki ve tesellisiyle iktitad eylemek istiyoruz?

İslam'da Tekamül Nazariyesi[1]

(İsmail Hakkı İzmirli)

[İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), 1927'de kurulan *Türk Felsefe Cemiyeti*'nin 32 kişiden oluşan aslî üyelerinden biridir. İzmirli İsmail Hakkı 1933'e kadar, felsefe bölümünde, felsefe tarihi hocalığı da yapmıştır. İslam düşüncesi ile batı düşüncesi arasında son derece özgün karşılaştırmalar yapan İzmirli bu tutumunu tekamül düşüncesi için de devam ettirmiştir.]

Mahlûkatın yoktan yaradılmayıp daha evvelce mevcut olan bir suretten meydana gelmesi yani bir asıldan iştikak etmiş olup bilâhare istihale (*metamorphose*) etmesi keyfiyetine tekâmül usulü denir. Tekâmül nazariyesi veya istihale usulü, zan olunduğu üzere *Darwin* (1809-1882) tarafından ilk defa tesis edilmiş değildir. Pek eski zamandanberi vardır. Yunan hâkimlerinden *Anaksimander* (610-547), Darwin'e isnat olunan tekâmül mezhebini kabataslak çizmiş ve hatta bunun reyine göre bütün hayvanlar yavaş yavaş bir tahavvül ile husule gelir, insan hepsinden sonraya kalıyor en eski hayvan balıktır diyor; bu hâkim daha fazla söz söylememiştir. En evvel bir ilmî üslûp ile tekâmül ve istihale hakkında söz söyleyen (İslâm feylesoflarının Basra'da kendi aralarında yaptıkları İhvan-ı Safa namı altındaki cemiyetin) Amerikalı müsteşrik New York profesörlerinden Draper, İhvan-ı Safa'nın risalelerini mutaleada tekâmül teorisine rast gelmiş ve demiştir ki "bazı yüksek ve derin ilmî mutalealar vardır ki Avrupa ve Amerikalıların tabiatlarına sünuh etmiş zan olunurken İslam eserlerinde görülerek taaccüp olunur. İşte tekâmül teorisi de bu cümledendir canlı mahlûkatın tedrici bir

---

1 Metnin alındığı yer: *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslamda Tekamül Nazariyesi*, haz. Celaleddin İzmirli (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1949), s. 10-15. [Bu metnin özgün hali için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, "İhvân-ı Safâ Risâlesi", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928, cilt: VI, sayı: 4, sayfa: 508-559.]

Celâleddin İzmirli'nin notu: Bir İzah: *İhvan-ı Safa felsefesi* adını taşıyan kitab rahmetli babam İzmirli İsmail Hakkı beyin Darülfunun kürsüsünde okuttuğu notların taş basmasıyla basılmış eseridir. Bu eserin yalnız İhvan-ı Safa felsefesini ihtiva eden kısmını, ölümünün üçüncü yıldönümü münasebetiyle Eminönü Halkevinde 31 Ocak 1949'da yapılacak olan anma töreni dolayısiyle, *İzmirli İsmail Hakkı* adıyle, şarkın rönesansını yapan merhumun biyografisini yazdığım kitaba bir zeyil olarak neşrediyorum, herkesin anlayabileceği şekilde sadeleştirip, İslâmda tekâmül nazariyesini ve kendi tetetbuum neticesi elde ettiğim malûmata dayanarak garpdaki tekâmül teorisini, *Darvenizm, Lamarkizm,* ve *Vaysmanizmi* dahi ilâve ederek bir mukayese yaptım. Tevfik Cenabıhakdan'dır. İstanbul 2 Ocak 1949.]

surette meydana geldikleri asrımız keşiflerinden zan olunurken bunların İslam dershanelerinde tedris olunduklarını görüyoruz". İhvan-ı Safa tekâmül nazariyesini müteaddit risalelerde zikrediyorlar. Yalnız Darwin'in tabiî ıstıfa (*selection naturelle*)sına mukabil *inayet-i rabbaniye, hikmet-i ilâhiye* kaydını koyuyorlar. İhvan-ı Safa, Darwin gibi metamorfozu yalnız canlı cisimlere hasretmez, maddî cisimlere de teşmil ederler; kâinatın elemanları arasında tertip gözederek insanı dört elemanın cüzlerinden meydana geldiğini söylerler. Madenden başlıyarak sırasıyla nebatı, hayvanı geçip insan mertebesine kadar bir silsile vazederler, böylece maden toprağa, toprak nebata, nebat hayvana, hayvan insana ve nihayet melâikeye ittisal kesbediyor diyorlar; şu halde ilk mevcudu cismanî madendir. Nebatattan hayvana en yakın hurma ağacıdır diyorlar zira telkih vâki olmadıkça meyva vermez[2] mâdene ve toprağa en yakın olan da mantar diyorlar bunun yaprakları[3] ve meyvası yoktur bu itibarla bunlar bir cihetten nebata bir cihetten madene benzer diyorlar. İnsan mertebesine en yakın hayvanlar ise bir nevi olamaz; çünkü insan fazilet menbaı olmakla bir nevi hayvan insan mertebesine yaklaşamaz. Buna binaen müteaddit ve mütenevvi hayvanlar insan mertebesine yakın olabilir, nitekim anatomik teşekkülâtı itibariyle maymun insana yakındır. Maymundan insanların ef'âlini andırır fiiller sâdır olur, at, ahlâkı nefsaniyesi ile, fil, kuşlardan güvercin, papağan zekâlarıyla, bal arısı sân'atı itibariyle insana yakındır. İnsanın en dûn mertebesi yalnız mahsusati bilen, yalnız cismani hayırları tanıyan insandır bunlar sureten insan fiilen hayvandır melekler mertebesini Vely eden insaniyet mertebesi ise gaflet uykusundan uyanmış, cehalet ağırlıklarından kurtulmuş, ulum ve maarif ile hayat bulmuş, basiret gözleri açılmış, ruhani işleri ve mevcudatı akliyeyi kalb gözleriyle görmüş, nefsinin cevheriyle âlemi ervahı müşahede etmiş kimselerdir. İhvan-ı Safa, insanın bütün bu mertebelerden geçtiğini açık bir surette beyan etmiştir (sen merkezi arza geldin, ilk köprü mâden suretidir, sonra nebatat suretlerinin köprüsünden geçerek hayvani surete geçtin şimdi doğru köprü [sıratı müstakim] olan insan suretinde bulunuyorsun; güzel huyların, güzel işlerin ile cennete yani melek suretine intikal edersin) diyor; görülüyor ki nefis, en aşağı yer (esfeli sâfilîn) dedikleri merkezi âlemden, en yüksek yer (âlen alîyyen) dedikleri eflâke terakki ediyor yani eflâk sakinleri olan melekler zümresine dahil oluyor; şu halde nefis arzın merkezine geliyor tekevvün ile maden, neşvünema ilâvesile nebat, his, hareket ilâvesiyle hayvan, nutuk yani (söz söylemek) ilâvesiyle insan, tecerrüd ile ruhun hisden ayrılması ile de melek oluyor.

İşte İhvan-ı Safa'nın tekâmül hakkındaki fikri budur. İhvan-ı Safa'dan başka, İhvan-ı Safa asrına yetişen *Ebu Ali Miskeveyh, et-Tahâre* adlı kitabında isti-

2 Hurma, Palmier familyasından olup çiçekleri bir cins ve iki evciklidir. Dişi çiçekle erkek çiçek ayrı ayrı ağaçtadır. Tozlaşma (polinizasyon) insan vasıtasile olur. (Celâleddin İzmirli)

3 Mantarlar çiçeksiz nebatlardan olup Tallofit takımından bunların kök yaprak ve çiçekleri yoktur, Tal denilen organı vardır. (Celâleddin İzmirli)

hale usulünü beyan etmiştir; İhvan-ı Safa ahlâkı nefsaniye ve zekâ vaziyetine bakarak maymundan başka at, fil, papağan, güvercin, bal arısını da insana yaklaştırdıkları halde Ebu Ali Miskiveyh hayvanların son mertebesini doğrudan doğruya maymunu gösteriyor, binaenaleyh Ebu Ali Miskiveyh'in beyanâtı bugünkü tekâmül teorisine daha uygundur.

Nasıruddin Tusî hicri 672'de yazdığı *Ahlâk* kitabında istihaleyi beyan ediyor hattâ Sudanileri hayvana bitişik ilk insan olarak gösteriyor.

Mehmed Kazvinî, 682'de (teratoloji) *Acâibümahlûkat*[4] adlı eserinde ilk mertebeyi maden son mertebeyi melek gösteriyor. Kazvinî maymundan bahsetmiyor ancak mertebeleri beyan etmekle yine istihale nazariyesinden ayrılmıyor. Mevlâna Celâleddini Rumî; *Mesnevi*'nin dördüncü cüzünde tekâmül ve istihale nazariyesine temas ediyor, ve şöyle söylüyor:

آمده اول باقلیم جماد
سالها اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی در نباتی افتاد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون حیوانی افتاد
باز از حیوان سوی انسانیش
نامدش حال نباتی هیچ یاد
می کشیدان خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
تاشد اکنون عاقل و دانا رفت

Tercümesi:

> Âdemi evvelâ cemad iklimine geldi, o iklimden nebat iklimine düştü senelerce nebat ikliminde ömür sürdü de cemad iklimini oradaki kavgaları anmadı. Nebat ikliminden de hayvan iklimine düştü. Nebat halini hatırlamadı, o senin bilmiş olduğun halik onu hayvanlıktan insanlık tarafına çekti böylece bir iklimden başka bir iklime dolaşarak şimdi akıllı ve âlim oldu gitti.

Müverrihi hâkim *İbni Haldun* da tedrici tahavvül usulünü, istihale ve tekâmülü beyan ediyorsa da daha fazla bir şey söylemiyor.

Türk âlimlerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi [1781-1868] riyaziyat, tabiat, ilâhiyattan bahseden meşhur *Marifetnâme*'sinde istihaleden bahsediyor,

4 Teratoloji hayvan ve insandaki anormal, garip teşekküllerden bahseder. Avrupa'da [Saint-Hillaire] teratoloji ile uğraşmıştır. (Cücelik, jigantizm, sifoiz, mikrosefal, skolyoz, idrosefal, polidaktili, fimozis, polimasti) gibi gayri tabiî teşekkülleri bildirir. (Celâleddin İzmirli)

madenden başlıyarak nebât ve hayvan mertebelerini geçerek insan mertebesine çıkıyor ve bununla da iktifa etmiyerek hayvanatın nevileri ile insan mertebesi arasına nesnası ve maymunu koyuyor, nesnas lûgatte yaban adamı demektir.[5] Hind tasavvuf âlimlerinden şair *Mirza Bidel* tekâmülü izah ediyor ve şiirinde:

هیچ شکانی بی هیولا قابل صورت نشد
آدمی هم پیش ازان آدم شود پوزینه بود

Hiçbir şekil heyulâsız yani maddesiz suret kabul etmez, adamı da adam olmazdan evvel maymun idi. Türk âlimlerinden Kınalızâde Ali Efendi de istihale ve tekâmülden bahsetmiştir ki ilk evvel Türkçe olarak tekâmülden bahseden bu zattır.

Netice: Görülüyor ki şark mütefekkirleri asrımız keşfiyyâtından zan olunan istihale ve tekâmül nazariyesini okutmuşlar. Eserlerine yazmışlardır; anlaşılıyor ki tekâmül usulü İslam dinine muarız görülmemiştir. Hicrî dördüncü asırdanberi İslam eserlerinde devam edegelmiştir.

Şu halde ilk evvel tekâmül nazariyesinden bahsederek Arapça yazı yazan, İhvan-ı Safa risalesini kaleme alan *Ebu Süleyman Busti*. En evvel Farisi lisaniyle tekâmül nazariyesini yazan Mevlâna Celâleddin Rumi, ve ilk evvel Türkçe olarak tekâmül nazariyesini yazan da Kınalızâde Ali Efendi'dir. Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi de bunu genişleterek yaptığı cetvelde insan ile maymun arasına (yaban adamı/nesnas) koymuştur.

5 1892'de Cava adasının Pilyosen devrinin nihayetinde teşekkül eden volkan tütleri arasında maymuna benzer bir kafatası ile bir oyluk kemiği bulunmuş bunların insanın ceddine çok yakın iskelet parçaları olduğunu beyan ederek doktor Ojen de Buva, *pitekantropus erektiis* demiştir. 1856'da Almanya'da Neandertal mağarasında diğer bir kafatası bulunmuş buna *Neandertal adamı* denmiştir. 1907'de Almanya'da Haydelberg şehrinde Pleistosen teşekkülâtı içinde bir fosil insana ait dişlerle çenekemiği bulunmuş buna da *Haydelberg adamı* denilmiştir. Şu halde, sırasile Haydelberg adamı, ne Andertal adamı, Rodeziya adamı, Kromanyon adamıdır Kromanyon adamı neolitik insandan zekidir. (Celâleddin İzmirli)

Tekâmül Kanunu[1]

(M. Kemal Öke)

[Aşağıdaki metin, doktor Mim Kemal (1884-1955)'in, Fransız antropolog René Verneau (1852-1938)'dan, 1932'de çevirdiği, *İnsanlığın Başlangıçları* adlı kitaba yazdığı önsözden alınmıştır. Ayrıca, Abdullah Cevdet'in de yazısını içeren bu eser, evrim tartışmaları tarihimizde neredeyse unutulmuştur.]

X'uncu asırda teşekkül eden İhvanussafa cemiyeti, *Risaleler*'inde insanın, hayvanlıktan insanlığa yükseldiğini ifade ederler. Mutasavvifenin bir kısmı, Mevlana Celâleddini Rumi *Mesnevi*'sinde ve bunun gibi muhakkikîni sufiye tekâmülü kabul etmişler. Bunlar insanın cemaddan başlıyarak tekamül merhalelerini kat edip insanlığa vardığını, insanlıktan meleklere, nihayet ulûhiyete yükseleceklerini söylerler.

İhvanussafa'dan başka Ebu Ali Miskeveyh, Nasreddin Tusi, İbni Haldun, Kınalızade Ali E., *Marifetname* sahibi Erzurumlu İbrahim Hakkı eserlerinde istihale, ve tekâmülden bahsetmişler, İnsan ile hayvan arasında mutavassıt maymunu ve nesnası göstermişlerdir, İbrahim Hakkı kitabında, İnsanın geçirdiği bu tekâmül mertebelerini gösteren şekiller, planlar dahi vardır: "Hayvan kemalini buldukta İnsan zahir olmuştur. Hayvan ile İnsan arasında mutavassıtların azharı maymundur; zira cümle azası şaar (saç) ve zenepten (kuyruk) maada birun (dışı) ve derunu (içi) İnsana müşabihtir, her biri kendi mertebei esfelinden nihayeti âlâsına vasıl olup meratibi mevcudat o teselsülle mürettep ola ve mertebei insaniyede nihayet bula."[2]

Ali Miskeveyh mevcudatın mertebelerini beyan ettiği sırada son mertebeyi İnsan andırır, İnsana benzer hayvanlar misal buluyor. Hayvan ufkunun Maymun ve maymuna benziyen hayvanlar oluyor. Hayvan ufkundan sonra ufak bir ziyade ile aklı temyiz, nutuk gibi hassaları kabul ederek İnsana vardığını ilâve ediyor.[3]

---

1 Metnin alındığı yer: René Verneau, *İnsanlığın Başlangıçları*, çev. Mim Kemal Öke (İstanbul: Umumi Kütüphane, 1932).

2 *Marifetname*, Mısır tabı, 1280, s. 28.

3 İhvanüssafa cemiyetinin eserlerine ve tekâmülün Islamlıkta tuttuğu mevkii anlamak için İlahiyat Fakültesi reisi fazılı muhterem Üstadımız Prof. İzmirli İsmail Hakkı B.'in Edebiyat Fakültesi mecmuasının B. Teşrin 1928 sayısına müracaat.

Hindistan'ın XII'inci asırda yetişen büyük âlimlerinden Şah Veliyyullah Dehlevi de tekâmül fikrine taraftardı. Hindistan âlimlerinden Kuranı İngilizceye tercüme eden Lahorlu Mehmet Ali " أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة " yani: "insan "kendisini bir hayat tohumundan yarattığımızı görmüyor mu?" ayetini (Yasin 36: 77) tercüme ve izah ederken " نطفة " kelimesini *life germ*, yani *hayat tohumu* tarzında tercüme etmekte ve bunun tekâmül ettiğini söylemektedir.

Yukarıda isimlerini saydığımız ve İslamlar arasında agnostik[4] ve rasyonalist[5] fikirlere sahip olmakla temayüz eden mutasavvife, Tekâmülü monist[6] bir kafa ile mi düşünüyorlardı? Hayır. Kuranı esas ittihaz ederek İnsanın başlangıcına dair ayetleri de ona göre tefsir etmiye çabalamışlardı. İnsan ecdadının hayvan olmasını kabul ettikleri halde *Tin suresi*ndeki " أحسن تقويم " yani *en güzel bir şekil* ibaresini bu suretle tefsir etmişler: İnsan bütün tekâmül kabiliyetlerini haiz olarak, yani tekâmül safhalarını geçirdikten sonra insan olmıya başlıyacağı anda Allah halketmiştir.

Bu gibi teviller İnsanı tatmin edemez. İnsanın milyonlarca sene hayvanlıktan başlıyarak yavaş yavaş tekâmül ede ede son merhalesine geleceği anda Allah'ın tam o esnada meydana çıkarak ona en güzel bir şekil vermesine lüzum kalır mı?

Tekâmül kanununu bir nazariye addeden ve sözde zannî delillere istinat eden bir nazariye olması hasebiyle bir kıymeti haiz olmadığını serdeyleyenler meyanında iddiamızı kuvvetlendirecek mahiyette yazılara rastlıyoruz:

> "Gerçi nevilerin istihalesi nazariyesini talil ve teyit için ileri sürülen veraset. nevilerin ayrılması, hayat mücadelesi ve tabii istifa kanunları müşahede ve tecrübelerle müeyyet olduklarından sıhhatlerinde tereddüt edilemez. Bununla beraber fen erbâblarından şiddetle müdafaa edilen bu nazariye kat'i olduğu takdirde hayvanat ve nebatatın nebileri hakkında İslam esaslarına göre bir mahzur yoktur ve Kâinatı teşkil eden nevilerden her nevin maddesinin tahşvvülâtı neticesinde "husul buldukları, yani maddei basitadan evvelâ unsurlar, sonra madenler ve daha sonra protplazma denilen ilk uzvî hüceyre ibda olunduğu ve bundan tekâmül kanununa tevfikan nebatat ve hayvanat husule getirdiği ve zikro-

4 Agnostique. Agnosticisme. Agnostisisme müteallik. Mutlak hakikatin bulunamıyacağına ve ahlakî ve fizikî hadiselerin künhüne ve prensibine temas eden her şeye dair mutlak bir ademi vukuf beyan eden felsefî bir meslektir. Agnostisim az çok pozitivismle müteradiftir.

5 Rationaliste. Rationalisme. Rasyonalisme müteallik. Vahiy üzerine istinat eden felsefî sistemlere muhalif olan ve her şeyi akıl vasıtasiyle izah etmıye çalışan bır doktrındır. Bu mesleğin salikleri her hangi dinî bir doktrinin beyan ettiği itikatlar ve nasları akıl ve mantıkla tefsir etmiye çalışır. Din ve ilim arasındaki çarpışmalar uzlaştırılmak için sarfedilen cehit orta zamanlarda, XVII'inci ve zamanımız teolojisini ve felsefi tarihini karakterize eder. Burada her mesleğin kendi kitaplarında bulunan mucize ve sırların rasyonel bir izahını vermiye çalışır. Bu mesleğe göre fikiler akıldan gelip tecrübenin mahsulü değildir.

6 Moniste. Monism'den. Mevcudatı tek bir asla irca eden bir meslektir. *Le Dantek*'in monism'i, *Materialisme scientifique*, yâni *ilmî bir materyalism*dir.

> lunan kanunlarla nebatatın ve hayvanatın nevileri vücut buldukları kabul olunabilir. Elverir ki bütün bu istihaleler fatini mutlak [yani Allah]ın eseri olduğunu ve tekâmül kanunlarının âdi esbaptan ibaret bulunduğuna iman edilmiş olsun! Çünkü mevcudatın hilkatı hakkında varit olan nusûsu şeriye, her iki ihtimale de şamil bulunmaktadır.
>
> Fakat, bu nazariye, "Haeckel'in yaptığı gibi İnsanlara da teşmil edilirse, buna müspet burhanlar istemek icabeder. Çünkü nevi beşerin hilkatına dair olan nasların zavâhiri İnsa'nın müstakil bir nevi olarak yaratılmış olduğu ihtimalini daha ziyade teyit etmektedir. Şayet beşerin hilkatı bir istihale neticesi, olduğu bir nazarive değil, kat'i ilmî delillere müstenit fennî bir hakikat olduğu sabit olur ve ispat edilebilirse bu gibi ayetleri de usulu mahsusasına[7] tevfikan tevil etmiye mesağı şer'i vardır. Çünkü akıl ile nakil, ilmi hakikat ile ihbaratı nassıye taaruz ederlerse nakil ve nassın akıl ve ilmi hakikate göre tevili ile İslamiyetin her türlü şaibeden tenzihi, şer'i emirler muktaziyâtındandır.[8]

Salâhiyattar bir kalemden çıkan bu yazılar hakiki bir Darvinistin içtihadını ve itikadını kuvvetlendirecek mahiyettedir. Dinî ahkâmı fennin müspet vakıaları karşısında değiştirerek dini de modern bir şekle sokmak gayesini istihdaf etmek demek hakikatin karşısında serfüru etmek demektir. Böyle bütün esâsâtı tadil ede ede o ahkâmın kıymeti kalır mı? Ayetleri birer lâstik gibi bazan uzatarak bazan da sıkarak ona göre tefsir ve tevil etmiye yeltenmek bir acizden başka bir şey değildir.

Tekâmül kanunu nasıl "âdi esbaptan ibaret" bulunur? "Bütün bu istihaleler fatini mutlakın eseri'" olduğunu bize kim ispat ediyor? Bütün bu vazife tabiate yani zamana havale edildikten sonra Allah'ın işini ve oynadığı rolü kavrayamıyoruz. "Şayet beşerin hilkati bir istihale neticesi olduğu ve fennî bir hakikat olduğu sabit olur ve ispat edilebilirse nakil ve nass, akıl ve ilmî hakikate göre tevil edilirse İnsanın asıl babası Maymun olduğunu ve Adem efsanesini Kuran'dan çıkarmayı istilzam etmez mi? Bu keyfiyet Kuranın tefsir ve tevilinden ziyade tashihi demek olmaz mı?

> Nebatat ve hayvanatın ve hatta insanların tekâmül tarikiyle vücude gelmiş olmaları aklen caizdir. Fâtırı âlem hazretleri [yani Allah] istediği mahlûkunu müstakil bir nevi olarak yaratabileceği gibi tedrici bir surette vücude getirebilir. Nebatat ve hayvanatın ve bilhassa nevi beşerin bir neşvu tekâmül neticesi olmak üzere vücude gelmiş olduğunu iddia edenler bu husustaki mütalaaları bütün faraziyât ve hayalât üzerine müptenidir; bir kıy-

7 Akıl ile nakil (yani ilim ile din) taaruz ellikleri zaman aklı, iltizam ve nakli ona göre te'vii İslam dininin esaslarındandır.

8 Şemsettin [Günaltay] B., *Felsefei Ula*, 1925.

> meti tecrübiye ve fenniyeyi haiz değildir. Binaenaleyh bu gibi zaif, muhayyel delillere itimaden şer'i nasları tevile mesağ yoktur.
>
> İnsan ile hayvanlar arasında sureten ve sireten bir çok farklar vardır ki bu hal bunların başka nevilerden ibaret olup müstakillen yaratılmış olduğuna şahadet eder.[9]

İşte nasçılık akidelerine bütün samimiyetiyle bağlı bir mutekidin düşünceleri... Hissini, aklına, kalbinin sesini dimağından gelen sedaya üstün tutan bir dindar şüphesiz bundan daha ilerisine gidemez. Çünkü ilmî hakikatler onun için daima ve daima asıl değil, belki dinin telkinleri yanında feri'dir.

Bu gibi iddiaların serdedilmesinde hakikî sebep, dinî ahkâmın göze çarpan zaifliğidir. Bu gibiler, dini herhangi bir lekeden, ufak bir nakıseden kurtarmak için hayale sığmaz mugalatalariyle gülünç yollara sapıyor, ilim kruvazörleriyle dolu hakikat deryasına mantık ve tevil filosunu salıveriyorlar. Böylelikle muarızlarını düşürmek istedikleri mantıksızlık kuyusuna kendileri düşüyorlar.

Kanaatımızca, dine karşı yapılacak en büyük hizmet, mukaddesata gösterilecek en derin hörmet, ilmin ve dinin sahalarını, akıl ile nakli, dimağ ile kalbi birbirinden ayırmalıdır. Bunların yekdiğerinin mütemmim cüz'ü olduğuna dair beslenen an'anevî kanaatten silkinmek lâzımdır.[10]

---

9 Ömer Nusuhi, *İlmi Kelam Dersleri*, 1926.

10 Bir dine inanmak bir nakıse değildir. Bilakis, bazı kimseler için büyük bir ihtiyaç, bir tesellidir. Bunu da inkâr etmiyoruz. Ezcümle insanlığın yetiştirdiği en büyük âlimlerden Claude Bernard dindar idi. Fakal; "Quand j'entre dans mon laboratoire, je fernie la porte de mon oracle", yani "laboratuvarıma girdiğim zaman ibadethanemin kapısını kapatırm" diyordu; din ile ilim arasında bu derece bir bitaraflık akideler de ilmî keşiflere dokunmadıktan sonra hiç bir ihtilâf kalmaz. Neticede gaye kendiliğinden, fakat tekâmül seyrini takip ederek tedricen tebellür edecektir. Ancak dini bir taassup aleti, emellerin, tatmin edilmemiş ihtirasların bir vasıtası olarak kullanmak hem dinin ruhanî mahiyetinin tezlilini, hem de içtimaî hayat ahenginin ihlâlini müeddi olur. (...)

Tekâmül Felsefesi'nin İzlerini İslâm Felsefesinde Görüyoruz[1]

(Mustafa Namık Çankı)

[Aşağıdaki metinde, Mustafa Namık, *evolutionnisme* kavramını açıkladıktan sonra, "Bunun izlerini İslâm felsefesinde görüyoruz", diyerek uzun uzun, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname*'sinden alıntılar yapmaktadır. Bu nokta, Türkiye'de evrim konusunun tarihinin yazımında dikkate alıması gereken çok sayıda detay olduğunu ima etmekte gibidir.]

Almanca. *Evolutionnismus* — Başkaca *Entwickbungs theorie* — İlk cüzünü yukarki bentte gördük. Eki ile birlikte tekâmül nazariyesi — İngilizce. *Evolutionnism*. Fransızca farksızdır. — Karşılık: *Felsefei tekâmül*: "Felsefei tekâmül intibak keyfiyetine büyük bir ehemmiyet vermiş ve onu dikkatle tahkik ve tetebbü eylemiştir." (*Kâmûs-ı Felsefe* I, s. 117) — Birinci cüzü için bkz. *Philosophie* — İkincisini evvelki bentte gördük.

Mezhebi tekâmül: "Mezhebi tekâmül namını alıp nevi insanînin envai safilei hayvaniye ensalinden geldiğini iddia eden mezhep faraziyesini mezhebi tecrübeye aşılamak istemiştir". (Ahmet Naim, *İlmü'n-nefs Tercümesi*, s. 260) — İlk cüzü geçmişti (Bkz. *Doctrine*).

Tekâmüliye: "İki asır evvel Tekâmüliye mesleğine salik olanlar hayvan nutfelerindeki kuveynatın kemalini bulmuş hayvanatın küçük mikyastaki suretleri üzere olduğunu ve nushai suğrânın mürurı zamanla tekâmül ede ede hayvanı kâmile inkılâp ettiğine itikat ediyorlardı." (Ahmet Naim, *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, I, s. 510) — "Tekâmüliye mezhebinin mümessili olan bu zatın (*Spencer*) reyine göre bundan pek çok asır evvel gelmiş olan *Aristo* ve *Fisagor*'un felsefeye dair hasıl eyledikleri fikirleri görmek cidden garabet-âmizdir." (Salih Zeki, *Asar-ı Bakiye*, s. 41).

Tehavüliye: "Tehaviliyuna göre kâinatta cari olan intizam, gaiyet ancak mubarezei hayatîye ile istifai tabiîden neş'et etmektedir." (İzf - 86) — "Tedaiye

1 Metnin alındığı yer: Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı I* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), s. 759-761.

ve tehavüliye mezhepleri tarafından irae edildiği veçhile vicdanı ahlâkî alel ekser münfeil ve mahkûmı tenakuzdur". (Ferit Kam, *Ahlak*, s. 33) — Tehavüle mezhep ve nispet ifade eden lâhika ile kurulmuştur. Bunu evvelki bentte gördük. Tekâmülîyeye nispetler daha doğrudur — Tekâmül ve tehavül karşısında yayılım demiştik — O halde mezhep *yayılımcılık* olur — Dil Kurumu: *Evrimcilik*. Bunun yanlışlığı gösterilmiştir. Türkçe komisyon imlâsile Fransızca şeklini kabul etmiştir.

A. Ezeliyet ve lâ-yetegayyeriyet felsefesine mukabil olarak sayruret felsefesi.

B. İstihaleciliğin müradifi. *Lamarck*'ın, *Darwin*'in mezhebi. Neviler, bunlara göre, birtakım tabiî istihalelerle bir birinden neşet eder.

C. Mevcudatın inkişafında umumî kanun tamamlanışla birlikte olarak farklamıştır. Mevcudatın, maddenin, hayatın, ruhun ve cemiyetlerin umumî kanunu tekâmülden ibarettir diyen mezhep. Buna göre, güneş manzumesi, kimyevî neviler, canlı varlıklar, zihnî kuvvetler, içtimaî müesseseler, birbirini takiben kurulmuştur.

Tenkit. — İkinci mâna istihalecilik kelimesile serahaten ifade olunuyor. Bunun için bu tabiri üçüncüsüne tahsis etmek daha münasiptir. Bu da Çağdaş felsefede en ziyade kullanılandır.

***

Bu kelime ile bilhassa tekâmül mefhumu üzerine kurulmuş felsefe veya ilmî mezhepler kast olunur. Tekâmül mefhumu da bir şekilden diğerine intikal etmek suretile pek şümullü olarak tarif edilmiş olur. Bu, pek eski bir düşüncedir. XIX. asrın ilmi ve felsefesi buna pek mahdut ve sarih bir mânâ vermiştir.

İlk yunan filozofları alemin inkişafını bir canlı varlığa temsil ederler ve kendisini o tarzda tasarlarlardı. Buna *hayatîye-i heyulâiye* derlerdi. Çünkü heyulâyı hayat ile vasıflı olarak düşünürlerdi. Bunlar suretlerin kesretini bir tek suretten veyahut suretlerin mahdut mikdarından, sudan, havadan yahut *Empedocle*'nin dört unsurundan çıkarırlardı. Bizzat *Aristo*'nun mezhebi de bir nevi tekâmülcülük bulunuyordu. Mevcudât sırf maddeden başlıyarak düşüncenin kemaline doğru intikalin ifadesi olmak kastinde idi. Bu felsefede her türlü tekâmülcülüğün hakim mefhumlarından birisi olarak kâinatın, suretlerin temadisi düşüncesi vardır.

Bunun izlerini İslâm felsefesinde görüyoruz: "Anasırı erbaa birbirine tedriç ile tebdil olurlar. Nitekim nâr mururı eyyam ile sureti narîyeyi terk edip sureti havaîyeye girerek nâr havaya munkalip olur. Hava dahi tedriç ile havaîye suretini terk edip maîye suretine girerek hava mâ olur. Mâ dahi tedriç

ile turap suretini tutup mâ, turap olur. Turap dahi nârîye suretine girip turap nâr olur. Bu tarikle ve aksile anasırı erbaa bir suretten bir surete munkalip olur." (*Marifetname* – Fen I, bab I, fasıl II, nevi 2) — Bu, kelimenin en geniş mânasıdır. En basit unsurlar arasında istihaledir. Görüş mihanikçidir. Fakat esası mihanikî – tabiîdir. (Feleki kamer onun nefsine *Vahibus suver* ve *tabiati mutlaka* derler. Bunların imtizacından feleki kamerin tahtında anasırı erbaa ki nar, hava, ap ve hâktir, tertibi mezkûr üzere hasıl olmuştur.) (*Aynı mahal*)

"Eflâk ve encüm deveran ve hareket eyleyip *mihanikî* anasırı erbaayı birbirine mezcü tahmir (tabiî) etmişlerdir. Ta ki izdivaç ve imtizacı anasırdan iptida ma'deniyât hasıl olup ondan nebatat peyda olmuş ve ondan hayvanat vücuda gelmiştir. Hayvan kemalını buldukta insan zahir olmuştur.

Bu ecsamı mürekkebâtın meratibi erbaai mezkûresi meyanında mutavassıt mürekkebât vardır. Madeniyat ile nebatât arasında mutavassıt mercandır. Zira selâbette hacer gibidir. Veçhi ma'dan yukarı giderek yabis oldukta nebatat gibi zerre zerre ka'ri deryadan bitip berk olur. Nebatat ile hayvanat arasında mutavassıt nahli hurmadır. Zira ol nebat iken hayvan gibi müzekkerine mülâki olmadıkça neticesi hurma olmaz. Başını katetseler helâk olup kuruyup berkü bari kalmaz. Hayvanat ile insan arasında mutavassıtların eşheri maymundur. Zira cümle azası, şa'rü zenepten maada, birunu ve derunu insana müşabihtir. Bu mutavassıtların vücudunda hikmet budur ki her biri kendi mertebesi esfelinden a'lâsına vasıl olup meratibi mevcudat ol teselsül berle mürettep ola." (*Aynı mahal.* Nevi III). — Burada yalnız camit madde arasında, merhale merhale yükselerek camitle canlı, bu ikincilerde nebat ile hayvan, bu sonuncuḷarda veya neviler arasında bir zincirleniş vardır.

Sofiyenin görüşü İslâmî ve Yunanî ilimleri tevhit ile vahdeti vücudu izhar olduğu halde, çağdaş tekâmülcülük tecrübî ilimlerde kendisine istinat noktası bulan tabiatçı mefhumların ve görüşlerin inkişafına bağlıdır. Eski tabiatçılık madde, heyulâ tabirinin gayri muayyen oluşile, eskilere göre sayruretin mevzu ve mahalli mânasına gelmesile, pek sarih bir istikamet alamamıştı. Çağdaş düşüncede tahayyüz ve kitle ile mevsuf bir madde mefhumuna varılarak, madde ve kuvvet tasavvurları bir birinden ayırd edilince, tekâmülcülük de, tasavvufî görüş gibi, fakat başka mahiyette bir istikamette, ayni zamanda pek cüretli ve pek sarih bir mezhep oldu. Her şeyi maddeden ve hareketten çıkarmak, imtizaçların kümeleşmelerini, devamlı bir zincirini, ardı arkası kesilmeyen bir terakkiyi göstermek, butun hadiseleri böylece basitten mürekkebe doğru, fakat kelimelere sofiyeden başka ve Çağdaş bir mâna vererek, kendilerini bağlamak emelinde oldu. Fakat vahdeti vücutta olduğu gibi "İnsanı kâmilden Hakka vasıl olmak... tetümmei devri zaman, züpdei eczai cihan vü-

cudu insandır" (*Marifetname*, aynı mahal, nevi IV ve III) fikri takip olunmadı. Gaiyetçi görüş daima mevzuun dışında bırakıldı.

Mevcudât, tekâmülcülüğe göre, kendi aralarında ancak unsurî maddelerin çeşitliği ile ve ayni unsurun nispetleri ile farklanmıştır. Bunu ilk defa olarak bütün vuzuhu ile *D'Holbach*'ın tabiat mesleğinde görüyoruz. Bu mihanikiyetin ifadesini de *Spencer*'da buluyoruz. İngiliz filozofunun mezhebi şu suretle hulâsa olunabilir: Tekâmül gayri mütemâsik, gayri muayyen ve mütecanis halden bir mütemâsik, muayyen, gayri mütecanis hale intikaldir. Gittikçe daha mürekkep ve daha geniş kümelerde olarak unsurların bir birinden farklanışı ve yekdiğerini tamamlayışıdır. *Spencer* böylece hareketin dağılışı ile birlikte olarak maddenin temerküz ve tekâsüfünden ibaret sırf mihanikî bir mefhumdan işe girişti. Fakat buna daha ziyade menşei hayatî olan uzviyetleşme mefhumunu da ekledi. En başa ilk sehabiyeyi koydu. Bu da mesafenin uzaklığından ancak resedatla ufak bir bulut şeklinde görülen alemlerden beheridir. Seyyareleri ile, kendisinden ayrılmış peyklerile güneş manzumesi diğer mümasilleri bulut şeklinde olan alemlerden gelmiştir. Bu, gayri muayyen ve mütecanis şeklile kâinattır. Caizse, sofiyenin tabiri ile, la-tayyün alemidir. Sonra mayi ve sulp olarak farklanmıştır. Bir havayı nesimi tabakasile örtülü arz ortaya çıkar. Nihayet kendi kendine şekil veren ve farklaşan canlı kitleler görünür. Filozof böylece *bütün mazisi ve istikbalile* birlikte olarak alemin tam tarihini vücuda getirmek istedi. Bu suretle sehabiyelerden yıldızlara, gayri uzvîden, maddeden uzvîye, nebatlara, hayvanlara, yüksek hayvanlara, fevkal uzvîye, zihnî ve manevîye doğru bir tekâmül silsilesi gösterdi. Tabiatta her hadise tamamlanma veya istimalle, tamamlanışı kaybediş veya dağılma, inhilâl ile vukua gelir.

Tamamile felsefî olan bu düşünüş XIX. asırda pek büyük bir muvaffakiyet kazandı. Çünkü bir taraftan XVIII. yüzyılda kıymet bulan terakki fikrini yeni baştan canlandırdı. Diğer taraftan da bilhassa hakikaten çağdaş fakat pek ziyade tahdit olunmuş bir ilmî harekete, istihaleciliğe eklenmiş oldu. *Lamarck* ve *Darwin* bir biri ardınca tabiî ahvalin, vasatın, verasetin nüfuzu altında olarak, hayvanî ve nebatî nevilerin tegayyürlerini göstermek meylinde idiler. Bunda da canlıların farklaşmaları için bir izah buluyorlardı. Bu, müşahedesinde ihtiyatlı hareketi ile, *Spencer*'ın felsefî mezhebinden esasen pek farklı idi. Fakat şekillerin temadisi ve istihale fikrini temsil eden ilmî mânada sarih bir nazariye idi. Pek basit ve muayyen şartlarla mürekkep varlıkların izahı hususunda bir muayyeniyetçi maksatla husule gelmişti. *Darwin* her ne kadar tekâmül tabirini kullanmamış ise de, tekâmülcü nazariyelerin muvaffakiyetile bu kelime kendisinin fikirlerine de tatbik olunmuş ve burada canlı bir nev'in diğerine istihalesinden ibaret bir mahsur delâlet kazanmıştır. Nevilerin tarihine tekâmül mefhumunun bu tatbiki Çağdaş ilmin ve felsefenin en esaslı görüş-

lerinden biri olmuştur. Canlı şekillerin birinden ötekine intikali bununla izah edilmiştir. Halbuki Çağdaş muayyeniyetçiliği hazırlayan *Lucréce* gibi eski muharrirler buna cesaret edememişlerdi. Bunlar yalnız muayyen nevilerin toprakla husule geldiklerini tasdik ediyorlardı. Bunun İslâm felsefesinde bilvasıta izlerini dar ve geniş mânasile yukarda işaret ettik.

Binaenaleyh geçen yüz yılda ayni zamanda olmak üzere *Spencer* ve *Darwin*'in nüfuzu ile bir takım mezhepler meydana geldi. Bir kısmı *Heackel* gibi insanın, diğerleri *Buchner* gibi düşüncenin menşei ve tekâmülü üzerinde ısrar ettiler. Yahut bizzat *Spencer* gibi insanın ruhî ve ahlâkî bütün inkişafını bu vasıta ile izah etmek arzusunda bulundular.

Spencer bütün ruhî hayatı asabî sadme hâdisesine irca etti. Asabî cihazın ortasından geçen cüzü ferdî hareket mevcesi müşabih ve muahhar bir mevcenin geçişini kolaylaştırır. Asabî unsurlar arasında bu suretle kurulan irtibatlar haricî hâdiselerin münasebetlerine mukabil bulunur ve onların ifadesi olur. Bizim zihnî intibalarımızın kıymeti, düşünce mebdelerinin âfaki değeri bununla izah olunur. Tecrübî şekli altında olarak itiyatların terakümü de bununla anlaşılır. Burada yalnız ferdin değil, fakat kendisinin neş'et ettiği bütün nevilerin hayatı hülâsa olunur. Fertte düşünce şekillerinin fıtriliği de bu irsî tecrübeden gelir. Bütün nevilerile ihsaslar, kendilerinin farksızlıkları, uzvî mukavemetlere veya intibaklara göre kendilerinin zahmetli veya hoş oluşları da asabî sadmelerin terakümile izah olunur. Ahlâk ayni mezhebe göre tamamile amelî bir âfakiyet vasfı arz eder. İçtimaî hayatın devamı hodgâmlıktan diğerkâmlığa mevki verir. Bu da verasetle istikrar kazanır. Gitgide evvelkini inzibat altına alır. İnsanın hattı hareketi intibaka bağlıdır. Onun emri altındadır. Ahlâkî terakki de bizzarure hayatı mükevvin kuvvetleri ile intibaka bağlıdır. Ferdî menfaatla herkesin manfaati arasında ittifak bir nevi tabiî kanunla fertler arasında tedricî surette fillerde iştirâk ile tahakkuk eder.

III. BÖLÜM

ÇAĞDAŞ DİN FELSEFESİNDE TEİSTİK EVRİM

Giriş

Genel bir ifadeyle, evrim teorisi ve din arasında bir sorun görmeyen, Tanrı hakkındaki klasik inançların, modern biyolojideki evrim teorisi ile uyuştuğunu ifade eden tutumlara *teistik evrim* diyebiliriz. Teistik evrim anlayışı, Tanrının doğayı belirli doğa yasaları çerçevesinde yaratması düşüncesidir. Teistik evrimciler, modern astronomi, fizik ve jeolojinin yanısıra antropoloji ve biyolojinin de bütün bulgularını kabul etmektedir. Ancak, bu kısımdaki yazılardan da anlaşılacağı üzere, tek tip bir *teistik evrim*den söz etmek zordur. Evrim kavramının içeriği ne kadar çok değişirse, *teistik evrim*in de o ölçüde farklılaşabileceğini söyleyebiliriz. Örneğin Hristiyan teistik evrimciler arasında Tanrı'nın bu sürece ne ölçüde karıştığı noktasında düşünce farklılıkları bulunmaktadır; kimileri Tanrı'nın doğa yasalarını yaratarak daha sonraki gelişmeleri baştan belirlediğini öne sürmektedir, diğerleri ise canlı yaşamın tarihinin kritik noktalarına müdahale ettiği inancındadır -özellikle insanın kökeni konusunda. Teistik evrimcilik Protestan ruhban okullarında öğretilen başlıca yaratılış anlayışıdır ve Katolik Kilisesi de bu çizgide durmaktadır. 1996 yılında teistik evrimciliğin Papa John Paul II tarafından yeniden tanımlanan versiyonuna göre, Tanrı yaratmış, evrim gerçekleşmiş ve insanlar belki de daha ilkel primat formlarından evrimleşmiştir. Fakat insanın evrimleşmesinde, Tanrının eli değmeden insan ruhunun ortaya çıkmış olamayacağı kabul edilmiştir. Son papa XVI. Benedict, evrim düşüncesini genel olarak kabul eden Katolik anlayışı tekrar etmekle birlikte, felsefi doğacılığı reddetmenin öneminin altını çizer.

Aslında, daha başlangıçtan itibaren, evrim teorisine dönük tek tip bir dini tavırdan söz etmek mümkün değildir. Örneğin, evrim teorisinin ortağı olan Alfred Russel Wallace (1823-1913) ve Darwin'in arkadaşlarından olan Amerikan botanikçi Asa Gray (1810-1888) açıkça *teistik bir evrim* fikrine sahiptiler. Çağdaş dönemde bu çizginin, mikro-biyolog Richard G. Colling, genetikçi Francis Collins, jeolog Keith B. Miller, biyokimyacı ve teolog Alister McGrath, fizikçi John Polkinghorne vb. isimlerce devam ettirildiğini söyleyebiliriz.

İslam düşüncesi açısından, hem bir önceki bölümdeki metinlerden hem de bu kısımda yer alan metinlerden çıkan sonuç, bilimsel evrim teorisi ile İslam'ın

Tanrı tasavvuru arasında bir zıtlık bulunmadığıdır. Zıt gibi görünen noktalar, esasında bilimsel evrim teorisini metafizik alana tek taraflı bir şekilde taşımaktan ve teorinin kapsamını aşan genelleştirmeler yapmaktan kaynaklanmaktadır. Öyle zannediyoruz ki, metafizik tartışmaların üzerinde düğümlendiği asıl yer, bizzat evrim sürecinin başlangıcı ile ilgilidir. Bugün, kozmolojide yapılan çalışmalar biyolojik evrimin, evrenin evriminden ayrı düşünülemeyeceğini göstermektedir. Buna göre, içinde yer aldığımız dünyada yaşamın başlangıcı, dünyanın, güneş sisteminin, galaksimizin ve diğer galaksilerin hep birlikte içinde yer aldığı "hassas denge" olarak ifade edilen uyumun varlığı ile mümkün olmuştur. Bu anlamda teistik evrim, evrimsel süreci kabul eder; ancak sadece, bütün bu evrim süreçlerini yine bu sürecin kendisine başvurarak açıklamanın felsefi açıdan bir totoloji olacağını, buna karşın bir Tanrı'nın varlığının bu durumu alternatif teorilere oranla daha iyi açıkladığını savunur. Sonuçta, bu temel metafizik ilke kabul edildiğinde evrimi teistik açıdan savunmanın önünde herhangi bir engel olmadığını söyleyebiliriz.

Elbette bu ölçülü ve bağdaştırıcı yaklaşım, şimdiye kadar her iki alan arasında tezat olduğunu vurgulayan medyatik ortama biraz şaşırtıcı gelecektir. Oysa konunun hakiki doğası, ancak yüzeysel medyatik atıfların ve yönlendirmelerin oluşturduğu bağlamın dışında ortaya çıkabilir. Öte yandan, burada sunulan bağdaştırıcı tutumu kabul etmek, klasik tasavvurlarda bazı dönüşümleri de beraberinde getirecektir. Ama, değişecek olan metafizik Tanrı tasavvurlarıdır. Yani, önemli ölçüde beşeri teoloji anlayışları tarafından inşa edilen bazı tasavvurlar yine aynı beşerin yeni keşifleri ve farkındalıkları ile dönüşmüş olacaktır. Bu ise gerek felsefi açıdan gerekse kelami açıdan, oldukça tabiidir.

Teistik Evrim[1]

(Francis S. Collins)

[Francis Sellers Collins (1950-) Amerikalı genetikçi. Din ve bilim arasındaki ilişkiyi olumlayan, ve Hristiyanlıkla evrimin bağdaşabileceğini savunan *BioLogos Foundation* adlı vakfın kurucusu. Collins, *New York Times*'da uzun yıllar bestseller listesinde kalan ve dilimize de çevrilen *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* adlı kitabın da yazarı. Bu esrede, Collins ateizmden Hristiyanlığa geçişini açıklamakta ve teistik evrimi savunmaktadır.

Bu eserin yayımlayan Yeni Yaşam Yayınları, din ve bilim ilişkisine dair çok sayıda eserin neşrini gerçekleştirmiştir.]

Kütüphane rafları dolusu yığınla kitap, Darwinci evrim, yaratılışçılık, Akıllı Tasarım konularını işler. Ama buna karşın "TE" şeklinde kısaltılan "teist evrim" sözünü bilen bilim adamları ile inanlıların sayısı pek azdır. Artık standart haline gelmiş *Google* arama sonuçları ölçütüne bakıldığında, her on yaratılışçılık girdisine ve her 140 Akıllı Tasarım girdisine karşılık bir teist evrim girdisi bulunmaktadır.

Yine de teist evrim ciddi biyologların ve ciddi inanlıların çoğunluğunun kabul ettiği bir yaklaşımdır. Bunların arasında ABD'de, Darwin'in baş savunuculuğunu yapan Asa Gray ve evrimci düşüncenin yirminci yüzyıldaki mimarı olan Theodosius Dobzhansky'yi sayabiliriz. Bu birçok Hindu, Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan tarafından, Papa II. John Paul dâhil, desteklenen bir görüştür. Her ne kadar tarihsel kişilerle ilgili varsayımlarda bulunmak riskliyse de, evrimi destekleyen bilimsel kanıtlar sunulduğunda, Maimonides ve Augustinus tarafından da bugün bu görüşün destekleneceğine inanıyorum.

Teist evrimin, küçük farklılıklar gösteren birçok değişik biçimi var; ama tipik olarak bu görüş aşağıdaki öncüllere dayanır:

1. Evren yaklaşık 14 milyar yıl önce yoktan var oldu.
2. Son derece imkânsız göründüğü halde, evrenin özellikleri yaşam için kesin bir şekilde ayarlanmış görünmektedir.

---

1 Metnin alındığı yer: Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*, çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), s. 195-203.

3. Yeryüzünde yaşamın ortaya çıkış mekanizması tam olarak bilinmemekle beraber, bir kez yaşam başladıktan sonra evrim ve doğal seçilim süreçleri uzun zaman dönemlerinde biyolojik çeşitliliğin ve karmaşıklığın oluşmasını sağlamıştır.

4. Bir kez evrim harekete geçtikten sonra doğaüstü özel bir müdahale gerekmemiştir.

5. İnsanlar da bu sürecin bir parçasıdır ve harika maymunlarla ortak bir atayı paylaşmaktadırlar.

6. Ancak İnsanlar aynı zamanda evrimsel olarak açıklanamayacak açılardan eşsizdirler. Bu da bizim ruhsal doğamızı göstermektedir. Ahlak Yasası'nın (doğru ve yanlış bilgisi) varlığı ve tarih boyunca tüm kültürlerin özelliği olan Tanrı arayışı da buna dâhildir.

Bu altı öncül kabul edildiğinde, tümüyle akla yakın, entelektüel olarak tatmin edici ve mantıksal olarak tutarlı bir bireşim ortaya çıkar: Uzayla ve zamanla kısıtlanmamış olan Tanrı, evreni ve ona egemen olan doğa yasalarını yaratmıştır. Doğurgan olmayan bu evreni canlılarla doldurmayı amaçlayan Tanrı, mikropları, bitkileri ve her türden hayvanı yaratmak için zarif evrim mekanizmasını seçmiştir. Daha da önemlisi Tanrı, akıllı, doğru ve yanlış bilgisine, özgür İradeye ve Kendi'siyle paydaşlığa girme arzusuna sahip özel canlıları yaratmak için de aynı mekanizmayı kullanmıştır. Ayrıca Tanrı bu yaratıkların sonuçta Ahlak Yasası'na karşı geleceklerini de biliyordu.

Bu görüş, bilimin bize doğayla ilgili öğrettiği her şeyle tamamen bağdaşmaktadır. Ayrıca bu dünyadaki büyük tek tanrılı dirilerle de tamamen uyumludur. Doğaldır ki, Teist evrim bakış açısı Tanrı'nın gerçek olduğunu kanıtlayamaz. Çünkü zaten hiçbir mantıksal sav bunu tamamen başaramaz. Tanrı inancı her zaman bir inanç sıçraması gerektirecektir. Ancak bu bireşim inanlı bilim adamlarına doyurucu, tutarlı ve zengin bir bakış açısı sağlar ve hem bilimsel hem de ruhsal dünya görüşlerinin içimizde huzurlu bir birliktelik içinde olabilmelerine olanak sağlar. Bu bakış açısı, inanlı bilim adamlarının hem Tanrı'ya taparak hem de bilimin araçlarını, O'nun yarattıklarının müthiş gizlerini ortaya çıkarmak için kullanarak, entelektüel bakımdan tatmin olmalarını ve ruhsal olarak da etkin olmalarını sağlar.

Teist Evrime Eleştiriler

Kuşkusuz teist evrime birçok eleştiri getirilmiştir.[2] Teist evrim bu kadar tatmin edici bir bireşimse (sentez) neden daha yaygın bir şekilde kabul görmemiştir? Her şeyden önce, bu yaklaşım pek bilinmiyor. Önde gelen savunucu-

2 Örneğin, bkz. R. C. Newman, "Some Problems for Theistic Evolution (Teist Evrimin Bazı Sorunları)", *Perspectives on Science and Christian Faith* (Bilim ve Hıristiyan İnancı Hakkında Görüşler) 55 (2003) 117-28.

ların hiçbiri teist evrim hakkında tutkulu bir konuşma yapmadı (ya da çok azı yaptı). Birçok bilim adamı TE görüşüne bağlı olduğu halde, çoğunlukla açıkça konuşmaya isteksizdir. Çünkü bilim dünyasındaki arkadaşlarından olumsuz tepkiler geleceğinden ya da belki de tanrıbilimle ilgili çevrelerden eleştiri geleceğinden çekinirler.

Bölünmenin dini tarafında, günümüzün önde gelen tanrıbilimcilerinin çok azı yaratılışçılık ya da Akıllı Tasarım savunucularının karşısında bu görüşü kendinden emin bir şekilde destekleyebilecek kadar biyoloji biliminin ayrıntılarına hakimdir. Ancak, önemli istisnalar da vardır. Papa II. John Paul, Papalık Bilimler Akademisi'ne 1996 tarihli mesajında anlayışlı ve cesur bir şekilde teist evrimi savunmuştur. Papa, "Yeni bulguların, bizi, evrimi hipotezden öte bir şey olarak tanımaya yönelttiğini" söylemiştir. Bu şekilde Papa evrimin biyolojik olarak gerçek olduğunu kabul etmiş, ama bunu ruhsal bir görüşle dengelemeye de dikkat etmiştir. Kendinden önceki XII. Pius'un yaklaşımını yansıtarak, "Eğer insan bedeninin kökeni, öncesinde var olan canlı maddeden geliyorsa, ruhsal can doğrudan Tanrı tarafından yaratılmıştır"[3] diye eklemiştir.

Bu aydınlatıcı papalık görüşü birçok inanlı bilim adamı tarafından alkışlandı. Ancak, Viyana'daki Katolik Kardinal Schönborn'un, II. John Paul öldükten sonraki sözleri, bu konuda kaygıları olduğunu göstermiştir. Kardinal Schönborn, II. John Paul'un 1996 yılındaki mesajında, "evrimin fazlasıyla muğlak ve önemsiz" olduğunu ve Akıllı Tasarım görüşünün daha büyük ciddiyetle ele alınması gerektiğini söylemiştir.[4] (Vatikan'dan gelen daha yakın zamandaki işaretlerden II. John Paul'un görüşlerine dönülmekte olduğu anlaşılmaktadır.)

Belki de teist evrimin beğenilmemesinin daha basit ve sıradan bir nedeni de isminin ürkütücü olmasıdır. Tanrıbilimle ilgisi olmayanların çoğu teist nedir bilmek bir yana, bu sözcüğün bir sıfata dönüşüp Darwin'in kuramını nitelemek için nasıl kullanılabildiğini anlayamıyorlar. Tanrı inancını bir sıfata yüklemek, ikincil öncelik çağrışımı yapıyor ve birincil öncelik isme, yani "evrime" verilmiş oluyor. Diğer seçenek olan "evrimsel teizm" de kulağa pek hoş gelmiyor.

Ne yazık ki bu bireşimin (sentezin) zenginliğini betimlemek için kullanılabilecek sıfat ve İsimlerin çoğunun sırtına bugüne kadar o kadar çeşitli anlamlar yüklenmiş ki, bunları kullanmaya olanak yok. "Yaratevrim (crevolution)" terimini mi türetmeliyiz? Sanmıyorum. Kimse "yaratılış", "akıllı", "kökten", "tasarımcı" gibi sözcükleri yanlış anlaşılma korkusuyla kullanmaya cesaret edemez. Yeni bir başlangıç yapmalıyız. Benim alçak-gönüllü önerim, ateist ev-

3 Papa II. John Paul, "Message to the Pontifical Academy of Sciences: On Evolution (Papalık Bilimler Akademisi'ne İleti: Evrim Hakkında)", 22 Ekim 1996.

4 Kardinal Cristoph Schönborn, "Finding Design in Nature (Doğada Tasarım Bulmak)", New York Times, 7 Temmuz 2005.

rim sözünü Logos aracılığıyla Bios ya da kısaca BioLogos olarak değiştirmek. Akademisyenler *bios* sözcüğünü "yaşam" sözcüğünün (biyoloji, biyokimya, vb.) ve *logos*'u da "söz"ün Grekçesi olarak anımsayacaklardır. Yuhanna Kitabı'ndaki o görkemli açılış satırlarında güçlü ve şiirsel bir şekilde İfade edildiği gibi, ("Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı." Yuhanna, 1:1) çoğu inanlı için Söz, Tanrı ile eşanlamlıdır. "BioLogos", Tanrı'nın tüm yaşamın kaynağı olduğuna ve yaşamın Tanrı'nın iradesini gösterdiğine inancı ifade eder.

Çelişki gibi gözükebilir, ama BioLogos kavramının dikkat çekmemesinin başka bir önemli nedeni de, birbiriyle çatışan gruplar arasında oluşturduğu uyumun kendisidir. Toplum olarak bize uyumdan ziyade, çatışma çekici geliyor sanki. Medya da bundan kısmen sorumlu, ama medya yalnızca halkın arzularına göre hareket eder. Akşam haberlerinde büyük olasılıkla zincirleme kazalar, yıkıcı kasırgalar, şiddet dolu suçlar, ünlülerin olaylı boşanmaları ve evet, okullarda evrimin öğretilmesine ilişkin hoş olmayan kavgaları duyarsınız. Farklı inançlardan semt sakinlerinin ortak sorunları çözmek İçin bir araya geldikleri ya da yaşam boyu ateist olan Anthony Flew'un inanlı oluşu hakkında bir şeyler duyma olasılığınız düşüktür. Ve tabii ki teist evrim ve bu akşam şehirde görülen çift gökkuşağı hakkında da hiçbir şey duyamazsınız. Çatışma ve uyuşmazlıklara bayılırız. Ne kadar sert olursa o kadar iyi! Akademik ortamda, fakülte üyeleri tarafından üretilen ciddi müzikleri ve diğer sanat eserlerini anlamak ve takdir etmek zordur. Bu akademisyenlere göre 'uyum' sıkıcıdır.

Ancak daha ciddi bir durum da, bu bakış açısını bilime, inanca ya da ikisine birden şiddet uygular gibi algılayanlardan BioLogos'a yönelik itirazlar gelmesidir. Ateist bilim adamı için BioLogos, gerekmediği ve istenmediği halde tanrısal bir varlığı zorla devreye sokan bir başka "Boşlukların Tanrısı" kuramıdır. Ancak bu yerinde bir görüş değil. BioLogos Tanrı'yı, doğa hakkındaki bilgilerimizdeki boşluklara sıkıştırmaya çalışmıyor;

Tanrı'yı, bilimin yanıtlamaya hiç niyetlenmediği sorulara yanıt olarak öneriyor: Örneğin, "Evren nereden geldi?", "Yaşamın anlamı nedir?", "Öldükten sonra bize ne olacak?" Akıllı Tasarım'ın tersine, BioLogos'un bilimsel bir kuram olması amaçlanmamıştır. Doğruluğu yalnızca yürek, ruh ve zihnin ruhsal mantığıyla sınanabilir.

Bununla birlikte BioLogos'a en büyük itiraz, Tanrı'nın yaratma eylemini Darwinci evrim gibi görünüşte rastlantısal, potansiyel olarak duygusuz ve verimsiz bir süreci kullanarak yapmış olabileceğini kabul edemeyen inanlılardan geliyor. Onlara göre evrimciler bu sürecin neticede şansa ve rasgele sonuçlara bağlı olduğunu söylüyorlar. Zamanı birkaç yüz milyon yıl geri alıp sonra da evrimin tekrar ileri doğru İşlemesine izin verirseniz, çok farklı bir sonuç elde edebilirsiniz. Örneğin, bugün artık iyi belgelenmiş bir şey olan 65 milyon yıl

198 önceki asteroit çarpma olayı gerçekleşmeseydi, yüksek zekâ düzeyindeki canlılar etobur bir memeli (*Homo sapiens*) şeklinde değil de pekâlâ bir sürüngen olarak ortaya çıkabilirdi.

Bu, insanların "Tanrı'nın suretinde yaratıldıkları" (Yaratılış 1:27) tanrıbilimsel kavramıyla nasıl tutarlı olabilir? Evet, belki de bu Kutsal Yazı'nın fiziksel anatomiyle İlişkili olduğu kavramına çok takılmamak gerek - Tanrı'nın sureti, bedenden çok zihinle ilgili gibi görünüyor. Tanrı'nın ayak parmaklarında tırnak var mı? Peki ya göbek deliği?

Peki, Tanrı işini nasıl böyle şansa bırakabilir? Eğer evrim rasgeleyse Tanrı egemen sayılabilir mi? Sonuçta akıllı varlıkların ortaya çıkacağına nasıl emin olabilir?

Aslında çözüm elimizde hazır. Tek yapılması gereken insanlara has kısıtlamaları Tanrı'ya atfetmekten vazgeçmektir. Eğer Tanrı doğanın dışındaysa o zaman uzay ve zamanın da dışındadır. Bu bağlamda Tanrı, evrenin yaratılış anında, yıldızların oluşması, gezegenler, gök adalar, tüm kimya, fizik, yerbilim ve biyoloji gibi yeryüzünde yaşamın oluşmasına yol açan her şeyi, insanların evrimini, sizin bu kitabı okuduğunuz ana ve sonrasına kadar geleceğe ait tüm ayrıntıları da bilebilir. Bu anlamda evrim bize rastlantılarla yönetilen bir süreç gibi görünebilir, ama Tanrı açısından sonuç, tamamen belirlidir. Bu yüzden, akıp giden zamanın egemenliği altındaki bizler açısından rasgele ve yönlendirilmemiş bir süreç gibi gözükse de, Tanrı tüm türlerin yaratılışında tamamen ve yakından rol almış olabilir.

Belki insanların yeryüzünde ortaya çıkışlarında şansın rolüyle İlgili itirazlara yanıt olmuştur bu. BioLogos görüşünün önünde kalan engel, en azından çoğu inanlı açısından, evrimin öncüllerinin önemli Kutsal Yazılar'la görünüşte çelişmesidir. Yaratılış Kitabı'nın 1. ve 2. bölümleri hakkında içten inanlılar tarafından saygın yorumlar yapılmıştır. Daha önce vardığımız sonuca göre 199
bu güçlü Yazı, kökenimizin literal bilimsel betimlemesi olarak değil de, en iyi şiir ve alegori olarak anlaşılabilir. Bu noktalan tekrar etmeden, Rus Ortodoks inancına ve teist evrime inanan önemli bir bilim adamı olan Theodosius Dobzhansky'nin (1900-1975) şu sözlerini düşünün: "Yaratılış İ.Ö. 4004 yılında olmuş bir olay değildir; 10 milyar yıl kadar önce başlamış ve hâlâ devam eden bir süreçtir... Evrimci öğreti dini inançlarla çatışır mı? Hayır! Kutsal Yazı'yı gök bilim, yerbilim ve insanbilimle ilgili bir temel ders kitabı yerine koymak büyük bir hatadır. Sanal, çözümsüz çatışmalar, yalnızca simgelere amaçlan dışında anlamlar yüklendiğinde ortaya çıkabilir."[5]

---

5 T. Dobzhansky, "Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution (Evrimin Işığıyla Bakılmadığında, Biyolojideki Hiçbir Şeyin Anlamı Yoktur)", *American Biology Teacher* 35 (1973): 125-29.

Peki, Adem ile Havva Ne Olacak?

Altı günde yaratılış, bilimin doğayla ilgili bize öğrettikleriyle uyum içinde görülebilir. Peki, Cennet Bahçesi ne olacak? Yaratılış Kitabı'nın 2. bölümünde net bir şekilde aktarılan Adem'in topraktan yaratılışının anlatımı ve sonrasında Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması da insan ruhunun önceden ruhsuz olan hayvanlar dünyasına girişini gösteren simgesel bir alegori mi, yoksa literal tarih olarak anlaşılması mı gerekiyor?

Daha önce söylediğimiz gibi, insanların çeşitliliğiyle ilgili araştırmalar, fosil kayıtlarıyla birlikte, bugünkü insan türünün yaklaşık 100.000 yıl önce, büyük olasılıkla Doğu Afrika'da ortaya çıktığını gösteriyor. Genetik çözümlemeler bugün gezegenimizde yaşayan 6 milyar insanın atalarının aşağı yukarı 10.000 bireyden oluştuğunu gösteriyor. O zaman bu gözlemlerle Adem ve Havva öyküsü nasıl birleştirilebilir?

Öncelikle Kutsal Yazı'nın kendisi, Adem ve Havva'nın Cennet Bahçesi'nden kovuldukları sırada başka 200 insanların varlığından söz eder gibi görünüyor. Öyle olmasaydı, yalnızca Kayin Cennet Bahçesi'ni terk edip Nod topraklarına yerleştikten (Yaratılış 4: 16-17) sonra sözü edilen Kayin'in karısı nereden gelecekti? Kutsal Yazı'yı literal olarak okuyanların bazıları Kayin ve Şifin karılarının kendi kız kardeşleri olması gerektiğinde ısrarlılar, ama bu hem sonradan gelen ensest yasaklarıyla çelişki içinde, hem de yazının düz okunuşuyla uyumsuzdur. İnanlı açısından gerçek İkilem, Yaratılış 2. bölümün tarihsel bir çifte uygulanan ve onları yeryüzündeki diğer tüm canlılardan biyolojik olarak farklı kılan bir özel yaratış mucizesini mi, yoksa insanlığa ruhsal doğanın ve Ahlâk Yasası'nın verilmesine ilişkin Tanrının planını gösteren güçlü ve şiirsel bir alegori mi olduğundadır.

Doğaüstü bir Tanrı doğaüstü işler yapabileceği için, İki seçenek de entelektüel olarak savunulabilir. Ancak, benden akılca çok daha üstün olan insanlar bile, üç bin yıldan fazla bir zamandır bu öykünün anlamını saptayamadılar. Bu yüzden de bu konuda aşırı iddialı bir tutum takınmaktan kaçınmalıyız. Birçok İnanlı, Adem ve Havva öyküsünü literal tarih olarak İnandırıcı buluyor. Ama C. S. Lewis gibi, söylenceler ve tarih konusunda uzman olan seçkin akademisyenler, Adem ve Havva öyküsünde bilimsel bir ders kitabı ya da bir yaşam öyküsü değil de, ahlak dersine benzer bir şey bulmuştur. Söz konusu olayın Lewis'e göre anlatımı şöyledir:

> Yüzyıllar boyunca Tanrı, insanlık bilincinin taşıyıcısı ve Kendi suretinde olacak hayvan formunu mükemmelleştirdi. Ona diğer tüm parmaklara dokunabilen bir baş parmak verdi. Konuşma yeteneğine sahip bir çene, dişler ve boğaz; mantıklı düşünceler barındıran ve gerekli tüm bedensel hareketleri yaptırabilecek karmaşıklıkta bir beyin verdi. Bu yaratık insan haline gelmeden önce

çağlar boyunca bu durumda varlığını sürdürmüş olabilir; hatta çağdaş bir arkeologun insan özelliklerine sahip olma kanıtı olarak kabul edeceği şeyler yapacak kadar akıllı olmuş da olabilir. Ancak bu yaratık yalnızca bir hayvandı, çünkü sahip olduğu tüm fiziksel ve ruhsal işlevler sadece maddesel ve doğal amaçlara yönelikti. Sonra, zamanı geldiğinde, Tanrı bu organizmaya hem fizyolojik hem de psikolojik olarak yeni bir tür benlik kazandırdı. Bu benlik "ben" ve "kendim" diyebilme yetisine sahipti. Kendisine bir nesne olarak bakabiliyor, Tanrı'yı tanıyor, doğruluğu, güzelliği, iyiliği takdir edebiliyor ve zamanın akıp geçtiğini algılayabiliyordu... Tanrı'nın bu yaratıklardan kaç tane yaptığını bilmiyoruz. Bu cennettekine benzer durumda ne kadar zaman yaşamaya devam ettiklerini de bilmiyoruz. Ancak, eninde sonunda düştüler. Birisi ya da bir şey onlara tanrı gibi olabileceklerini fısıldadı... Evrende, Tanrı'ya, "Bu bizim işimiz, seni ilgilendirmez" diyebilecekleri bir köşe istediler. Ama böyle bir köşe yok. İsim olmak istediler, ama yalnızca sıfattılar ve sonsuza kadar böyle kalmak zorundaydılar. Bu kendi kendisiyle çelişen, olanaksız isteğin hangi eylemle ya da eylemler dizisiyle gerçekleştiğini bilmiyoruz. Gördüğüm kadarıyla bir meyvenin (Havva'nın yasak meyveyi yemesi) yalın biçimde yenilmiş olmasıyla ilgili bir şey olabilir. Ama bu soruyu sormak bize hiçbir şey kazandırmaz."[6]

Tutucu Hıristiyanlar, C. S. Lewis hayranı olsalar da bu metni rahatsız edici bulabilirler. Yaratılış Kitabı'nın 1. ve 2. bölümlerinden ödün vermek inanlıyı kaygan bir zemine sokup, sonuçta Tanrı ve O'nun mucizevi eylemlerini reddetmesine yol açmaz mı? Bazı aşırı "liberal" tanrıbilim türlerinin inancın gerçeklerinin içini boşaltma tehlikesi vardır, buna karşın, olgun gözlemciler kaygan zeminlerde yürümeye alışıktırlar ve nerede durmaları gerektiğini bilirler. Kutsal Yazılar'ın çoğu tarihsel görgü tanıklığına dayandıklarını gösteren net işaretler taşırlar. Biz de inanlılar olarak bu gerçeklere sıkıca sarılmalıyız. Eyüp ve Yunus, Adem ve Havva gibi başka öykülerse, dürüstçe söylemek gerekirse aynı tarihsellik özelliklerini taşımıyorlar.

Bazı Kutsal Yazı metinlerinin yorumu konusundaki bu belirsizlikler göz önüne alınınca, samimi inanlıların evrim tartışmalarında takınacakları tutumu, bilimin güvenilirliği konusundaki görüşlerini ve kendi dini inançlarının temellerini, literal bir yorumlamaya dayandırmaları, aynı derecede samimi başka inanlıların bu yaklaşıma, Darwin ve onun *Türlerin Kökeni* kitabının çıkmasından çok önceki dönemlerden beri karşı çıkmış olmalarına rağmen, akıllıca mıdır? Tüm evreni yaratan, insanlarıyla dua ve ruhsal anlayış yoluyla paydaşlığa giren Tanrı'nın, O'na olan sevgimizi kanıtlayabilmemiz için bilim tarafından ortaya çıkarılan doğal gerçekleri reddetmemizi beklediğine inanmıyorum.

6 C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Acı Sorunu). (New York: Simon&Schuster, 1996), 68-71.

Bu bağlamda teist evrim ya da BioLogos'u açık farkla bilimsel açıdan en tutarlı ve ruhsal olarak en tatmin edici seçenek olarak görüyorum. Bu yaklaşımın modası geçmez ve gelecekteki bilimsel buluşlarla çürütülemez. Entelektüel olarak katı bir yaklaşımdır ve birçok zor soruya yanıt verebildiği gibi bilim ile inancın birbirini sarsılmaz iki direk gibi güçlendirmesini sağlar. Bu sütunlar da Gerçek adı verilen binayı ayakta tutar.

Teistik Evrim[1]

(Keith Ward)

[Keith Ward (1938-) çağdaş İngiliz din felsefecisidir. *The Big Questions in Science and Religion* başta olmak üzere çok sayıda kitabın yazarı olan Ward, ülkemizi de ziyaret etmiştir.]

Bir teolog olarak, ben doğal bilimin meseleleri hakkında herhangi bir otoriter ifadede bulunma haklarımın tamamından vazgeçiyorum. Bazılarına bu belki, benim tamamen olgu meseleleri hakkında konuşma iddiasından vazgeçtiğim anlamına gelebilir. Fakat doğal bilimin meseleleri olmayan birçok olgu meseleleri de vardır. Napolyon'un Waterloo savaşını kaybettiği bir olgudur fakat bu ve tarihin çoğu diğer özellikleri bilimsel keşifler veya hipotezler sicilinde bir yer bulamayacaktır. Benim şimdi olguların ne oldukları hakkında düşünüyor olmam bir olgudur fakat yeniden doğal bilimciler profesyonel olarak bu olgu ile ilgilenmeyecektirler. Ve bir Tanrı'nın olup olmaması da bir olgudur, şimdi teolojinin genel olarak bir bilim olmadığı iddia edilse de (ve kesin olarak bir doğal bilim değildir), bu bilimsel bir olgu değildir.

Doğal bilimi şu şekilde ele alıyorum: evrimin meydana geldiği, insan varlıklarının mutasyon süreci ve adaptasyon ile başka basit organik yaşam formlarından milyonlarca yılda türediği bilimsel olarak temellendirilmiş bir olgudur. Bunun için kanıt oldukça güçlü görünüyor. Doğal seçilimin, evrimsel değişimin ana yönlendirici gücü olduğu eşit bir derecede sıkı olarak temellendirilir görünüyor. Fakat benim evrimsel biyolojideki meslektaşlarım doğal seçilimin tek güç olduğu üzerinde anlaşılamadığını bana bilgi olarak verdiler. Evrimin mekanizmaları farklı yorumlara açık duruyor.

Doğal bilimde karar verilmemiş bir konu üzerinde karar veremem. Dolayısıyla benim düşüncelerim evrimin fiziksel mekanizmalarının ne olduğuna dair belirli bir görüş üzerine dayanmayacak ve onlar evrimin bilimsel bir açıklaması olarak doğal seçilimin yetersizliğine bağlanmayacak. Bununla birlikte onlar, bilimsel bir açıklamadan ne beklenebilir sorusuna dokunacak ve Tanrı'nın varlığının kabulü sorusuna ne cevap önerilebileceği ile ilgilenecektir.

---

1 Çev. Fatih Özgökman.

Tanrı hakkındaki entelektüel düşünce için merkez, bilincin doğasıdır. Bir Tanrı'nın var olduğuna inananlar, bilincin ontolojik olarak maddi varlıktan farklı ve önce olduğunu iddia ederler. Çünkü Tanrı, evrenden farklı, maddi olmayan bir varlıktır ve evren varlığı açısından sadece Tanrı'ya bağlıdır. Dahası Tanrı genel olarak söylendiği üzere evreni yaratmak için bazı nedenlere sahiptir. Yaratma kasıtlı bir eylemdir, bir amacı gerçekleştirmek için bir şeyi yapmaktır. Bu amacın, evrenin ulaşmaya çabaladığı bazı nihai durumlardan oluşması gerekmez. Bütün bir süreç olarak evrenin varlığında basit bir şekilde oluşabilir. Fakat bundan, şimdi bildiğimiz evrenin büyük bir özelliği olarak görülen evrimin, ister Tanrı tarafından olan isterse seçilmiş bir duruma götüren bazı amaçlar için olduğu sonucu çıkar. Diğer bir deyişle, evrim bir anlamda amaçlı olmalıdır -ya kendinde iyi ya da kendinde iyi bir duruma götüren olarak iyidir.

Bu, evrimin basitçe kör bir zorunluluğun sonucu veya rast gele olamayacağını gerektirir. Akıllı bir varlık tarafından iyi ve mümkün olan bir amaç için seçilebilir olmalı ve seçilmiş olmalıdır. Bu, evrimin doğru mekanizmaları hakkında hiçbir şey söylemeyebilir, fakat onun değeri hakkında bir şeyler söyler ve şunu önerir: evrim, gerçekleştirmeye yöneldiği ve insanların belki gerçekleştirmeye yardım edebileceği bazı hedef veya hedefleri içerir. Mekanizmalar ne olursa olsun, onlar tümden kazara veya gelişi güzel olmayacaklardır ve onların meydana getirdikleri şey, akıllı bir seçimin mümkün ve fiili bir nesnesi olmalıdır.

Evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı tezinin özel imalarını çıkarsamak zordur. Fakat bazı gözlenebilir durumlar diğerlerinden çok bu tez ile uyuşabilirdir ve bazıları onunla uyuşmaz olacaktır. Bu açıdan, en azından yaratılış hipotezinin dolaylı bir doğrulaması veya yanlışlaması mümkündür. İyi bilindiği gibi, yaratılış hipotezinin bazı özel formları evrimin kabulü ile yanlışlanır. Dünyanın yalnızca yaklaşık altı bin yıl önce yaratıldığı, Eski Ahit'in lâfzî bir okuması olarak, en açık örnektir.

Daha genel olarak, Tanrı'nın doğrudan her olayı kendi iyiliği için yarattığı teorisi, kendinde iyi olmayan olayların meydana gelmesi ile yanlışlanır ve kuşatıcı olayların karmaşıklığına da zararlı olabilir. Eğer doğal bilim, çoğu genetik mutasyonların ölümcül derecede organizmalara zararlı olduğunu gösterirse bu, her olayı iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın doğrudan amaçlamış eylemine atfeden bir yaratılış teorisinin yanlış olduğuna güçlü bir işarettir. Evrimsel süreç tüm mutasyonların organizmaların gelişmesine yönelik olduğu bir şey değildir. (Yani büyük ölçüde, bana anlatıldığı üzere, böyle mutasyonların "rast gele" diye kabul edilmesiyle kast edilen şeydir.) Dolayısıyla eğer birisi bir Yaratıcı düşünecekse tümünde ahlaki olarak iyi olmasa bile çoğu detaylarında ahlaki olarak rast gele olan bir sürecin yaratılışını göz önünde bulundurmalıdır. Bu, bir kimsenin Tanrı'nın kozmosla kurduğu iliş-

kinin tarzına dair düşüncesini etkileyecek ve İlahi inayet ve ilahi eylem fikirlerini değiştirecektir. Bir kimse, Tanrı'yı genel olarak genetik modifikasyonun olasılıksal süreçlerine zarar verici olarak düşünmemelidir. Tanrı yaratma sürecinin bir parçası olarak şansı seçen bir Tanrı olacaktır ve bu hipotezi desteklemek için bir kimse bunun niçin böyle olduğuna bir takım nedenler önerebilecek durumda olmalıdır.

En açık öneri, şansın veya belirsizliğin -yani yeter nedenin eksikliğinin- evrimsel süreç tarafından üretilen faillerin bir kısmı üzerinde özgür ve sorumlu seçimin ortaya çıkışı için, yeterli olmasa bile, zorunlu bir şart olduğudur. Bu noktada bazen "liberal özürlük" olarak anılan kanıt, genetik mutasyonun gözlenen olasılıkçı doğasından çıkan kanıtı güçlendirir. Liberal özgürlük, akıllı bir varlığın özelliğidir ki en azından bazı nedenler üzerine, sadece önsel fiziksel durum değil hatta bir dizi genel doğa yasalarının eklenmesi ile verili bir durumun özel bir sonucunu gerektirir. Gerçek alternatif mümkün gelecekler vardır ve yalnızca failin zorlanmamış kararı hangi geleceğin gerçekleşeceğini belirler.

En iyi için her özel olayı yaratan bir Tanrı sonlu faillerin nedenselliğine hiçbir şey bırakmayarak, her olayı yeterince belirleyen bir Tanrı olmalıdır. Sonlu faillere gerçek bir nedensellik vermek onların en iyiyi seçmemelerine imkân vermek demektir. Niçin onlar seçmeli? Bir ipucu bizim olağan bilinç ve yönelim tecrübemizden verilidir. Bilinçli varlıklar olarak, biz gerçeğe ve anlamaya karşı doğal bir yönelime sahibiz. Bilinç uygun biçimde iş gördüğünde gerçeğin anlaşılmasını sağlar. Biz güzelin kavrayışına ve ona karşı duyarlılığa da doğal bir eğilim sahibiyiz. Tamamen bilinçli olmak, bilincin nesnelerinin yapısını ve formu kavramaktır. Ve bizde mutluluk için de doğal bir yönelim vardır. Bilinç doğal olarak hazzı arar ve acıdan sakınır.

Bilinç üzerine düşünceden gerçek, güzel ve mutluluğa karşı bir doğal yönelimi tanımaya başlayabiliriz. Şimdiye kadar yaptığımız gibi, şimdiden bilincin varlığında teleolojinin bazı türlerini postula olarak kabul ediyoruz. Bilinçli aktivitenin içkin, kendinden bir hedefi olduğunu varsayıyoruz ki, o hedef gerçek, güzel ve duygulu varlıkların mutluluğunu sağlamakla ve yerine getirmekle kendi doğasını gerçekleştirmektir. Bilincin bu şekilde kendini gerçekleştirmesi gereken pratik bir zorunlu bir buyruk vardır.

Bu şekilde, eğer bir kimse bilincin kökten ve indirgenemez önemine vurgu yapmakla başlarsa şeylerin nasıl olduklarını anlamak için merkezi olan, amaç ve değer kavramlarını hemen kullanır. Çünkü bilincin amaçları, şimdiye kadar mümkün olabildiği üzere, değerin işlevlerini –bilgi ve anlayış, yaratıcılık ve kavrayış, mutluluk ve memnuniyetin işlevlerini- gerçekleştirmektir. Ve böyle bir gerçekleştirme, değerli işlevleri kavramakla ve onlara doğrudan aktivite ile bilinçli olarak neden olmayı araştırmakla, amaçlıdır. Dahası bu

amaç, belki seçilen veya belki seçilmeyen sırf bir tercih değildir. Bilinçli failler gerçekten değerli olan şeyle sırf öyle görüneni ayırt ettikleri sürece gerçek değerlerin takibi, yükümlülük yani gerçekleştirilmesi gereken şeyin karakterine sahip olmaya başlar, hatta bunu gerçekleştirmemeye sevk eden güçlerin zıddına bunu yapar. Değer, amaç ve failin özgürlüğüne inanç nerde bir yer bulursa yükümlülük kavramı orada doğal olarak, eğer tamamen akıllı ise failin takip etmesi gereken eylemin rotasını göstererek, doğar.

Şimdi bu, insan bilincini anlamanın çok özel bir yoludur ve çoğu insana açık olmaktan uzak olabilir. Belki bir kimsenin kendi tecrübe ettiği varlığını anlamasının ana tarzından doğan kökten bir duruş olarak tanımlanabilir. Bu tarzın "ana" olduğunu söylerken, daha basit bir dizi gözlemler veya daha başka doğrulayıcı kanıtlar üzerine kurulu olmadığını kast ediyorum. Tam olarak, düşünce üzerine, var olan kendi doğasını kavramayı isteyen bir varlığa şeylerin nasıl göründüğüdür.

Özellikle, herhangi bilimsel bulgulara veya herhangi öncelikle bilinen genel felsefi veya vahye edilmiş ilkeler üzerine kurulu değildir. "Fenomenolojik" bir iddia olarak adlandırılan şey –bilincin doğasının ne olduğuna dair düşünsel araştırmaya dair iddia, tecrübe edilmiş bir fenomen olarak, kendisini olmak üzere gösterir. Benim iddiam, uygun biçimde düşünen bir faile, bilincin kendisini gerçek, güzel ve mutluluğu ortaya çıkaran nesnelere dikkat çekme sayesinde kendini-gerçekleştirmeye içkin bir eğilimi olan varlığın farklı bir formu olmak üzere gösterdiğidir.

Bununla birlikte bir kez daha bellidir ki bu eğilim evrensel bir açık bir olgu olmaktan daha çok bir ideal veya yükümlülüktür. İnsan failleri çok sık olarak geleneksel kanaatleri veya istekleri-yerine getiren hayalleri kabul ederek yaşarlar. Onlar sık sık pasif eğlenceler ve yaratıcı anlayıştan çok oyalayıcı şeyleri ararlar. Yanlış, oyalayıcı ve zevk veren şeyler en kolay seçeneklerdir. Onlar sahte varlığın formlarıdır. Onlar bilinci genişletmekten çok daraltır fakat doğrudan ve hemen ulaşılan ödüller sunar. Tensel duyarlı sonlu faillerin niçin, iyi veya en iyiden çok, -fiilen değilse de- doğal olarak eğilimli oldukları böyle şeyleri seçtiklerini anlamak zor değildir.

Bu anlayış üzerine insanlar kendilerini öyle bir dünyada var olarak bulurlar ki iyiye eğilimlerini gerçekleştirmek için onlara emredici bir şekilde çağırır, aynı zamanda önceden bir sürü kendi-zevk eğilimlerini onlara yerleştirmiş olduğu halde. Böyle bir dünyada özgürlük fiziksel olarak emredici olan ile eğilim arasında belirlenmemiş bir seçimdir. Yalnızca karar anında gelecek belirlenir. Kişisel failler öyle noktalar olarak görülebilirler ki, evren kendi doğasını ya iyiye –yani daha büyük yaracılığa, kavrayışa ve topluluğa- ya da durağan, bilgisiz ve ben merkezliliğe doğru belirler ki, bunun sonunda kişisel varlığının ayırt edici değerini inkâr eder.

Tüm bunlar ağır bir değerlendirme olarak görünebilir ve öyledir de. Bu, düşünsel anlayışa sürekli teşebbüsten doğan kişisel varlığın değerlendirmesidir –yani sadece deneysel gözlem ve hipotez üzerine değil dahası birisinin kendi ayırt edici varlık formunu bir insan olarak, kendi kişisel tecrübesinden, anlamaya çalışması üzerine kurulu olan bir anlayış. Eğer bu bir bilgi ve anlam kaynağı olarak kabul edilirse o halde insanların dâhili bir parçası olduğu evrenin doğasını ve insan doğasının yeterli bir yorumunu meydana getirme yolu olarak doğal bilimlerin deneysel gözlemleri ile birlikte durmalıdır. Fakat bu iki anlam kaynağı –deneysel ve düşünsel– birbiriyle tutarlı olmalıdır. Birbiriyle uyuşabilir olmalı ve bundan daha çok, karşılıklı olarak destekleyici olmalıdır, eğer makul bir insan doğası görüşü başarılmalı ise.

Son iki yüz yıldan beri Batı kültürünü belirleyen, geniş ölçüde idealist bir beşeri bilimler görüşü ile pozitivist bilim görüşü arasında, büyük ölçüde bilimler ile beşeri disiplinler arasında ayırıma neden olan böyle bir tutarlılığı sağlamak zordur. 20. Yüzyılın başında Avrupa felsefesinin mantıkçı pozitivizm ve varoluşçuluk arasında bölünmesi ile postmodernizm'e doğru giderken, yarık derin bir kanyon haline dönüştü.

Evrim teorisi bu derin kanyonun en keskin şekilde ortaya çıktığı bir konum haline geldi. Fakat belki de köprü kurulabilecek bir yer vardır. Yeni-Darwinci filozoflar insan yaşamı ve bilinci hakkında her şeyin tamamen doğal seçilim ve birkaç temel fizik yasaları sınırları içinde açıklanabileceğini iddia ediyorlar şken ve Postmodernist filozoflar da bilimcilerin sadece kendi hayal güçlerinin sosyal yorumlarını ürettiklerini, hiçbir şekilde nesnel bir doğru olarak böyle şeylerin olmadığını ve evrim teorisinin insan, entelektüel –ve belki muhtemelen Batılı ve erkek- üstünlüğü şeklindeki geleneksel değerlerin ilkin destekleyici ve daha sonra altüst edici bir yolu olduğunu ileri sürüyorlar iken bu derin kanyon genişleyen bir körfeze dönüşür.

"Gerçek" açıklamaların fiziksel, herkese açık gözlenebilir (veya anlaşılır) atom parçacıkları ve onları birleştiren birkaç temel yasa sınırları içinde ileri sürülmesi gerektiği görüşü ile öznelliğin kişisel bilinçli tecrübesinin gerçekliğin göz ardı edilemeyecek ve üstesinden gelinemeyecek bir bileşeni olduğu görüşü arasındaki kanyon –belki kendi en derin doğasında- geniş görünüyor. Hâlâ evrimci teori, bilincin ortaya çıkışını basit maddi öğelerden karmaşık bütünleşmiş formlara –sinir ağlarına- doğru bilinci mümkün kılacak şekilde doğal ve sürekli bir gelişim olarak önerdiği müddetçe onunla köprü kurma imkânı söz konudur. Fiziksel açıklamalar gerçek ve hayatidir ve onlar fiziksel karmaşıklığın yaratılışının doğru açıklamasıdır. Fakat bu karmaşıklık bilinç durumlarında ortaya çıkar ki o halde farklı bir açıklama şekli, onların davranışlarını açıklamak için amaç ve gaye sınırları içinde bir şeyi gerektirir. Açıklamanın bir şekli, sürekli gelişimsel süreçler ile başka bir alanı gölgeler ki, yine de önemli

biçimde gelişim aşamalarının her bir sonucu bakımından farklıdır. Böyle bir bağlamda temel fiziksel süreçler kendileri amaçlı olarak başından bilincin, gayenin ve değerin gelişimine doğru yönelmiş olarak görülebilir.

Bu, gerçekte evrimci teorinin nasıl başladığıyla ilgilidir öyle ki, tarihi, Kozmos'un kendi yapısında içkin, bilinçli olarak tecrübe edilmiş değerlerin kendini gerçekleştirmesi olarak gören, Hegel gibi evrenle ilgili iyimser filozofların çalışmalarında doğmuştur. Fenomenolojik bakış açısından, kendimizi kozmostaki iyilik potansiyelinin çoğu formlarının gerçekleşmesi ve diğer taraftan fiziksel gerçekliğin yapısında içkin olan olumsuzlama ile çatışmanın yıkıcı imkânlarının gerçekleşmesi arasındaki özgürlükte ortaya konmuş varlıklar olarak görebiliriz. Bu, kozmosu yaratıcı ve yıkıcı güçlerin (Hegel'in terimleriyle tarihin diyalektiğinde) bir kutuplaşması sayesinde bir doğuş süreci olarak gören bir bakış açısıdır –öyle bir süreç ki iyiliğin nihai olarak gerçekleşmesine yönelmiş fakat aynı zamanda (ve özsel olarak da) engelleyen fakat dahası hızlandırırcılar olarak iş gören yıkıcı güçlerle kontrol edilmektedir. Fakat aynı zamanda küçük bile olsa bizim önemli bir rol oynayabileceğimiz bir süreçtir. Hegel için evren, insan özgürlüğünün sonlu varlıkların gerçekleştirme veya varlık potansiyellerinin kendini-gerçekleştirmelerini engelleme kararlarını yansıttıkları diyalektik bir süreçle ki bu kozmosun tarihidir, kaba bilinçsiz nesnellikten mükemmel bir kendi-bilincinde olma öznelliğine doğru evrilir.

Felsefenin sonraki tarihinin Hegel ile dostça bir ilişkisi yoktur. Onun kozmik bakış açısı kesin ölçülebilir ve test edilebilir gözleme artan talebi karşılayabilmek için çok fazla masa başı düşünce ve çok cafcaflı laflar olarak görüldü. Evrimci kozmos içinde kendini gerçekleştiren Mutlak Ruh varlığı insan özgürlüğünün imkânıyla uyuşan teizmin her şeyi belirleyici Tanrı'yı çok fazla hatırlatıcı olarak hissedildi. Dolayısıyla filozoflar –linguistik analitikler- bilimciler için alanı temiz bırakarak tamamen evren hakkından konuşmayı terk edenler ve –varoluşçular- evrenin genel görünüşünü anlamak için hiçbir nesnellik olmadığına varıncaya kadar kişisel tecrübenin öznelliğine ve mutlak özgürlüğe vurgu yapanlar olarak ikiye ayrıldı.

Filozofların yürümeye korktukları yerde bilimciler boşluğu doldurmak için koştular ve sonuç kozmosun yeni büyük metafiziğinin ki, bitmeyen bir rast gele karma işleminin ve uygun olmayanın sürekli elenmesinin birlikteliği ile karmaşıklığın doğuşunun bir metafiziği, iddialı biçimde tamamen bilimsel temeller üzerine yaratılması oldu. Fakat bu metafizikte hedefsiz veya yönlendirmesiz temel olarak kör ve otomatik süreçlerin ürünleri ile faydasız ve gizemli olmanın dışında öznellik ve bilinçliliğin yeri yoktur.

Bununla birlikte teistik bakış açısından belki Hegel için söylenebilecek hala bir şeyler vardır. Geleneksel teizmin temel bir sorunu, yaratıcının niçin en iyi mümkün dünyayı seçmekte açık bir şekilde başarısız olması gerektiği so-

rusu oldu. Yalnızca Leibniz yaratıcının böyle yapmış olduğunu önerecek kadar cesurdu ve o, kendi acıları için unutulmaz bir şekilde Voltaire tarafından alay edildi. Eğer teizm fenomenolojik bir bakış açısından yaklaşılırsa ve evrenin evrimsel bir yorumunun eklenmesi ile zenginleştirilirse sorun bu şekilde görülmeyebilir. Bir kimse özgürlüğün, iyiye yönelmenin ve kötüye eğilimli olmanın tecrübe edilen olgularından –veya zorunlu olarak postüla edilen gerçeklerden- başlayabilir. Sonra böyle bir özgürlük için zorunlu bir şart olarak kısmen belirlenemez bir evreni –öyle bir evren ki kendi diyalektiksel doğuş özelliğinin bir şartı olarak hem yaratıcı hem de yıkıcı imkânları içerir - postüla edebilir. Bir kimse kozmosu iyiliğe doğru yönelmiş olarak görebilir fakat yalnızca sonlu özgürlüklerin çabası ve çalışması ile. Kozmosun tarihi değer, gerçek, güzellik ve toplumun yeni durumlarının gerçekleştirilmesine -Jesuit görüşlü Teilhard de Chardin'in "Omega Noktası" olarak adlandırdığı, kozmik tarihin doğal bir zirvesi olarak iyiliğin kendisini mükemmel biçimde gerçekleştirdiği yere- doğru yönelmiş artan şekilde kendini biçimlendiren doğuş süreçleri olarak görülebilir. Tüm süreçler amaçlı, en üstün değerli bir hedefe doğru yönelmiş olabilir ve bu hedefin doğası, süreçlerin kendi doğası tarafından kısmen tanımlanabilir, öyle ki hedef, meydana gelmiş olanlar ile süreçler olmadan var olamayabilir.

Herkesin kabul edeceği gibi, bu görüş çok cafcaflı ve tartışmalıdır. Cesur bir hipotezdir. Fakat eğer bir ihtimal olarak değerlendirilirse bir kimseye evreni değerin eşsiz ve farklı bir durumunun gerçekleşmesine doğru amaçlı olarak şekillendirilmiş olarak anlamlandırmaya izin verebilir. Bu, özgür olarak seçebileceği sonsuz mümkün dünyalar dizisi içinde her şeyi en iyisi için planlayıcı olan bir Tanrı resmi sunmaz. Fakat örneğin evrenin kendi başına gerçekleştirebileceği büyük bir değerli hedef uğruna göreli olarak otonom, amaçlı bir evren yaratan bir Tanrı tasavvurunu ifade eder. Bu tasavvur, yaratılmış evrenin çoğu özelliklerinin mümkün hatta gelişi güzel olabilirliğine rağmen, böyle bir evrenin yaratılışının Tanrı tarafından kendini-gerçekleştirmenin zorunlu bir süreci olduğunun var sayılmasıyla desteklenebilir. Eğer bir kimse böyle bir Tanrı'nın evrenin gerçekleştirebileceği tüm değerleri bildiğini ve uygun bir dereceye kadar bu bilgiyi paylaşma imkânını sonlu yaratıklara verdiğini eklerse bir başka biri böyle bir Tanrı'nın saygı ve sevginin değerli bir nesnesi olduğunu ve böyle bir evrenin şans veya kör bir zorunluluktan daha çok kasıtlı ve amaçlı zihinsel bir gerçeklikte biçimlendirildiğini söylemekte tereddüt etmeyebilir.

Teistik imanın böyle cesur bir hipotez üzerine basit bir şekilde kurulu olmadığını hemen söylemek gerekir. Onun ana temeli şüphesiz olarak aşkın gerçeklikle tecrübesel karşılaşma duyusudur. Bu duyu çok çeşitli şekillerde –doğanın güzelliği ve sanatta, fedakar insan varlıklarının cesaret ve merha-

metlerinde, fizik yasalarının zarafetinde ve düzeninde, sevginin vecdinde, yenilginin kederinde ve depremler ile fırtınaların tedhişinde görülebilir. Tüm bu tecrübelerde çoğu insan, kendini onlarda ve onlar vasıtasıyla bilinir kılan –güçlü, gizemli, güzel fakat tehlikeli, çekici fakat sert, her zaman hazır nazır fakat sonsuz olarak bizim kavrayışımızın ötesinde ve uzak bir gerçekliği duyumsadıklarına inanırlar.

Aşkının böyle tecrübeleri sık sık en üstün iyiliğe katılma ve yaklaşma disiplinleri ile arındırılır. Daha sonra onlar, Aşkının kendisinin inisiyatifleri olarak hissedilen, kendi doğasını daha tam olarak paradigmatik kişisel tecrübelerde, ilham edilmiş yorumlarda ve tarihsel olaylarda açık vuran, vahiy kültürleri ile biçimlendirilir. Hıristiyanlar için Mesih'in hayatı, çarmıha gerilmesinden sonra dirilişinin tecrübesi ve bu tecrübeden doğan Ruh'un gücü Aşkın'ın doğasının bir açığa vuruşu ve kendini feda etmenin, acı çekmenin tecrübesiyle orta çıkan Tanrı'ya doğru sonlu olanın nihai dönüşümü anlamına gelir.

Tüm bu aşamalar –ilahi olanın kişisel tecrübesi, vahiy, sorumlu özgürlük ve ahlaki yükümlülüğün duygusu ve bilincin merkezi bir rol sahibi olduğu kozmosun kaderi ve doğası hakkındaki teorik kestirim- teizm için birikmiş bir durumu şekillendirmek için bir araya gelir. Onların kaynağı fiziksel ve ölçülebilir süreçlerin deneysel bir gözlemi değildir. Teizm birincil olarak evrenin niçin bu şekilde olduğunu açıklamaya çalışan bir teori değildir. O birincil bakımdan ahlaki olarak talepte bulunucu ve dahası bağışlayıcı ve koruyucu olarak, tecrübe edilen fiziksel gerçeklikten daha çok olan bir şeye bağlılıktır. Bununla birlikte teist üzerine düşen yükümlülük böyle bir geçekliğin evrenin gözlenen doğası ile nasıl ilişkili olduğunun bir yorumunu yapmaktır.

Teistik potüla açık biçimde iyi kurulmuş gözlemlerle ve hipotezlerle çelişmemelidir ve böyle gözlemler teizmin bazı formlarının diğerlerinden daha çok makul olduğunu önerebilir. Dolayısıyla kısmen belirlenemezci dahası amaçlı olarak yönlendirilmiş gelişen evrene izin veren bir teizm formu, açıklanan nedenlerden dolayı, mükemmel olarak iyi bir Tanrı'nın her belirli olayı iyi bir neden için doğrudan seçmiş olduğunu var sayan bir teizmden daha çok makuldür.

Evrim teorisi, çağdaş bilimcilerin uzlaşısı ile kabul edildiği gibi, -bununla birlikte bu uzlaşı şartlı olabilir- evrimin teistik bir yorumu ile uyumlu mudur? Ateistler niçin uyumlu olmadığına dair bir çok neden önerirler. Bunlardan biri evrim sürecinin çok rast gele olması, hiçbir düzeltme göstermemesi ve hiçbir fark edilebilir yönlendirmeye sahip olmamasıdır. Bir diğeri ise Tanrı'nın inayetiyle yaratılmış veya yönlendirilmiş görülemeyecek kadar, sürecin çok acımasız, ürettiği yaşam formlarının iyiliğine karşı çok kayıtsız olmasıdır. Bir üçüncüsü, Termodinamiğin ikinci yasasının acımasızca gerçekleştireceği gibi, tüm yaşamın uzun bir zaman sonra yok olacağının fiilen kesin olmasıdır.

Dolayısıyla her şey boşu boşuna sonlanacaktır. Omega Noktası, evrenin başladığı noktadaki –bazı rast gele kuantum salınışları ile- aynı hiçliktir olacaktır ve nihai bir hedef sözünün dilenen bir fanteziden başka bir şey olmadığı görülecektir. Dördüncü bir neden Tanrı'nın basit bir şekilde bir hipotez olarak fazlalık olmasıdır. Bir kimse evrende olan şeyleri, en basit ve zarif şekilde Tanrı'ya başvurmadan açıklayabilir. Bu hipoteze ihtiyacımız yoktur.

Bu nedenler bana çok güçlü görünmüyor. Mutasyon rast gele göründüğünde önemli nokta, çoğu mutasyonların ya bireye ya da türe faydalı görünmediğindedir. Bu, mutasyonların herhangi bir belirli yönde ilerlemeye doğru kalıtımsal eğilimi olmadığını söyleyebilir. Bununla birlikte mutasyonlar, fizik yasalarından özgür olmak anlamında rast gele değildir. Çünkü Tanrı hem fizik yasalarını hem de bazı mutasyonları diğerlerine karşı seçen çevreyi tasarımlayabilir. Dolayısıyla mutasyonlara ait süreçleri, biriktirilmiş olarak karmaşık sistemlerin seçimine ve sonuçta bilinçli faillerin varlığına yol açmak üzere, bir bütün olarak yönlendirilmiş olarak görmek kolaydır. İçindeki bireysel olaylar büyük bir derecede değişebilirlik içerirken bir bütün olarak sistem bir hedefe doğru yönelim taşıyabilir. Bir kimse evrimi bir paket kartın karılmasına benzer olarak görebilir ki, bir dizi çevresel uygun şartlarda, sonlu bir zamanda iyi-sıralanmış bir paket oluşturabilir.

Organizmaların tek hücreli formlardan merkezi sinir sitemleri ve beyinleri olan varlıklar doğru gelişmeleri inkâr edilemez. Eğer değerlerin fiili varlığının zorunlu bir şartı bilincin, anlayışın ve hissiyatın varlığı ise o halde burada içinde fiili hiç değer olmayan bir kozmostan değerlerin gelişmesi vardır (belki doğanın güzelliğinin tasarlanmasında Tanrı tarafından tecrübe edilenler hariç). Bu, bir teist için yeterince güçlü yönelim, gelişme ve ilerleme duygusudur.

İyi bir Tanrı tarafından tasarlanmış iken evrimsel kozmosta çok fazla acı çekmenin bulunması itirazına üç ana cevap verilebilir. Birincisi Tanrı'nın iyiliği birincil olarak ilahi doğanın kendisinin mükemmel veya en üstün iyi değerinde yatar ve yaratmada olan şeyler tarafından etkilenmez. İkincisi evrimde içerilen acı çekme kozmosun yapısının, örneğin, kendilerini bazı formlarda kaçınılmaz olarak ifade eden ilahi doğanın potansiyelliklerinin bir aktüelleşmesi olarak, ilahi doğadan zorunlulukla doğan, elenemez veya zorunlu bir parçası olabilir. Ve üçüncüsü yaratılmış olarak acı çekme büyük ölçüde kozmostan sonraki bir tecrübeye aktarılmakla telafi edilebilir ki ona gücü yeten tüm yaratıklar sonlu acı çekmeden kıyaslanamaz şekilde daha büyük ilahi bir tecrübe ve mutluluğu paylaşacaklardır.

Elbette bu öneriler teistler arasında bile tartışılabilir. Fakat onlar en dindar gelenekler içinde bazı formlarda bütün olarak bulunur ve benim görüşüme göre onlar iyi bir Tanrı ile acı çekmenin varlığının uzlaşabilirliğini kanıtlamak için yeterlidir. Burada gösterilmesi gereken her şey, ilahi iyiliğin yaratmadaki

acı çekme ile uyuşmasını gösterebilecek bazı şartların varlığıdır. Onların neler olduğunu bilmemiz gerekmez. Fakat bu noktalar, bence, bazılarının olabileceğini gösterir.

Evrenin bir sona geleceği itirazına cevap olarak isen azından büyük zaman dilimleri açısından onun varlığının büyük bir değer taşıyıp taşımayacağı sorusuyla tamamen ilgisizdir. Ek olarak, çoğu teist başlangıç hipotezlerinin parçası olarak, Tanrı'nın yaratıklarına kozmos sonrası (cennette veya Tanrı'nın huzurunda) sona ermeyecek bir varlık verebileceğini ve muhtemelen vermeyi isteyeceğini varsayacaktır. Hepsinden sonra Tanrı evrenin ölümü ile sona ermeyecektir ve dolayısıyla Tanrı'nın yaratıklarına başka bir formda sürecek bir varlık verebileceğini düşünmek için neden vardır. Dolayısıyla fiziksel evrenin nasıl başladığı, ne kadar süreceği ve nasıl sonlanacağı gibi sorular, Tanrı'nın büyük ve ebedi ki, doğan ve önemli ölçüde şekillenen fakat gelişen evrimsel bir kozmosa doğru zorunlu olarak hapsedilmeyen değerler yaratmayı seçip seçmeyeceği konusu ile doğrudan ilgili değildir.

Teistik evrime en çok meydan okuyan itiraz muhtemelen Tanrı postülasının bilimsel bir açıklama için fazlalık olduğudur. Bilimsel açıklamanın paradigması, gözlenebilir bir başlangıç durumunun ortaya çıkışı için olanın, yalnızca genel ölçülebilir yasalarla, sonraki gözlenebilir bir durum için geçerli olmasıdır. Fakat bir başka açıklama şekli daha vardır ki, modern bilimin parçası olmasa da, Aristo'nun nedenselliğin dört formundan biridir. Bu, bazı oluşların meydana geldiği gayenin değeri sınırları içinde bir açıklamadır. Bu, Richard Swinburne tarafından "kişisel açıklama" olarak adlandırılır ve olağan kullanımında temellendirilir.

Bu kelimeleri yazmamı, -bir bölümün üretilmesi, üretmek istediğim bir şey, en azından benim için değerli olan bir şey- yapıyor olduğum şeyin amacını ifade etmekle açıklarım. Bu bir değerdir gerçekleştirmeye çalıştığım zihnimde tasarladığım işlerin bir ifadesidir. Dolayısıyla kişisel açıklamanın açık bir ifadesi, insan zihinlerindeki niyetlerin şekillendirilmesi ve bu niyetlerin gerçekleştirilmesi için eylemlerin üstlenilmesidir.

Hâlbuki bilimsel, nedensel açıklamanın temel öğeleri "başlangıç şartları" ve "yasa" olsa da kişisel açıklamanın temel öğeleri "niyet" ve "eylem"dir. Başlangıç fiziksel durumlar ve yasaların hiçbir yorumu bir niyet veya amaçlı eylemi bildirmez. Bunlar farklı temel terimleri kullanan farklı açıklama kategorileridir. Normal olarak onların çatışmaz olduklarını ve birbirlerine indirgenemeyeceklerini varsayarız. Onlar arasındaki ilişki, fiziksel beyin durumları ile zihinsel oluşlar arasındaki ilişki gibi, bilginin şimdiki düzeyinde derin biçimde gizemli kalır.

Bazı bilimsel zihinli filozoflar, bununla birlikte, zihin ve kişisel açıklama postülasının, şeylerin nasıl meydana geldiğinin uygun bir açıklamasına ki,

bilimsel bir açıklama olmalıdır, fazlalık teşkil ettiğini söyleyebilirler. Yani biz prensipte doğanın tüm süreçlerinin sadece beyin durumları ve fiziksel yasaların sınırları içinde tam bir yorumunu verebiliriz. Elbette, hiç kimse böyle bir şeyi yapmaya kalkışmadı. Böyle bir durumda pratik bir kullanım için çok külfetli ve karmaşık olurdu. Dolayısıyla kişisel açıklamalar, niyet ve eylemlerin sınırları içinde, milyonlarca temel parçacığın karşılıklı ilişkileri ile üretilen toplam durumu göstermek için bir tür yazı makinesi gibi kullanışlıdır. Kişisel açıklamalar kısaca insan varlıkları için halen geçerli bir kullanımdır, fakat onlar sıkı biçimde elenebilirdir ve fazlalıktır ve fiziksel durumlara ek olarak maddi olmayan veya zihinsel varlıklar veya durumların postülasını gerektirmez.

Eğer bir kimse tüm oluşları temel parçacıkların karşılıklı ilişkilerini yöneten yasaların sınırları içinde başarılı olarak tahmin edebilirse, böyle bir hipotez prensipte doğrulanabilir. Fakat böyle bir doğrulama, ancak güvenilir tahmin için gerekli hesaplamalar neredeyse sonsuz bir bilgi miktarını gerektirirse, büyük ölçüde ihtimal dışıdır. Bir kimsenin tüm evrenin toplam durumunu ve ona uygulanacak tüm yasaları bilmesi gereklidir. Dahası kuantum teorisinin şimdiki durumu, kendilerinde oldukları gibi bir dizi kesin olarak özelleşmiş başlangıç şartlarını bilmenin yapabildiğimiz gözlemin araçları tarafından sınırlandırıldığını söyler.

Tüm bunların fiili olarak doğal bilimler için mevcut olması, genel yasaların eşit olan başka şeylere uygulanır olduğunu ve ince detayda değilse de genelde karmaşık varlıkların davranışları için açıklama olarak, karmaşık varlıkların daha küçük bileşen parçalardan meydana geldiğini iyi temellendirir. (Sonlu gözlemciler tarafından detayda tahmin edilemeyen makro-kozmik değişimlere neden olan fiziksel sistemlerdeki belirsizlikler olduğu görünmektedir.) Bu durumda kişisel açıklamalar gerçekte hiç de fazlalık veya elenebilir değildir. Onların nihai statüleri ne olursa olsun insan yaşamını anlama ve yönlendirme için değersiz olan bilimsel olmayan açıklama formlarıdır.

Temel teistik hipotez tüm evren için kişisel bir açıklama bulunduğudur. Evren kozmik bir zihne benzeyen bir şey tarafından tasarlanan değerleri gerçekleştirmek için vardır. Eğer birisi zihin niçin var diye sorarsa cevap eşsiz olarak üstün bir yolda değerleri gerçekleştirmek içindir. Tanrı vardır çünkü Tanrı en yüksek kavranabilen değeri gerçekleştirir. Evren vardır, çünkü yalnızca böyle bir evrende var olabilen ve belki de kendi genel doğasında Tanrı'nın kendisinin gerçekliğinden zorunlu olarak doğan, Tanrı tarafından kavranan değeri gerçekleştirir.

Eğer teistik hipotez doğru ise kişisel açıklama bilimsel açıklamaya sadece indirgenemez değil açıklamanın daha temel bir formu olacaktır. Doğal bilimlerin onu dile getirmemesi veya ona başvuramaması olgusu onun olmadığına veya olamayacağına işaret etmez. Çünkü Tanrı'da hiçbir gözlenebilir başlan-

gıç durumları yoktur ve çünkü Tanrı genel nedensel yasalarla uyumlu olarak eylemde bulunmaz. Dolayısıyla evrenin yaratılışının hiçbir bilimsel açıklamasının olmayabileceği şaşırtıcı değildir. Yine de teistik açıklama fazlalık değildir, çünkü evrenin niçin var olduğunu ilahi bir zihnin doğasına başvurmakla açıklar. Eğer evren için amaçları olan bir Tanrı varsa ve rollerimizden biri bu amaçları uygulamak ise teistik açıklama, doğal bilimin evrenin doğası hakkında bize anlattığı şeylere temel bir bilgi ekleyecektir. Eğer bu amaçların birisi sonlu varlıkların uygun bir şekilde Tanrı'yı bilmeleri ve sevmeleri ise bu, doğal bilimlerin prensipte veremeyeceği bilgi olacaktır.

Evrimsel biyoloji çok büyük tartışmalarla fakat iyi olgusal kanıtlarla da bize organik yaşam formlarının Dünya üzerinde geliştiği mekanizmaları anlatır. Doğal bir bilim olarak o, evrimin bir amaca veya değere sahip olup olmadığı sorusu ile hiçbir şekilde ilgilenmez. Eğer varsa, o halde teistik hipotez fazlalık olmaktan uzak olarak, insan varlığı hakkında bilebileceğimiz en önemli şeylerden biri olacaktır.

Tanrı'nın burada tasarımın en basit açıklaması olarak postüla edilmediğini vurgulamak hayatidir. James Frazer ve Edward Tylor gibi ilk antropologların dediklerine rağmen, bir dinin olayların niçin böyle meydana geldiğini açıklama teşebbüsleri ile başladığının kanıtı yoktur. Tam tersine net biçimde açıktır ki, dini inançlar özel olayların tatmin edici açıklamalarını sunarlar. Onlar, dinlerin sık sık gizeme müracaat ettikleri noktalarda niçin Tanrı'nın böyle eylemde bulunması gerektiği hakkında sorular ortaya koyarlar. Dini inançların kaynakları başka bir yerde aşkın gerçekliğin, baskın ahlaki talebin tecrübesinde ve kişisel bir tecrübenin farkındalığında bulunur. Bir kimse tüm belirsizliği ve karmaşıklığı içinde böyle tecrübeleri doğal çevrenin bilgisi ile birleştirmeyi aradığında ancak açıklama gelir.

Doğal dünyada ve onun vasıtasıyla bilinebilir olan yüce bir değerin gerçekliği olduğuna inanılırsa ancak bir kimse akıllı tasarım veya yaratmadan bahsetmeye eğilimli olacaktır. Bunun bir benzeri durum bizim diğer insanları, bilinç tecrübesinin diğer merkezlerini ve faillerini bilmemizdir. Diğer insanları postüla etmeyiz çünkü bedenlerin oldukları gibi niçin hareket ettikleri için en basit açıklamadır. Diğer insanların var olduklarına inanırız çünkü iletişim kuran kişilik olarak dünyanın parçalarını görür ve onlara tepki veririz. Bu bir çıkarım meselesi değildir varlığın kişisel formlarının aracıları olarak nesnelerle karşılaşmadır. Temel, çıkarılmanmış olmaya epistemik bir tutumdur. Bir kez kişiler kavramına sahip olunca bedenlerin hareketlerini doğal olarak bilinç durumlarının sonucu en azından kısmen varlık olarak açıklarız. Fakat bu durumlar büyük ölçüde gizemli olarak kalabilir ve biz onlar için detaylı açıklamanın ne olabileceği hakkında yalnızca sık sık tahminde bulunabiliriz.

Nesnel olarak var olan ey yüce değer olarak Tanrı fikri de böyledir. Büyük olasılıkla Tanrı ile fiziksel evren arasında bir ilişki vardır ve dinler bu ilişkinin tam da ne olduğunun çeşitli yorumlarını sunarlar. Teistik yorumlar genel olarak Tanrı'nın en azından tasarımcı bir akıl ve belki bazı iyi amaçlar fiziksel gerçekliğin meydana getiricisi olduğunu var sayarlar. Çünkü böyle bir yorum makuldür fiziksel gerçekliğin gözlenen süreçleri iyi bir amaca yönelmiş olmalıdır. Diğer bir deyişle eğer teizm Tanrı'nın güvenilir tecrübesinin fiziksel evrenin gözlemleri ile birleştirmenin makul bir yolu ise ve eğer Darwinci açıklamalar bu evrenin iyi bir yorumunu verirse o halde Darwinci açıklamalar teistik açıklama ile uyuşur olmalıdır.

Darvinci görünen tasarımın daha basit, bilinçsiz ve akıldan yoksun öğelerin biriktirici tekrarı ile meydana geldiğini söyler. Dolayısıyla başka bir nedensel etkiyi postüla etmeye ihtiyacımız yoktur. Teistler ise evrenin Tanrı tarafından büyük içkin değerin başka türlü elde edilemez olan durumlarını gerçekleştirmek için yaratıldığını söylerler. Evrenin kendisi için yaratıldığı bir hedef vardır ve kozmik bir akıl tarafından tasarlanmıştır. Bu görüşler arasında hiç bir uyuşmazlık yoktur. Bir kimse olguları varlığa getiren nedensel süreçler hakkında sorabilir. Diğer bir kimse ise onların varlığa geldikleri amaç hakkında sorabilir. Michael Ruse'un tartıştığı gibi, onlar birbirini tamamlayıcı açıklama formlarıdır.

Çünkü bir teist Tanrı ve yaratılışın bazı daha olumlu ve belirli bir ilişkisi için talepte bulunamaz mı? Zaten, Tanrı'nın farkındalığını konuşurken, Tanrı ve evren arasındaki bazı nedensel ilişkiler ortaya konmuştu. Çünkü çoğu bilgi yorumları açısından bilginin nesneleri, onların algısında nedensel bir rol oynarlar. Bir sandalyeye dair bilgimizin nedeni kısmen sandalyenin varlığıdır. Aynı şekilde eğer Tanrı'yı biliyorsak o halde Tanrı bu bilgimizde ve dolayısıyla bilginin içinde bulunduğu beynin fiziksel durumlarının yaratılışında nedensel bir rol oynar. Tanrı'nın bilgisi hakkında gerçekçi olarak konuşan birisi Tanrı'nın nedensel olarak en azından fiziksel durumlarla ilişki içerisinde olduğunu söylemeye yatkın görünür.

Burada durum genel olarak zihin-beden ilişkisi durumundan farklı görünüyor. İnsanın durumunda, eylemlere neden olan niyetleri konuşmak bir anlam ifade ederse o halde fiziksel durumlara neden olan ilahi niyetleri konuşmak muhtemelen çok daha fazla anlam ifade eder. Bir durumda ihlal edilen doğa yasalarını söylemiyoruz, dolayısıyla niçin diğerlerinde öyle yapalım? Öyle yerler var ki insan bilgisi henüz çok azdır. Fakat benim kendi tercihim doğa yasalarının bir yorumu için Rom Harre tarafından önerilen çizgi boyunca tüm olayların boyun eğmesi gereken ihlal edilemez ve değişmez kurallar olarak değil aksine nesnelerin özelliklerine dikkat çeken, bu nesnelerin sergiledikleri karmaşık yapıları birleştirme biçimleri ve ilişki türleri ile farklı olarak

gerçekleştirilen şeyler oldukları yönündendir. Yasalar nesnelerin ilişkisinin genel ilkeleridir, fakat bu yasalar daha karmaşık ve sağlam şekillerde birbirine bağladığı nesneler kadar çok karmaşık olabilir.

Eğer tüm fiziksel evren ruhsal bir akıl tarafından meydana getirilmiş ve sürekli olarak da destekleniyorsa bu aklın varlığının evren üzerindeki belirli nedensel etkilere sahip olacağı beklenmelidir. İnsanların niyetlerinin tarihte nedensel etkiler gösterdiğini düşündüğümüz gibi, Tanrı'nın niyetlerinin de kozmosta nedensel etkiler göstereceğini varsayabiliriz hatta böyle nedensel bağlantıların nasıl "çalıştığının" doyurucu bir yorumuna sahip olmasak bile. Tanrı'ya inananlar genel doğa yasalarının istisnalara bazen izin vereceğini düşünmekte zorluk görmezler. Çünkü doğanın genel tek biçimliliği güvenilir bilim için bir şart olsa da (ve bu böyle bir tek biçimlilik için iyi bir neden olabilir) böyle bir tek biçimlilik için hiç olmayabileceği şöyle dursun asla istisnalar olmayacağı hiç bir şekilde bilimde zorunlu değildir.

Çoğu durumlarda, bununla birlikte teist doğa yasalarının istisnaları üzerine dayanmayı dilemeyecektir. Dahası, teist doğal nedensel süreçlerin özel ilahi niyetler tarafından (ihlal veya iptal edilmeden) etkilendiğini veya değiştirildiğini kabul etmeyi dileyebilir, her ne kadar biz böyle bir etkinin meydana geldiği yeri nokta atışı tespit edemezsek de. Meydana gelen her şeyin, fiziksel düzeyde bile, istisnasız doğa yasaları ile uyum içinde davranması gerektiği bilim değil bir iman önermesidir. Evrimsel süreci belirlemek için çalışan nedensel faktörlerin tümünü detaylı bir şekilde izlemek muhtemelen asla mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla eğer teistik evrim Tanrı'nın örneğin özgür ahlaki faillerin varlığıyla sonuçlanmasını sağlamak için nedensel olarak evrimi etkilediğini iddia ederse doğal bilimlerin bu iddiayı yanlışlayamayacağı hemen hemen kesindir. Eğer bu katı biçimde bilimsel bir tartışmaysa kazanan en ekonomik hipotez, Tanrı'sız bir şey olmalıdır. Fakat böyle değildir. Gerçekliğin nihai doğası hakkında ve doğal bilimlerin tek başına bu doğanın yeterli bir yorumunu verip veremeyeceği hakkında bir tartışmadır.

Evrimin sırf natüralist yorumları, temel güçleri olarak, kendilerinin doğal-olmayan varlıklara veya güçlere başvurmaya ihtiyaç duymayacak şekilde evrimin açık biçimde basit ve zarif yorumunu verdikleri ilkesine sahiptir. Onlar güçlü biçimde araştırma programlarını yönlendirir ve bulgusal olarak verimlidir. Evrimin teistik yorumları ise ana güçleri olarak birleşik bir amaçlı açıklamada bilincin ve tecrübenin olgularını araştırdıkları ilkesine sahiptir. Onlar doğal bilimler tarafından araştırılan nesnel dünya ile öznelliği birleştirmenin yollarını araştırırlar. Nihai olarak evrenin niçin böyle olması gerektiğine iyi nedenler vermeyi isterler.

Böyle ndenler olmayabilir fakat bilimin kendisinin doğası ki mümkün olan çoğu şeyler için nedenler ararştırır, zihnin bir şeyi araştırmasını teşvik eder.

Bu anlamda Tanrı postülası bilimsel olmayan bir hipotezdir ki yine de doğal bilimlerle entelektüel bir yakınlığa sahiptir. Her ikisi de evrenin neye benzediğinin yeterli bir açıklamasını araştırılar. Birisi nesnel, hissiz, ölçülebilir ve herkesçe ulaşılabilir kanıtlara bakar. Diğeri ise öznel tecrübe, hissetme, değerlendirme, niyet ve yükümlülük verisine bakar ki, daha çok yönelmiş sezgisel bir yaklaşımı gerektirir. Beşeri ve deneysel anlayışın doğru birlikteliği ki, entelektüel çabanın uygun bir hedefidir, anlayışın bir formunu diğerine indirgemeksizin, fakat birbiriyle tutarlı bir şekilde bağlantı kurabilecek birleşik bir dünya görüşü içinde belki bulunması en muhtemel olandır. Teistik evrime inanmanın ana argümanı, en azından, dünyanın kadim dinleri ve felsefi geleneklerinin şahitliği ve modern bilimin bulgularını eşit ciddiyetle ele alan, böyle bir bakış açısını şekillendirme umudunu önermesidir.

Darwin'in Tanrısını Bulmak: Bir Bilim Adamının Tanrı ve Evrim Arasında Ortak Zemin Arayışı[1]

(Kenneth R. Miller)

[Kenneth R. Miller (1948-), temel araştırma alanı hücre zarları olan Amerikalı Biyoloji Profesörü'dür. Miller, halen Brown Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Katolik olan Miller, din felsefesinde "akıllı tasarım" olarak bilinen kanıta ve yaratılışçılık görüşüne karşı çıkmakla birlikte genellikle çalışmalarında evrim teorisiyle Tanrı inancının çelişmediğini savunmaktadır. Miller'ın en önemli eseri ise *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution* adlı çalışmasıdır. Aşağıdaki metinde Miller, yaptığı sorgulama ve araştırmalar sonucunda evrim teorisiyle Tanrı inancının çelişmediği sonucuna ulaştığını göstermekte ve inandığı Tanrı'nın da Darwin'in Tanrı'sı olduğunu vurgulamaktadır.

Çevirmen, Dr. Kevser Çelik, son dönem din felsefecileri arasındadır. Çelik, süreç felsefesi ve süreç teolojisi, özellikle de A. N. Whitehead üzerine çalışmalar yapmaktadır. *Alfred North Whitehead'in Medeniyet Teorisi* adlı doktora tezi olan Çelik, halen Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda görev yapmaktadır.]

Vestiges (İzler)

1844'de olağanüstü bir kitap yayımlandı; *Vestiges of the Natural History of Creation* (*Yaratılışın Doğal Tarihinin İzleri*). Kitabın teması, şuydu: doğal dünyayla ilgili son dönemde yapılan araştırmayla Tanrı'nın yaratma sürecinin doğal tarihini, muhtemelen bizzat Yaratıcı'nın kişiliğinin örtük olmayan bir şey olduğunu anlayabileceğiz. O dönemlerde doğanın eserlerini derinlemesine

1 Çev. Dr. Kevser Çelik. Metnin alındığı yer: Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*, (New York: HarperCollins Publishers), s. 281-292.

araştırmak için teolojik bir dürtüye başvurma, sıradan bir şeydi, fakat bu kitabın söylemeye çalıştığı şey, rutinin dışında bir şeydir.

Edinburgh'lu gazeteci ve amatör doğacı yazar Robert Chambers, çalışması boyunca doğal dünyanın harikalarını onun Yaratıcı'sının ihtişamına tutarlı bir şekilde atfederek kendi teolojik örgüsünü ortaya koyar:

> Burada bilim, bize sadece diğer temellerden İlk Sebep'in varolduğu sonucunu çıkarmayı bırakır. Söz konusu diğer temellerle kastedilen ise ikincil ve hizmetle ilgili, ilkel bir kadir-i mutlak (almighty) istencidir, yani bu yasalar, sadece buyruklardır. Meskeninin neresi olduğunu ve tarihinin ne olduğunu söyleyecek olan büyük Varlık! İnsan, bu kadar sınırlı yetkileri üzerinde bir süjeyi tefekkürde sessiz durur, sadece hayret edebilir ve tapabilir![2]

Doğa olarak-övülen-Tanrı görüşünün hâkim olduğu, oldukça geleneksel 19. yüzyıl, bir tıkanma yaşadı. Ancak Chambers, jeolojinin biyolojiye çok tehlikeli mesajlar gönderdiğini anlama noktasında yeterince natüralist kaldı ve okurlarının bu mesajların ne olduğunu anladıklarından emindi. Onun belirttiği bu mesajlardan biri, jeolojinin "Musa ile ilgili kayıtla tutarsız" görünmesiydi. Fakat buna, şaşıranlar fazla olmadı. Chambers, fosil kayıtlarıyla ilgili büyük gerçeği halka doğrudan söyledi. Buna göre türler aynı anda ortaya çıkmadı ve yeryüzünde türlerin ortaya çıkışı zamanla "bazı türlerin bir ilerlemesiyle oldu."[3]

Chambers bu gözlemin "akıl almaz bir öfke fırtınası"[4] ile sonuçlanma ihtimalinden endişe etti ve bu yüzden sadece okurlarının dinî ilgilerini köreltmeye yönelik olarak onun Kadir-i Mutlak'a (Almighty) sık sık yaptığı yakarışları kolaylıkla görebiliriz. Yine de Chambers, türlerin ilerleyici görünüşünün kutsalın eserine dair ima ettiği şey hakkında son derece açık sözlüydü:

> Canlı varlıkların yaratılışı ne şekilde etkilenmiştir? Olağan kavramı ... Kadir-i Mutlak (Almighty) yaratıcının bir tür kişisel ve aracısız çabayla varolan bütün türlerin atalarını meydana getirmesi [dir]. Fakat bu kavram, bizim en düşükten en yükseğe kadar türlerin aşamalı ilerlemesini gördüğümüz şeye nasıl uygun olur?...
>
> Biz, kendi zihninden taşıp gelen doğal ilkenin temel kuruluşuyla form içerisinde tüm bu sayısız dünyaları bir araya getiren yüce varlığın, kişisel ve özel olarak yeni bir yumuşakça ya da sürüngenin bu dünyaların birinde varlığı başlatmasına her fırsatta müdahale etmiş olmasını varsayabilir miyiz? Kesinlinle, bu düşünceyi bir an akla getiriyor olmak bile çok saçmadır, çok gülünçtür.[5]

2 Robert Chambers, *Vestiges of the Natural History of Creation* (New York: Humanities Press, republished in 1969), s. 26.
3 A.g.e., s. 148.
4 A.g.e., s. 389.
5 A.g.e., s. 153-154.

Öyleyse, ilahi buyruk tarafından değilse, tüm bu formlar nasıl ortaya çıktı? Chambers, dünya tarihi boyunca "yasayla yaratılış" sürecinin, Kadir-i Mutlak (Almighty) tarafından belirlenmiş yasa ve ilkeleri izleyen canlı formların tedrici bir şekilde görünüşlerinin açıklamasını yaparak gerçekleştiğini ileri sürdü: Chambers'ın belirttiği gibi,

> Makul bir zihin için İlahi sıfatlar, herhangi bir şekilde eksiltilmemiş ya da azaltılmamış, ancak sonsuzca yüceltilmiş yasayla bir yaratılışı varsayarak ortaya çıkmalıdır.[6]

Chambers'ın görüşüne göre milyonlarca yıl yaratılışın sürekliliğini yürüten doğa yasası tarafından yönlendirilen bir süreci inşa edebilen bir Yaratıcı, bu süreci yani bir anda bir türü tamamen "kişisel ve özel olarak" yapmak zorunda kalmış olan bir tasarımcıdan açıkça görülüyor ki daha akıllıydı.

Chambers, Darwin'den on yıldan daha fazla önce evrimi öngördü. Chambers, bu konuda ilk değildi; o, Erasmus Darwin (Charles'in büyükbabası), Jean Baptiste Lamarck ve başka birkaç kişiden daha önce gelmekteydi. Bununla birlikte Champers evrimi en dolaysız ve en açık şekilde ifade etti. *Vestiges [of the Natural History of Creation]*, çok iyi sattı ve geniş kitleler tarafından okundu. Biz bugün Champers hakkında az şey duyuyoruz. Büyük oranda bunun sebebi, kitabına, bilimsel hatalar ve yanlış kavramlarla olumsuz yüklemeler yapılmış olmasıdır. Kısa sürede Darwin'in destekçisi olan Thomas Henry Huxley, bu kitabı "gösterişçi saçmalık (pretentious nonsense)" olarak adlandırdı. Ayrıca Darwin, bir meslektaşına Champers'ın "jeolojisi bana çok kötü zarar veriyor, onun zoolojisi ise çok daha kötü zarar veriyor" diye yazdı.

Bilimsel topluluk tarafından yapılan bu tür saldırılar, biraz bu eserin *[Vestiges]* doğurduğu teolojik düşmanlığa benzetildi. Adam Sedgwick "Ruhumun derinliklerinden, *Vestiges*'den iğreniyor ve nefret ediyorum,"[7] diye yazdı ve hatta diğer din eleştirmenleri bu ifadelere göre daha az merhametliydi. Sağduyulu bir şekilde, Chambers bunların başına geleceğini tahmin etmişti. Eserini [*Vestiges*], isimsiz yayımladı ve Chambers 1871'de ölümünden epey sonrasına kadar *Vestiges*'le olan bağlantısının ortaya çıkmasına izin vermedi.[8] Dolayısıyla eserin eleştirmenleri, eserin yazarına "Bay Vestiges" olarak atıfta bulundu. Bu tamamen Chambers'ın kurnazlığıydı. Charles Darwin, Chambers'ın eserin isimsiz yazarı olduğunu inkâr etmek zorundaydı. Ayrıca Darwin'in kendi eseri üzerinde bu eserin etkisi önemliydi. Gavin de Beer'a göre, "1884'de, *Vestiges*'in ortaya çıktığı aynı yılda, Darwin doğal seçilim yoluyla evrim üzerine *Deneme*'sini bitirmişti; fakat *Vestiges*'deki fikirlerin bilim adamlarını ve aynı

6 A.g.e., s. 156.
7 *Vestiges*'in 1969 baskısında, de Beer'in yazdığı Giriş kısmından, s. 31
8 Arkadaşı ve ortağı Alexander Ireland tarafından kitabın yazarı olarak Chambers'ı açıklayan bir notu içeren ve 1884'de yayımlanan *Vestiges*'in son baskısı.

şekilde ilahiyatçıları nasıl çok kızdırdığını görünce Darwin, ona [Chambers'a] destek oldu ve sırrını kendisine sakladı."[9]

Darwin, *Vestiges*'in "konuya dikkat çekerek, önyargıyı kaldırarak ve böylece benzer görüşlerin kabulü için zemin hazırlayarak bu ülkede mükemmel hizmet yaptığını"[10] sonunda kabul etmişti ve bunları kâğıda döktü. De Beer'ın ifade ettiği gibi Chambers'ın kitabı, "aksi durumda kendisine ve *Origin of Species*'ın (*Türlerin Kökeni*) üzerine düşecek olan yıldırımların en azından bazısından"[11] Darwin'i kurtararak bir günah keçisi görevi gördü. Darwin'in muhteşem eseri, sadece Chambers'ın yaptığı birçok biyolojik hatalardan kaçındığı için değil, aynı zamanda evrimsel değişim süreçlerini yönlendirebilen bir mekanizma, doğal seçilim gibi Chambers'ın yapamadığı bir şeyi önerdiği için varlığını sürdürdü.

Chambers'ın eseri, ciddi bilimsel eksiklikler taşımasına rağmen, Chambers'ın doğa ile ilgi çalışma Tanrı'ya ibadete benzer şeklindeki inancının gücü ve içtenliğiyle etkilenmemesi mümkün değildir. Bugünlerde, insan kültürü bilimi Tanrı'dan gelen bir istek olarak varsayacak kadar uzun süren bir gelişim süreci yaşamıştır. Fakat bu çok şey bilme tavrının kendi kendini kandırma halini almasından endişeleniyorum.

Lisansüstü okulda bir kez, önemli bir proteinin evrimiyle -biraz dolaylı olarak- ilgili olan bir seminere katıldım. Soru-cevap aşaması sırasında, bir öğrenci konuşmacının üniversitesinin doğası gereği dinci (religious) olduğundan söz ederek münasebetsizlik yaptı ve konuşmacının eserinin "evrimsel çıkarımları"yla ilgili bahsinin uygun olup olmadığını sordu. Bunun üzerine konuşmacı gülümsedi. Açıkçası, onun öyle bir soruyla karşılaşması ilk kez değildi. "Eğer sen evrimi reddediyorsan, o zaman senin zihninde sahip olduğun Tanrı tipi, bir nebze ancak on beş ayrı atış yaparak arka arkaya on beş topu deliğe düşürebilen bir bilardo oyuncusu gibidir. Benim Tanrım oyunu biraz farklı şekilde oynar. O, masaya yaklaşır, sadece bir atış yapar ve bütün topları deliğe düşürür. Ben sana soruyorum: bilardo oyuncusu mu, Tanrı mı hangisi övgü ve ibadete daha layıktır?" Robert Chambers gülümsedi; doğal olarak ben de gülümsedim.

Ben, burada yarattıklarının doğasından hareketle Yaratıcı'nın karakterini çıkarma çabasındaki Chambers'ın acayip, hatta arkaik girişimlerini gündeme getiriyorum. Çünkü çoğu biyolog bugün tam tersini yapabileceğine, yani Yaratıcı'yı *makul bir şekilde açıklamak* için doğayı kullanabileceğine, ya da daha spesifik olarak bizim O'na inanma konusunda neden bu kadar istekli ve bu kadar saf olduğumuzu açıklayabileceğimize inanmış gibidir.

Edward O. Wilson, *On Human Nature* (*İnsan Doğası Üzerine*)'da Tanrı'ya inanma eğiliminin doğal seçilimle açıklanabildiğini iddia eden satırları bo-

9 *Vestiges*'in 1969 baskısında de Beer'in yazdığı Giriş kısmından, s. 33
10 Darwin, *Vestiges* için yazdığı Giriş kısmında de Beer tarafından alıntı yapıldı, s. 33-34.
11 A.g.e., s. 34.

yunca mevcut gerginliği daha da alevlendirdi. Eğer grup dayanışması doğaüstüne olan ortak inançla güçlendirilirse, o zaman doğal seçilim, en başarılı insan gruplarında doğaüstünü taahhüt etmek için mantıkdışı bir eğilimi ortaya koyacaktır. Bu bağlantıyı yaptığında, Wilson insanların Tanrı'ya niçin inandığını bildiğini, ayrıca bu bilgiyle yapmak istediği şeyi bildiğini düşünür:

> Eğer din, dogmatik seküler ideolojiler de dâhil, beynin evriminin bir ürünü olarak sistematik bir şekilde analiz edilebilir ve açıklanabilirse, ahlakın bir dış kaynağı olarak onun gücü sonsuza dek yok olacaktır.[12]

Bu açıkça Wilson'un yapmak istediği şeydir. Diğer bir ifadeyle Wilson'un hedefi, ahlakın bir kaynağı olarak dinin gücünü sonsuza dek yok etmektir. Eğer din evrimin bir başka davranış ürünüyse, o ahlak, etik ve değer meselelerinde mümkün olduğunca nasıl özel yetki -gerçekten, herhangi bir yetki- iddia edebilir?

Wilson'un asla kavrayamadığı şey, aynı zamanda insan beynini şekillendiren evrimsel güçlerin bir ürünü olan bilimin tamamen aynı mantıkla saygınlığını yitirmiş olabileceğidir. Eğer Wilson, bir inananın imanını evrimsel güçlerin bir ürünü olarak makul bir şekilde açıklayabilirse, bu inanan Wilson'un iman eksiliğini *onun* beynindeki evrimin baskı ve taleplerine atfederek altüst edebilir ve tamamen aynı şeyi yapabilir. Yakın geçmişte, varlığını sürdürme araçları olarak değerli olan merak ve şüphecilik genleri, bilimin inşa edildiği davranışsal platformu iyi sağlayabilir. O zaman Wilson'un yaşam ve doğayla ilgili sözde bilimsel görüşleri, varlığın objektif gerçekliğine değil hayatta kalma taleplerine uygun olarak inşa edilen primat evriminin hayali eserleri olarak makul bir şekilde açıklanabilirdi. Bu evrim, hem inanç (faith) hem de bilim için yadsınamaz olan kapasitelerimizi yaratmaya yardım etti. Böylece her ikisinin çürütüldüğünü iddia etmek, mantığın testini başarısızlığa uğratır.

Bilişsel bilim adamı Steven Pinker, dine, benzer bir şekilde yaklaşır. Pinker'a göre beyin, her biri çevremizdeki dünyada yer alan "özel problemleri çözmek" için gelişmiş olan "zihinsel modüller"in bir dizisidir. Bu modüller, sadece "atalarımızın dünyasında yeteri kadar iyi çalışan varsayımlarını"[13] sürdüren her bir özel modülle birlikte klasik Darwinci güçler tarafından düzenlenmiş ve şekillendirilmiştir. Bu modüllerden biri, Pinker ve başka bilim adamlarının söylediğine göre, Kadir-i Mutlak'a inanmaya yatkınlaştıran bir "Tanrı modülü"dür. Bu modülün varlığı, MIT psikoloğuna göre, "bir zihnin, açıkça yanlış olduğunu görebildiği inançlarda huzur bulmak için niçin evrim geçirdiğini"[14] açıklar. Pinker (Wilson'dan ince bir farkla) bunun farklı bir

12 Wilson, *On Human Nature*, s. 201.
13 S. Pinker, *How the Mind Works* (New York: W.W. Norton, 1997), s. 30.
14 A.g.e., s. 555.

uyum olduğuna ancak "sezgisel psikoloji, saygınlık arzusu ve uzmana boyun eğme"[15] dâhil diğer modüllerin faaliyetlerinin ikincil bir sonucu olduğuna inanmaz. Bununla birlikte Pinker ayrıca ilkel evrimsel geçmişimizden kalma istenmeyen bir şey olarak dine başka bir anlam verir.

Tanrı modülü, inanç *kapasitesini* açıklamak için etkileyici/ilginç bir yoldur. Ancak dinin meşruiyetini bozan bir çaba olarak bu yöntem, Wilson'unki gibi, mantıksal bir noktaya döner ve bunda başarısız olur. Eğer benim evrimle-bilenmiş beynim Tanrı'ya inanmaya yatkınlaştırılırsa, hangi evrimsel yatkınlıklarla Steven Pinker'ın beyni modüllere inanmaya yatkınlaştırılır? Bir "modül modülü" var mıdır? Mantığın yaptığı hangi başarıyla Pinker, inananların beyni hâlâ mistik, evrim-kaynaklı karışıklığa saplanmışken onun din için bir gerekçe bulmak amacıyla bilişsel biyolojinin sınırları dışına çıkabildiği *kendi* beyninin evrimsel etkilerinden yeteri kadar üstesinden geldiğini beyan eder?

Onun (*o*, elbette biyolojinin tutsağıdır) yaptığı şeye ve onun senin kendi inançlarının böyle engellerin üstesinden geldiğini kurnazca beyan ettiği şeye başkalarının niçin inandığını açıklamak için senin bilimsel bir gerekçe bulduğunu iddia etmen harika bir stratejidir. Nitekim bir inanan, *elbette* insanın kutsalı kabul etmek için evrimsel bir yatkınlığa sahip olduğunu pekâlâ söyleyebilmelidir. Bu, Yaratıcı'nın bilme biçimidir. Ki bu, bir iman meselesi olarak insan doğasının fiziksel ve ruhsal gerçekliğini yetkinleştirmeye hizmet ettiğine inandıkları ruhları insanlara bahşettiği zamandı. Pinker'ın evrimsel güçleri, o zaman Kadir-i Mutlak'ın (Almighty) ellerinde tam bir kez daha araç olmuştur.

Ne Tür Bir Dünya?

Bu kitaba başladığımda, bu yüzyıldaki Darwinci güçler tarafından Tanrı'nın yerinden edilmesinin nerdeyse şimdi tamamlandığı şeklindeki genel duyarlılığı yeniden gözden geçirdim. Biz, bir hayvan türünün ya da bir besin zincirinin çeşitli düzeylerinin özelleşmelerini, Tanrı'nın iradesinde nasıl yer aldıklarına dayanarak artık açıklayamıyoruz, fakat daha ziyade zaman içerisinde onların her birini şekillendiren doğal güçleri anlamaya çalışıyoruz. Sonuç olarak, hemen hemen tam olarak Charles Darwin'in öngördüğü gibi bizim değer verdiğimiz şekilde doğal dünya sürekli değişmektedir:

> Bu kitapta yer alan görüşleri, geliştirdiğim zaman ... ya da türlerin kökeni hakkındaki benzer görüşler genellikle kabul edildiği zaman, biz doğa tarihinde önemli bir devrimin gerçekleşeceğini belirsiz bir şekilde öngörebiliriz. ...

15 From "The Evolutionary Psychology of Religion : Does the Brain Have a 'God Module'?" A talk by Steven Pinker on October 14, 1998 at MIT, the "Gods and Computers : Minds, Machines, and Metaphysics" conference.

> Artık organik bir varlığa, vahşi bir insanın bir gemiye baktığı gibi yani tamamen onun kavrayışını aşan bir şeye baktığı gibi bakmadığımız zaman; doğanın her ürünüyle, bir tarihe sahip olan bir şey gibi ilgilendiğimiz zaman; her kompleks yapıyı ve içgüdüyü, ait oldukları şeye yararlı olan bir çok mekanizmanın toplamı olarak düşündüğümüz zaman, adeta aynı şekilde büyük mekanik bir icada, birçok işçinin emeğinin, tecrübesinin, aklının ve hatta hatalarının toplamı olarak baktığımız zaman; her bir organik varlığa bu şekilde baktığımız zaman, doğa tarihi ile ilgili çalışma- tecrübeden bahsediyorum- ne kadar çok ilginç olacak![16]

Bu arada, *The Origin*'de yer alan görüşler artık "genel olarak kabul edildi" ve doğa tarihi çalışması gerçekten Darwin'in anladığı gibi "çok daha ilginç" hale geldi. Modern bilimsel gerçekliğin diğer kurucularıyla birlikte Darwin, bize dünyayı gerçekten olduğu gibi görme imkânı veren perdeyi kaldırdı. İnançlı herhangi biri için bu, Charles Darwin'in sonuçta bizi bir Tanrı anlayışına daha da yaklaştırdığı anlamına gelmesi gerekir.

Darwin'in bizzat kendisi tam tersini yapmış olmaktan açıkça endişe duydu. Kaleme aldıkları Darwin'in mükemmel biyografisinde bu şüphe ve korkuları açıklayan Desmond ve Moore, Darwin'in ölümünü ve Westminster Abbey'deki defnini ihata eden olayların heyecan verici bir özetini şu satırlarla sonlandırdı:

> Darwin'in bedeni, fırsatı değerlendiren yeni uzmanların büyük övgüsüyle kutsal bir yere konuldu. Defin, onların kutsal amacıydı, yükselen bir sekülerliğin son ritüeliydi. Bu, dünya pazarındaki tüccarların, politika ve dindeki bilim insanları ve onların dalkavuklarının gücüne ulaşmayı gösterdi. Pek saygıdeğer ve başarılı olan bu tür insanlar görevlerini yerine getiriyorlardı. Zira Darwin, Yaratılış'ı doğallaştırdı, insan doğasını ve insanın kaderini onların ellerine bıraktı.
>
> Toplum artık asla aynı olmayacaktı. "Şeytan'ın Papazı" (Devil's Chaplain) onun işini yapmıştır.[17]

O hangisidir? Darwin, Tanrı'nın büyük şanına katkı mı sağladı yoksa insanın doğasını ve kaderini, içtenlikle dine düşman olan profesyonel bir bilimsel sınıfın ellerine mi bıraktı? Darwin'in bu konudaki kendi görüşleri, bu noktada biraz yardımcı olsa da çok kompleks ve muğlaktır. Bir defasında Darwin "agnostik, benim zihin durumumun en doğru tanımlaması olacaktır" dedi;[18] fakat başka yerde de Darwin, şunu yazmıştı:

> kör talih ya da zorunluluğun sonucu olarak çok gerilere ve çok ileriye bakması için kapasitesiyle insanı dahil eden bu uçsuz bu-

16 Darwin, *The Origin*, s. 555-557.
17 Desmond&Moore, *Tormented Evolutionist*, s. 677.
18 A.g.e., s. 636; Özgün alıntı onun 1879 yılına ait otobiyografisinden, s. 29.

caksız ve harikulade evreni anlamanın aşırı zorluğu, ya da daha doğrusu imkansızlığı (altında ezildim). Böyle düşündüğüm zaman, ben bir dereceye kadar insanınkine benzer akıllı bir zihne sahip olan bir İlk Sebep'e başvurmayı zorunlu hissediyorum ve bir Teist adlandırmasını hak ediyorum.[19]

Tarafsız bir gözlemci olarak itibarını sağlamlaştırırken, *The Origin*'de Darwin, çalışmasının dinî açıdan tarafsız olduğunu beyan ederek hiçbir taraf seçmemeye özen gösterdi:

Bu kitapta geliştirilen görüşlerin, herhangi bir kimsenin dini duygularını sarsması için hiçbir neden göremiyorum. Ayrıca, bu tür izlenimlerin ne kadar geçici olduğunu göstermek için insan tarafından yapılan en büyük buluşun, yani yerçekimi yasasının Leibniz'in saldırısına uğramış olduğunu anımsamak yeterlidir. Leibniz, yerçekimi yasasının, "doğal dinin ve çıkarımsal olarak vahye dayanan dinin yıkıcısı" olduğunu iddia ediyordu. Meşhur bir yazar ve ilahiyatçı, bir gün bana, "O'nun [Tanrı'nın] gerekli başka formlarda kendini geliştirme yeteneği olan birkaç orjinal form yarattığına inanmanın, O'nun [Tanrı'nın] kendi koyduğu yasaların işleyişinin yol açtığı boşlukları doldurmak için yeni bir yaratma edimine gereksinim duyduğuna inanmak kadar yüce bir Tanrı (Deity) anlayışı olduğunu yavaş yavaş anlamaya başladığını" yazdı.[20]

Darwin, kendi görüşlerini koruyarak sadece başka birinin fikri olarak bu geniş "Tanrı (Deity) anlayışı"nı önemli ölçüde ortaya koydu. Onun temkinli dili, kendi içten kanaatinin sonucu olmuş olabilir ya da biyografi yazarlarının yazdığı gibi ailesini toplumsal utançtan korumayı amaçlamış olabilirdi. Bunların hiçbirinin önemi yok. Darwin'in yapmış olduğu şeyin önemi, Darwin'in kişisel niyetleri, umutları ya da korkuları üzerinde değil, sahip olduğu değerler üzerinde azalır veya çoğalır. Bugün bizim için önemli olan şey, Darwin'in eserinin Tanrı fikrini güçlendirip güçlendirmediği, zayıflatıp zayıflatmadığıdır, yani teistik bir dünya görüşünü genişletmeye ya da onun önemini azaltmaya hizmet edip etmediğidir. Genel kanı, bilimi hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Bay Darwin'in bulunduğu çevrede bu görüşün dine kesinlikle pek yararlı olmadığı şeklindedir. Genel düşünceye göre, din, Darwinizm tarafından zayıflatıldı ve din, doktrini evrimin talepleriyle uyumlu hale getirebilmek için Yaratıcı görüşünü değiştirmek zorunda kaldı. Sonuç olarak, biz bilim ve dini, bilmenin eşit yolları olarak kabul etmek için yeteri kadar cömert/iyi niyetli olsak da Orwell'ci sağduyu, bize bu partnerlerden birinin diğerinden daha uygun, hatta çok daha uygun, olduğunu söyleyip durdu. Stephen Jay Gould, besbelli ki zevk alarak bunu şöyle ifade ediyor:

---

19 F. Darwin, ed., *Life and Letters of Charles Darwin*, vol. 1: (New York: D. Appleton, 1887), s. 282.
20 Darwin, *The Origin*, s. 550-551.

> Şimdi bilimin sonuçları *a priori* kabul edilmek zorundadır, dini yorumlar ise doğal bilginin majisteryumundan [otoriter gücünden] kaynaklanan şüphe edilemezlikle eşit hale gelmek için incelikle yapılmak ve düzeltilmek zorundadır![21]

Bilim, melodiyi söyler; din ise onun müziğiyle dans eder.

Hatta en ateşli ateistler bile, geçmişe dönük ilgi duyma çerçevesinde neredeyse herhangi bir bilimsel gerçeklik üzerinde teistik bir bakışı savunabileceğimizi onaylayacaklardır. Bu, Tanrı'yı sinir bozucu ve anlaşılması zor bir hedef yapar, tam olarak belirlemeyi zorlaştırır ve dışarıda tutmayı imkânsızlaştırır. Bununla birlikte katı materyalistler için bu, Darwin sonrası dönemin, dinin bilimsel döngünün talepleri için sürekli değiştirilmesi gerektiği şeklindeki inancın eksiltilmiş, dolambaçlı, savunmacı bir versiyonu olduğu anlamına da gelir.

Bu zayıflatılmış ve marjinalleştirilmiş Tanrı'nın hüzünlü görüntüsü, evrime karşı devam eden muhalefeti tahrik etmektedir. Bu yüzden yaratılışçıların Tanrı'sı, her şeyden önce evrimin geçmişte bir işlevi olmadığının ve bugün de işe yaramadığının gösterilmesini ister. Dini, Darwinizm'in tiranlığından kurtarmak için yaratılışçıların tek umudu, bilimin doğayı eksik olarak gösterdiğine ve yaşam tarihindeki kilit olayların sadece doğaüstü süreçlerin sonuçları olarak açıklanabildiğine dair gereksinim duymaktır. Açık söylemek gerekirse yaratılışçılar, kendilerini doğada kalıcı ve zorlu bir gizem bulmaya adamışlardır. Bu tür zihinler için bizim tasavvur edebileceğimiz en mükemmel varlık bile, yaşamın meydana gelip kendisinde evrim geçirebileceği bir yaratılışa şekil vermek için hâlâ yeteri kadar mükemmel olmayacaktır. Onların keşfetmek için bilime ihtiyaç duyduğu doğa, kusurlu, statik ve daima noksan olan bir doğadır.

Genellikle bilim, özellikle de evrim bilimi, bize çok farklı bir şey veriyor. Onların aracılığıyla biz, dinamik, esnek, mantıksal olarak tam olan bir evren görürüz. Onlar bize, gezegen boyunca sonsuz çeşitlilik ve girift güzellikle beraber yayılan bir yaşam bakışı sunmaktadır. Aynı zamanda onlar, maddi varlığımızın büyüyle desteklenen imkansız bir illüzyon değil aksine gerçek bir nesne olduğu bir dünya, yani şeylerin (things) tamamen onların gördüğü gibi olduğu ve Yaratıcı'nın bir zamanlar bize söylemek istediği gibi bizim toprağın tozlarından şekillendirildiğimiz bir dünya ileri sürmektedir.

Çoğu kez Darwinci bir evrenin, parçacıkların rastgele çarpışmasının bütün olayları yönettiği ve bu yüzden dünyanın anlamının olmadığı bir evren olduğu söylenir. Ben bu fikre katılmıyorum. Anlamsız bir dünya, bir Tanrı'nın (Deity) her bir insan kuklasının ve aynı zamanda her bir madde parçacığının iplerinden çektiği bir dünya olurdu. Bu tür bir dünyada fiziksel ve biyolojik olaylar, itinalı bir şekilde kontrol edilirdi, kötülük ve acı çekme en aza indirilebilirdi ve tarih-

21 S.J. Gould, *Rocks of Ages*, s. 213.

sel süreçlerin sonucu kesinlikle düzenlenirdi. Her şey, Yaratıcı'nın açık, belirgin, belirlenmiş amaçlarına doğru hareket ederdi. Evrim görüşünde sıkıntı bulanlar, çoğu kez Darwin'in acımasız doğal tarih planının sonucundaki bu tür kesinliğin yokluğunun, onun kendi inançlarıyla (faith) uzlaştırılamadığını gösterdiğini söylerler. Olabilir. Ancak sonucun kesinliği, kontrol ve öngörülebilirliğin sadece bağımsızlığın bir bedeli olduğu anlamına gelmektedir. Daima kontrol başında olan bir Yaratıcı, yarattıklarını O'nu bilmeleri ve O'na ibadet etmeleri için gerçek bir fırsattan mahrum bırakır. Hakiki sevgi, güdümleme değil, özgürlük gerektirir. Böyle bir özgürlük, her canlı varlığın bağlı olduğu ilahi yönlendirme bağlarıyla değil, evrimin açık olasılığıyla en iyi şekilde sağlanır.

Dinin, evrimsel biyolojinin bulgularının çevresinde parmak uçlarında/sessizce yürümesi gerektiği şeklindeki ortak görüş, tek kelimeyle yanlıştır.

Yüz elli yıl önce, Darwin'i katı ve amaçsız determinizmle ilişkilendirmemek imkânsız olabilirdi. Bunun sebebinin, Darwin'in sonraki yıllarında Tanrı'yı, en azından kendi teorileriyle tutarlı bir Tanrı'yı, bulmaya çalışması ve bunda başarısız olması olduğuna inanıyorum. Organizmalar, mekanizmalarsa ve mekanizmalar sadece doğanın fizik ve kimyasıyla yönlendirilmişse, o zaman biz insanlar, geçmiş ve geleceğin anlamsız kesinlik içerisinde iç içe geçmiş olduğu maddi dünyada kapana kıstırıldık demektir. Böyle bir dünyada sadece Tanrı'nın edimde bulunma şansı, organizmaların kendi kendilerini meydana getirmesinde olacaktı. Darwin, tasarımın illüzyonunu açıklama yoluyla sığındığı kendisini inkâr etmiş olduğunu kesinlikle hissetti. Sonuç olarak, Darwin, "kör talih ya da zorunluluk" tarafından ortaya konulan bir dünyayı kabul etme isteksizliğine rağmen, Tanrı için realist herhangi bir imkânın varlığını reddettiğini çok iyi hissetmiş olabilirdi. Onun bu Tanrı'sı asla bulunamayacaktı.

Şeyler (things), bugün farklı görünüyor. Darwin'in bakışı, molekülden hücreye, hücreden organizmaya kadar bağlantıların aydınlatıldığı yeni biyoloji dünyasını kuşatacak kadar genişlemiş durumdadır. Evrim, üstün geliyor/yayılıyor. Ancak evrim, onu ilk ortaya atan kimsenin şaşırtıcı bulabileceği bir zenginlik ve incelikle ve onun asla öngöremeyeceği diğer bilimlerdeki gelişmeler bağlamında üstün geliyor.

Astronomiden öğrendiğimiz kadarıyla evren, bir başlangıca sahipti; fizikten öğrendiğimiz kadarıyla gelecek, açık ve öngörülemezdir; jeoloji ve paleontolojiden öğrendiğimiz kadarıyla yaşamın tamamı, bir değişim ve dönüşüm sürecidir. Biyolojiden öğrendiğimize göre dokularımız, yaşam büyüsünün anlaşılmaz depoları değildir, ama nihayetinde biyokimya ve moleküler biyoloji bakımından açıklanabilir kompleks harikaların hayret verici bir matriksidir/yapısıdır. Böyle bir bilgiyle biz, belkide ilk kez, bir Yaratıcı'nın evrim süreciyle biçimlendirilmiş olan türlerimize niçin izin verdiğini anlayabiliriz.

Pek çok Batılı din tarafından varlığı öğretilen Tanrı, eğer isteseydi, kendimiz de dâhil, her şeyi *ex nihilo'dan* (*hiç'ten*), sırf kendi iradesinden meydana getirebilirdi. Bir tür olarak çocukluğumuzda bu, bizim O'nun [Tanrı'nın] iradesinin gerçekleşmesini tasavvur edebilmemizin tek yoluydu. Ancak biz artık büyüdük ve harikulade bir şey oldu: yaşamın kendisinin fiziksel temelini anlamaya başladık. Yaşamın sürekliliği maddenin kabiliyetlerinin ötesindeyse, sürekli bir mucizeler dizisi hücre döngüsünün her bir dönüşü ya da bir kirpiğin her bir titreşimi için gerekli olacaksa Tanrı'nın eli, her canlı şeyi yazıyor demektir. O zaman kum kutusu (sandbox) olan insanın kıyısında bulunan O'nun [Tanrı'nın] varlığı, kolayca anlaşılacaktır. Böyle bulgular, imanımızı tasdik edebilir, ancak bunlar aynı zamanda bağımsızlığımızı baltalayacaktır. İlahi varlık ve güç, böyle açıkça ve olduğu gibi her nefesimizi kontrol ederken, biz Tanrı ve insan arasında nasıl adilce tercih yapabiliriz? O'nun [Tanrı'nın] yarattığı varlıklar olarak bizim özgürlüğümüz, maddi dünya için biraz mekân, biraz bütünlük, bir uygunluk ve kendine yeterlilik gerektirir.

Evrimi kabul etme, fiziksel dünyanın zaman içindeki gerçekliğine ve tutarlılığına saygı göstermenin sonucundan ne daha fazla ne de daha azdır. Biz, bağımsız bir fiziksel varoluşla birlikte maddi varlıklarız ve böyle varlıkları meydana getirmek için herhangi bir Yaratıcı, zaman içinde evrimimizin olası bir imkân olduğu bağımsız maddi bir evren yaratmak zorundaydı. İlahî varlığa inanan bir kimse, Tanrı'nın sevgisinin ve O'nun özgürlük hediyelerinin hakiki olduğunu kabul eder. Bu hakikilik, inanan kimselerin kötülüğü seçme ve istersek, kendimizi özgürce cehenneme gönderme gücüne dâhil eden bir hakikattir. İnananların hiçbiri, bu pazarlığın katı şartlarını kabul etmeyecektir, fakat eylemde bulunma özgürlüğümüz, fiziksel ve biyolojik bir temele sahip olmak zorundadır. Evrim ve onun kız kardeşi olan genetik ve moleküler biyoloji bilimleri, bu temeli sağlamaktadır. Biyolojik olarak statik bir dünya, ne özgürlüğü ne de bu özgürlüğün varlığı için gerekli olan bağımsızlığı bir Yaratıcı'nın yarattıklarına bırakacaktır. Biyolojik anlamda evrim, bir Yaratıcı'nın bizi özgün ve anlamlı ahlaki ve manevi tercihler dünyasında özgür varlıklar olan yaratıklar yapabileceği tek yoldur.

Tanrı konusunun bir karara bağlanabilmesine dair bilimden kesin bir argüman, nihai bir kanıt, doğruluğundan şüphe edilemez bir konum bekleyenler, daima hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bir bilim adamı olarak ben, yeni kanıtlar, devrimsel veriler, şu ya da bu yönün sonucunu belirleyebilen doğaya yönelik baş döndürücü bir sezgi ileri sürmüyorum. Fakat bir inanan -hatta en geleneksel anlamda inanan- için çoğunlukla engel olduğuna inandığımız evrimsel biyolojinin, hiçbir şekilde engel olmadığını iddia ediyorum. Pek çok bakımdan evrim, Tanrı'yla ilişkimizi anlamanın bir anahtarıdır. Tanrı'nın yaşamımıza fiziksel müdahalesi doğrudan değildir. Fakat O'nun ilgi ve sevgisi, süreklidir. Ve mucizevi olaylara karşın O'nun verdiği güç, umut, iman ve ilhamın bir mucizesidir.

Üniversite birinci sınıf öğrencilerime evrimsel biyoloji hakkında bir dizi ders verme ayrıcalığına sahip olduğumda, dersleri genellikle evrim teorisinin ekonomiden politikaya, dine kadar diğer alanlar üzerindeki etkisine ilişkin birkaç sözle bitiriyorum. Ve burada gereği gibi anlaşılan evrimle gerek din-karşıtı gerekse tinsel-karşıtı olarak ilgilenmediğimi açıklığa kavuşturmanın bir yolunu bulurum. Çoğu öğrenci, bu duyguları anlamış gibi görünüyor. Umarım, onlar, Profesör Miller'ın büyük ihtimalle bir agnostik olsa da iyi bir adam olduğunu ve kimseyi gücendirmeden evrim konusunda net olmanın bir yolunu bulmaya çalıştığını görürler. Her zaman dersten sonra beni bulup sorularıyla sıkıştırmak isteyen birkaç öğrenci mevcuttur. Genellikle bu öğrenciler dobra dobra bana sorarlar: "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" Ben de birebir onlara itinayla "Evet" derim. Şaşırırlar ve "Ne tür bir Tanrı'ya?" diye sorarlar. Yıllar boyunca, bu soruya basit fakat kesin bir cevap bulmaya çalıştım. En sonunda, cevabı buldum.

Öğrenmeye meraklı öğrencilerimin Darwin'in *On the Origin of Species*'ın son bölümünü yeniden okumalarını isterim: "Recapitulation and Conclusion" başlıklı, kısa ve basit bölüm. Darwin'in büyük fikrinin tutarlı gücünü özetler. Bu bölüm, evrim fikrine yönelik en açık itirazlardan birkaçını sergiler ve onların nasıl kolayca cevaplanıldığını gösterir. Ayrıca bu bölüm, evrim fikrinden etkilenmiş konuların kapsamını gösterir ve sonunda okuyucularına yaşamın engin çeşitliliği hususunda bir perspektif sunar.

Bu bölümü okuyan öğrencilerim sorduğunda, inançlarımın *The Origin*'deki bir kanıt ya da mantık kusuruna bağlı olmadığı cevabını yapıştırmak isterim. Ben, bir tanıtım dersinde dahi hedefim olan evrimin öğrenmeye değer bir şey olduğunu ortaya koymak isterim. Ayrıca onların [öğrencilerimin] yazarın şaşkınlığına katılacağını umuyorum:

> Ki bunlar, ayrıntılı bir şekilde tamamen etrafımızda işleyen yasalar tarafından meydana getirilmiş olan çok kompleks bir maddede birbirinden çok farklı ve birbirinden bağımsız formları oluşturdu.

Aynı zamanda onların [öğrencilerimin] kitabın son cümlesinde sorularına cevap bulacağını da umuyorum:

> Yaşama, bu şekilde, yani bir kaç ya da bir tek forma Yaratıcı tarafından başlangıçta verilen çeşitli güçleriyle bakmakta ihtişam vardır; yerçekiminin değişmez yasasına göre bu gezegen kendi yörüngesinde dönüp dururken, çok basit bir başlangıçtan çıkan sonsuz, en harika ve en güzel formlar evrim geçirmiştir ve şimdi de evrim geçirmeye devam ediyorlar.[22]

Ben ne tür bir Tanrı'ya inanıyorum? Cevabı, bu ifadelerdedir. Ben, Darwin'in Tanrı'sına inanıyorum.

22 Darwin'den yapılan her iki alıntı, *The Origin*, s. 560.

Hem Evrime Hem Tanrı'ya İnanılabilir mi?[1]

(Francisco J. Ayala)

[Francisco J. Ayala (1934-) İspanyol asıllı Amerikalı biyolog ve felsefecidir. Önceleri Dominik bir rahip olan Ayala, 1960 yılında bu görevini bıraktı. Theodiosius Dobzhansky'nin danışmanlığında, University of Colombia'da doktorasını yaptı. *ABD Ulusal Akademi*si tarafından yayımlanan ve dilimize de çevrilmiş olan, *Bilim ve Yaratılışçılık: Yeni-Darwinci Evrim Kuramı* (Science, Evolution, and Creationism) adlı broşürün yazarları arasındadır. 2001 yılında, Ulusal Bilim madalyasını alan Ayala'nın çalışmalarından bir kısmı şu şekildedir: *Am I a Monkey: Six Big Questions About Evolution*; *Darwin's Gift to Science and Religion* ve *Darwin and Intelligent Design*.

Çevirmen, Adem İrmak, İstanbul Üniversitesinde, din felsefesi alanında çalışmalarına devam etmektedir.]

Şuna kanîyim ki dini inançlar ve evrim arasında herhangi bir çatışma olmasına gerek yoktur. Din ve bilim düzgün bir şekilde anlaşılsa, onların farklı meselelerle ilgili kaygıları olmasından ötürü aralarında bir çatışma olamaz. Din ve bilim, aynı dünyaya bakan iki farklı pencere gibidir. Her iki pencere de aynı dünyaya bakıyor, yalnız bu dünyanın farklı veçhelerini gösteriyorlar. Bilim, gezegenler nasıl hareket eder, madde ve atmosferin bileşenleri, organizmaların kökenleri ve adaptasyonları gibi doğal dünya hakkındaki süreçlerle alakadardır. Din ise, dünya ve insan hayatının anlamı ve gayesi, insanların Yaratıcı ile ve birbirleriyle olan ilişkileri, halkın yaşamını yönlendiren ve onlara ilham veren ahlaki değerlerle alakadardır. Görünüşteki çatışma ise yalnızca din veya bilimin ya da her ikisinin birbirlerinin sınırlarını ihlal etmesinden veya birbirlerinin ana konularına yanlışlıkla müdahale etmelerinden kaynaklanır.

Bilim bilginin bir yoludur, ancak tek yolu değildir. Bilgi başka kaynaklardan da elde edilebilir. Ortak tecrübe, yaratıcı edebiyat, sanat ve tarih dünya hakkında geçerli bir bilgi sağlayabilir; vahiy ve din de inananlar için geçerli

1 Çev. Adem İrmak. Metnin alındığı yer: Francisco J. Ayala, *Am I a Monkey?: Six Big Questions About Evolution* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), s. 73-83.

bilgi kaynağıdır. Dünyanın ve insan yaşamının ehemmiyeti tıpkı ahlakı ve dini değerleri ilgilendiren konular gibi bilimi de aşmaktadır. Lakin bu meseleler hepimiz için çok önemlidir, en az bilimsel bilgi kadar önemli hususlardır.

Dindar insanlar için din ve bilim arasında olması gereken ilişki karşılıklı motive edici ve ilham verici olmalıdır. Bilim dinî inançlara ve davranışlara ilham verebilir; kâinatın yoğunluğuna, organizmaların mükemmel adaptasyonlarına ve çeşitliliğine, insan beyninin ve zihninin muhteşemliğine hayretle bakakaldığımız gibi. Din tıpkı çevreye ve dünya yaşamına saygıya teşvik ettiği gibi yaratılmışa ve insana saygıya da teşvik eder. Bilim adamları ve diğerleri için din, genellikle motive edici bir güç ve yaratılmışların şahane dünyasını araştırmaya insanı sevk eden ve onların önlerinde bulunan muammayı çözmesinde bir ilham kaynağıdır.

Bazı Hıristiyanlar için evrim teorisi, Kitabı Mukaddes'in hikâye ettiği yaratılış hususuyla uygunluk göstermemesinden ötürü dinî inançlarla uyumlu değilmiş gibi kabul edilir. Kutsal kitabın ilk bölümü *Yaratılış*, Tanrı'nın dünyayı, bitkileri, hayvanları ve insanları nasıl yarattığını tasvir eder. *Yaratılış*ın literal yorumu, insanın ve diğer organizmaların doğal süreçlerle geçirdiği büyük evrimle pek uyumlu gözükmemektedir.

Hatta on dokuzuncu yüzyılda, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yayınlamasından çok kısa bir zaman sonra, bazı Hıristiyan teologlar, görünürdeki evrim- yaratılış arasındaki çatışmaya Tanrı'nın yaratırken aracı nedenler kullanacağı şeklindeki bir kanıtlama yoluyla çözüm bulmaya çalıştılar. Bitkilerin hareketleri ve kökenleri, Tanrı'nın yaratıcılığını ve lütufkârlığını inkâr etmeksizin yer çekimi kanunu ve diğer doğal süreçlerle açıklanabilir. Aynı şekilde, evrim de Tanrı'nın canlı varlıkları, varlık sahasına taşıdığı ve bir plana göre geliştirdiği doğal bir süreç olarak görülebilirdi. *New York Eyaleti Rochester Theology Seminary*'nin başkanı A.H. Strong, 1885'teki *Systematic Theology*'sinde şöyle yazar: "Evrim prensibini kabul ediyoruz, fakat onu sadece ilahi aklın bir metodu olarak görüyoruz." O, ayrıca insanlığın hayvanî atasının Tanrı'nın suretinden yaratılmış insanın yüksek konumuyla örtüşmeyeceği konusunda da açıklamalarda bulunur.

Yirminci yüzyılda evrim gittikçe Hıristiyan yazarların kahir ekseriyeti tarafından kabul edilmeye başlandı. Papa 12. Pius, 1950'de yayınladığı *İnsanın Yegâneliği* (İnsan Irkı Üstüne) adlı genelgede biyolojik evrimin Hıristiyan inançlarıyla örtüştüğünü ileri sürdü. Papa II. John Paul ise *Pontifical Science Academy*'sinde 22 Ekim 1996 tarihinde yaptığı konuşmada şöyle dedi: "Yeni bilimsel bilgi, evrim teorisinin salt bir hipotez olmadığını fark etmemizi sağlamıştır. Şurası aşikârdır ki bu teori, bilginin farklı sahalarındaki bir takım buluşların akabinde pek çok bilim adamı araştırmacı tarafından kabul edilmiştir. Bağımsız bir şekilde ortaya konan çalışmanın sonucundaki bu yakınlaşma bu teorinin faydasına olacak bir kanıttır."

Evrim ve Hıristiyan inançları arasındaki uyum düşüncesi diğer ana akım Hıristiyan mezhepleri tarafından da dillendirildi. Birleşik Prespeteryan Kiliseleri Genel Meclisi 1982'de bir sonuç bildirgesi yayınlayarak şöyle dedi: Kutsal Kitap üzerine çalışan bilim adamları ve teoloji okulları..., evrim bilimsel teorisi ile Kutsal Kitap'ta bulunan yaşamın kaynağıyla ilgili yorumlar arasında bir çatışmanın olmadığı sonucuna ulaşmışlardır." Lutheran Kiliseler Federasyonu ise 1965'te "evrimin faraziyelerinin çevremizdeki soluduğumuz hava kadar yakınımızda olduğu ve kaçınılamaz durumda bulunduğunu, ... Hem bilim hem de din burada beraber kalacaktır ve... Birbirlerine daha sağlıklı bir saygı içerisinde bulunmalıdırlar" dedi.

Benzer ifadeler Yahudi otoriteler ve diğer dinlerin liderleri tarafından da dillendirilmiştir. 1984'te Amerikan Hahamlar Merkezi konferansının 95. dönem toplantısında bir bildiri kaleme alındı: "biyolojik evrimin ilkeleri ve kavramları bilimi anlamanın temelidir... Tüm fen öğretmenlerini ve bütün eyaletlerdeki yerel okul otoritelerini modern bilimsel bilgiyi temel alan 'bilimsel yaratıcılık fikrini' dışarıda bırakan kaliteli kitaplar istemeye davet ediyoruz."

On iki binden fazla Hıristiyan din adamı tarafından imzalanan "Din Adamları Mektup Projesi" hemem hemen aynı hususa işaret eder. "Pek çok farklı Hıristiyan mezhebinden din adamı olan bizler inanıyoruz ki İncil'in nihai hakikati ve modern bilimin bulguları birbirleriyle uyum içerisinde birlikte var olacaklardır. Evrim teorisinin temel bilimsel hakikat olduğuna inanıyoruz. Bu hakikati reddetmek ya da evrim teorisini diğerleri gibi bir teoriymiş gibi görmek bilimsel cehalet anlamına gelir ve bu, söz konusu cehaletin bizim çocuklarımıza aktarımı anlamına gelir. Biz bilimin bilim; dinin ise din olarak kalması arzusundayız; onlar birbirini tamamlayan hakikatin birbirinden farklı iki formudur."

Canlıların tasarımını Yaratıcı'ya atfetmekteki bir zorluk, canlı dünyayı istila eden eksiklik ve kusurdur. İnsanın gözünü düşünün. Optik sinirini oluşturacak gözün yakınsağındaki görme sinir iletim uçları ki bunlar beyne ulaşmak için retinayla çatışır ve böylece kör bir nokta oluşturur. Bu küçük bir kusurdur fakat bir tasarım kusurudur; ahtapot veya kalamar da böylesi bir kusur yoktur. Tanrı'nın kalamara olan sevgisi insana olandan daha mı fazladır da onun gözünü dizayn ederken bizimkinden daha fazla ehemmiyet gösterir? Bir de insanın çenesini göz önüne alın. Çene ölçüsüne göre çok fazla dişe sahibiz bundan dolayı da yirmilik diş yerinden sökülmelidir ve ortodontistler diğerlerini düzeltmek için daha makul bir iş yaparlar. Bu hatadan dolayı Tanrı'yı kınayacak mıyız? İnsan bir mühendis daha iyisini yapacaktı. Evrim bu gibi kusurlar hususunda iyi bir açıklama sağlayabilir.

Bu tarz organizmalardaki kusurların ve işlevsizliklerin örnekleri sonsuz sayıya çıkarılabilir. Canlıların dünyasında aynı zamanda çokça bulunan avını

öldüren avcının davranışı gibi şeyler "zalimlik" olarak tanımlanabilir ancak bu zulüm olan davranışlar şayet insan için ya da daha yüksek ahlakî standartlardan dolayı tasarlanmışsa, bu daha münasip bir niteleyici olacaktır. Lakin zalimlikler doğal seçilime veya hayvanlara uygulandığında bu yalnızca metaforiktir çünkü bunlar ahlakî statüden yoksundurlar.

Geçmişte din âlimleri; kusur, işlevsizlik ve zalimlik gibi konuların Tanrı'nın tasarımının bir sonucu olup olmadığını ortaya koymakta oldukça zorlandılar. İskoç filozof David Hume (1711-1776) bu problemi kısa ve özlü bir şekilde direk olarak şöyle ifade eder: "O (Tanrı) kötülüğü engellemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Eğer öyleyse kâdir değildir. Gücü yetiyor ancak yapmak mı istemiyor? Öyleyse kötü niyetlidir. Hem istiyor hem de güç yetirebiliyor mu? Öyleyse bu kötülük nereden çıkmakta?" Evrim burada imdada yetişiyor. Teolog Aubrey Moore'un 1891'de ifade ettiği gibi "Darwinizm bir düşmanlık kisvesinde ortaya çıktı ama bir dostun işlevini gördü." İlk başlarda dünyada Tanrı'ya olan ihtiyacı ortadan kaldıracakmış gibi görünen evrim teorisi, şimdilerde Tanrı tasarımının çöken sonuçları olarak dünyanın nakıslığıyla ilgili açıklamaya duyulan ihtiyacı ikna edici bir şekilde gidermektedir

Şayet canlıların ve onların uzuvlarının özellikle Tanrı tarafından tasarlandığını iddia edersek, insan çenesinin kusurlu tasarımını, doğum kanalının darlığı, düz yürümeye çok az uyumlu olan kusurlu yapılmış omurga kemiğini açıklamak zorundayız. İnanan insanlar Darwin'in devrimine müteşekkir olmalı ve doğal seleksiyonu yaşam dünyasını istila eden zalimlikleri, tuhaflıkları, işlevsizlikleri olduğu gibi canlıların yaratılışının bir süreci olarak kabul etmeliler. Evrim, bu kusurları doğrudan yaratmaya veya Yaratıcı'nın özel yaratmasına vermek yerine (herhangi bir ahlakî iması olmayan) doğal sürece atfetme imkânı verir.

Evrim; kusurun, işlevsizliğin, hanibalizmin, parazitliğin, yırtıcılık ve canlıların dünyasındaki diğer "kötülüklerin" muhtemel teolojik açıklamasını yapmaya katkı sağlayabilir. Bazı din karşıtı yazarlar ve diğer eleştirmenler doğal seçilimle evrim sürecinin yaşayanların dünyasındaki zalimliklerin, işlevsizliklerin sorumluluğundan Tanrı'yı kurtarmadığını ileri sürdüler. Çünkü inanan insanlar için Tanrı, evrenin yaratıcısıdır ve bundan ötürü de dolaylı ya da dolaysız veya bir aracıyla ya da aracısız Tanrı bu olan bitenden sorumludur. Eğer Tanrı kâdir ise, kanıt bize O'nun içerisinde zalimlik, parazitlik, insanları yanlış yerlere götürmek gibi şeylerin vuku bulmadığı bir dünya yaratabilirdi diyecektir.

Tanrı'nın işlerinin anlaşılmaz olduğu ve -Tanrı'nın eylemlerini anlamak şöyle dursun-insanın Tanrı'nın amacını anlamaya çalışmaya yetkin olmadığını iddia etmek muhtemel bir cevap olacaktır. Bu cevap pek çoğuna tatminden uzak gelecektir zira bu, cevaptan ziyade sorudan kaçmaktır. Bir diğer muh-

temel açıklama da gelen ifadelerdeki gibidir. İlkin bütün kötü davranışları ve hatta yalancı şahitlik, zina, adam öldürmek gibi günahları işleyen insanları düşünün. İnanan insanlar bu insanların her birinin Tanrı'nın yarattığı olduğuna inanırlar, ancak bu insanların yaptığı kötülüklerden ya da işledikleri suçlardan dolayı Tanrı'yı sorumlu tutacak bir imada bulunmazlar. Günah, özgür iradenin bir neticesidir; onun diğer yüzü ise erdemdir. Hıristiyan teologların, insanların onları "yapanla" sağlam bir kişisel ilişkiye girebileceklerse, onların belli bir ölçüde özgürlüğe ihtiyaçları vardır şeklinde izahatları bulunmaktadır. Cennetteki ebedi ödül, erdemli bir hayatı gerektirir. Eleştirmenler, böylesi bir açıklamanın Tanrı'yı mazur görmeye yetmeyeceğini söyleyebilirler, çünkü Tanrı, özgür iradesi olmayan insanlar yaratabilirdi (Bu insanlar neye benzerdi veya nasıl çağırılırdı çok önemli değil). Gayet mantıklı bir şekilde özgür iradesiz bu "insanların" insandan daha az yaratıcı ve enteresan olan çok farklı bir varlık olacağı ileri sürülebilirdi. Robotlar insanın yerini alacak kadar iyi değiller; onlar erdemli eylemler işleyemezler.

Modern fizik bilimi ortaya çıkmadan önce bazı dinî görüşlere göre Tanrı, insanları ödüllendirmek veya cezalandırmak için yağmura, kuraklığa, depreme, volkanik patlamalara sebep olurdu. Bu görüş daha bir kaç yıl önce 200.000 Endonezyalının tsunamiden ölmesine Tanrı'nın sebep olduğunu ima eder. Bu da, iyiliksever Tanrı anlayışıyla örtüşmemektedir. Ancak şu an biz biliyoruz ki tsunami ve diğer doğal felaketler doğal süreçler tarafından ortaya çıkmaktadır. Doğal süreçler arkalarında herhangi bir ahlaki değer taşımaz. Eleştirmenler, Tanrı, afetlerin olmadığı farklı bir dünya yaratabilirdi diye itiraz edebilirler. Evet, bazı inanç sistemlerine göre Tanrı farklı bir dünya yaratabilirdi. Fakat bu galaksilerin oluştuğu, gezegen sistemlerinin ortaya çıktığı ve kıtaların kaydığı yaratıcı bir evren olmayacaktı. Şu an sahip olduğumuz dünya, durağan olan dünyadan daha yaratıcı ve heyecan vericidir.

Şimdi kötü bir şekilde tasarlanmış insan çenesine, milyonlarca çocuğu öldüren parazitlere, dünyada her yıl milyonlarca çocuğun düşük olmasına sebep olan insanın üreme sistemine tekrar geri dönelim. Şayet bu iğrenç olaylar doğrudan Tanrı'nın tasarımıyla ortaya çıkıyorsa, Tanrı bunun neticelerinin sorumlusu gibi gözükmektedir. Eğer mühendisler bir araba yapsalar, bu araba çalıştırıldığında patlasa, bu mühendisler bundan sorumludur. Fakat bu korkunç olaylar evrim vasıtasıyla veya diğer doğal süreçlerle ortaya çıkıyorsa, herhangi bir ahlaki uzanımı yoktur; çünkü doğal süreçler beraberlerinde herhangi bir ahlaki değer taşımazlar. Bir kez daha bazıları, Tanrı; zalimliğin, parazitliğin ve işlevsizliğin olmadığı bir dünya yaratabileceğinden ötürü nihai anlamda sorumludur diye itiraz edebilirler. Fakat evrimin olduğu bir yaşam dünyası daha heyecan vericidir; bu dünya yeni çeşitlerin ortaya çıktığı, yeni ekosistemlerin oluştuğu ve insanların katıldığı yaratıcı bir dünyadır. Bu

açıklama bazı inanan insanları tatmin etmeyecek ve pek çok inanmayan ise şüphesiz bunun inandırıcılığını az bulacaktır. Fakat ben bunun pek çok inanan insan için bir açıklamanın başlangıcı olacağını zannediyorum.

Bazı Hıristiyanlar evrimin kabul edilmesine karşıdırlar, özellikle de insanın evrimine, çünkü onlar İncil'in literal yorumunu ele alıyorlar. 1963'te kurulan Yaratılış İnancını Araştırma Topluluğu'nun bildirisine göre "İncil, Tanrı'nın Yazılı Kelâmı'dır ve tamamı ilham edildiğinden onun hem tarihî hem bilimsel açıklamalarının tamamı kendi yazınında doğrudur. Doğanın öğrencilerine göre, *Yaratılış* kitabında anlatılan köken hususu salt tarihî gerçeklerin olgusal sunumu anlamına gelmektedir.

Pek çok İncil bilgini ve teolog, İncil'in literal olarak yorumlanmasını mesnetsiz bularak reddettiler. Çünkü İncil birbiriyle karşılıklı olarak çakışan ifadeler içermektedir. *Yaratılış* kitabı, hemen başında iki farklı yaratılış hikâyesi sunar. Birinci bölümden ikinci bölümün ilk ayetlerine kadar ışığı, dünyayı, semâyı, balıkları, kuşları ve büyük baş hayvanları yarattıktan sonra Tanrı, insanları erkek ve dişi olarak kendi imajından altıncı günde yarattığı bildik hikâyedir. İkinci bölümün dördüncü ayetinden sonra ise Tanrı'nın erkeği yarattığı, bir bahçe tezyin ettiği ve hayvanları yarattığı daha sonra da erkeğin kaburga kemiklerinden birini kadını yaratmak için aldığının anlatıldığı farklı bir hikâye başlar.

Bu iki hikâyeden hangisi doğru, hangisi yanlış? Bu iki hikâyenin de dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve insanların O'nun yaratığı olduğu yönündeki aynı mesajı taşıdığını şayet anlayabilirsek, bunların hiçbiri diğeriyle çelişmez diyebilirim. Yaratılış İnancını Araştırma Topluluğu'nun bildirisinde ortaya koyduğu gibi bu her iki hikâyenin "hem tarihî hem bilimsel olarak doğru" olduğu bana pek doğru gözükmemektedir.

İncil'in diğer pek çok bölümünde sayısız çelişki ve çakışmalar vardır; İsrail'in seçilmiş insanlarının Mısır'dan vaat edilmiş topraklara dönüşlerinin tasvirinde güneşin dünya etrafında döndüğü şeklindeki hatalı olgusal ifadeyi zikretmeye gerek dahi yoktur. İncil üzerine çalışan âlimler, dinî hakikate nispetle kitabın kusursuz olduğuna inanırlar, bunun kurtuluş açısından çokta önemli olmadığına işaret ederler. Bütün zamanların en büyük Hıristiyan teologlardan biri olan Augustine (354-430), *De Genesi ad litteram* (Yaratılış Kitabı üzerine Literal Yorum)'da şöyle yazar: " Kutsal Yazınlara göre cennet formu ve şekli hakkındaki inançlarımızın neler olması gerektiği sıklıkla sorulur. ... Bu tarz konuların sonsuz mutluluk arayan kişiye faydası yoktur. Ve daha kötüsü, bu gibi konular ruhsal olarak kurtuluşa faydalı olacak şeyin ne olduğuna harcayacağı çok kıymetli zamanları da kişinin elinden almaktadır." Bu konu erken dönem kilise babaları tarafından ifade edilmiştir. Augustine şunu ilave eder: "Cennetin şekli meselesinde kutsal yazarlar insanlara onların kurtuluşlarına

hiçbir faydası olmayan olguları öğretmek arzusunda değildir." *Yaratılış* kitabı astronomi başlangıç kitabı değildir. Augustine ayrıca *Yaratılış* kitabındaki yaratılış hikâyesinde, Tanrı'nın ilk gün, ışığı yaratmış olduğunu, dördüncü güne kadar güneşi yaratmamış olduğunu da ifade eder. Augustine *Yaratılış* kitabında "ışık" ve "günler" literal anlamda değildir der. İncil din hakkındadır, İncil yazarlarının bilimsel sorular ortaya koymak gibi bir amaçları yoktur.

Bazılarını daha önce de işaret ettiğim dinî otoriteler tarafından ortaya konan bu gibi ifadeler, geçmişten günümüze kadar hep var olmuştur. 1981'de Papa II. John Paul İncil'in bizi evrenin orijini ve tertibi hakkında muhatap aldığını, bundaki amacın da bilimsel bir iddia ortaya koymak değil insanın evren ve Tanrı ile daha doğru bir ilişki kurmasını sağlamak olduğunu söyler. Kutsal Metin, bu dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ilan eder. ... Evrenin düzeni ve kökeni ile alakalı diğer bütün öğretiler, cennetin nasıl yaratıldığını öğretmek arzusunda olmayan ancak insanın nasıl cennete gideceğini öğretmeyi isteyen İncil'in niyetine yabancıdır.

Sonuçta benim cevabım:

"Evet, bir insan hem evrime hem Tanrı'ya inanabilir." Evrim çok iyi yapılandırılmış bir bilimsel teoridir. Hıristiyanların ve diğer inanan insanların evrimi, kendi inançları için bir tehdit olarak görmelerine gerek yoktur. Pek çok teolog ve diğer müminler, evrimi Tanrı'nın yaşayan dünyadaki şahane çeşitliği yarattığı bir süreç olarak görüyor. Bu yüzden, teolog Aubrey Moore sözlerini de kullanarak evrimin dine düşman değil fakat daha çok bir dost olduğunu ekleyeceğim.

Darwinizmin ve Tasarımın Bağdaşabilirliği[1]

(Peter Van Inwagen)

[Peter van Inwagen (1942-) Amerikalı analitik felsefeci. Notre Dame Üniversitesinde çalışan Inwagen'in, *Material Beings* ve *Persons: Human and Divine* gibi birçok çalışması vardır.]

Hem Darwinciler ve hem de karşı-Darwinciler tarafından, Darwin'in evrim açıklamasının yaşayan organizmaların (veya biyolojik dünyadaki her bir formun veya onların herhangi bir özelliğinin) akıllı tasarımın sonuçları olduğu tezi ile uyuşmaz olduğu sık sık dile getirilir.[2]

Bu tez, şu gelen tezden dikkatli bir şekilde ayırt edilmelidir: Darwin'in evrim açıklaması tasarım kanıtını çürütür. Ben, öne sürülen bu tezi reddediyorum ve bu makalede, ona karşı tartışıyorum. Sonrakine karşı büyük bir sempati duyuyorum, bununla birlikte, sempatim iki şüphe tarafından azaltılıyor ise de birincisi, bir kanıtlamayı "çürütme"nin ne anlama geldiğinin tamamen açık olduğunu sanmıyorum. İkinci olarak, birden çok tasarım kanıtı var ve Darwin'in evrim açıklaması, onların bazılarına diğerlerinden daha çok zarar veriyor. Bununla birlikte ben, Darwin'in açıklamasının –doğru olsun olmasın- tasarım kanıtının tüm çeşitlerini hiç kimse düşünmese de olduklarından epeyce daha az ikna edici hale getirdiğini kabul ediyorum.[3] Tavizime rağmen, felsefi kanıtlar kadar çok kötü olmayan tasarım delilinin bazı çeşitlerinin bu-

1 Çev. Fatih Özgökman.

2 Yani, *insan-dışı* akıllı tasarımın. Açıkça birkaç türün bir kaç özellikleri –son zamanda- insan akıllı tasarımının ürünleridir.

3 Aquinas'ın Beşinci Yolunun, bir nesne her zaman veya çoğu parçaları bazı "faydalı" amaçları meydana getirecek biçimde davranırsa o halde aklın söz konusu nesnenin eyleminin nedenleri arasında bir şekilde bulunması gerektiği öncülü üzerine dayandığı savunulabilir. Bence, Darwin'in evrim yorumunun kesin sonucunun, bu öncülün yanlış olduğunu göstermesi açık olmalıdır. (Fakat bir teist olarak ben *her şeyin* nedenleri arasında bir şekilde aklın bulunduğunun zorunlu bir doğru olduğuna inanmaz mıyım? Evet. İddiamın daha dikkatli bir ifadesi şöyle olabilir: Darwin, Aquinas'ın öncülünün kavramsal bir doğru, yani içerdiği kavramları anlayan herkes tarafından doğru olarak görülebilecek bir önerme, olmasının yanlış olduğunu gösterdi. Eğer Beşinci Yolun bu öncül üzerine dayandığını düşünmekte haklı isem Darwin'in kelimenin en doğru anlamıyla Beşinci Yolu "çürüttüğü" söylenebilir. Fakat tasarım kanıtlarının tüm versiyonları bu öncüle dayanmaz.

lunduğunu –ki bu elbette felsefi bir kanıttır- düşünüyorum. Fakat bu, açıkça çok katı bir standart değildir. (Tasarım kanıtının ölçülebileceğine karşı standart koyan gerçekten *iyi* bir felsefi kanıt örneği ne olabilir?)

Birinci tez, ki bu makalenin konusudur, ikinci tezden tamamen farklı bir türdür. Aralarındaki fark, gücü zayıf olan belli bir sonuç için belirli bir kanıta dayalı tez ile sonuç yanlıştır tezi arasındaki tüm farlılıktır. -Yani aralarındaki bütün fark, "Richard'ın, Kulede prensesi öldürdüğüne inanmamalıyız, çünkü basitçe, Shakespeare kendi yaptığına dair bir oyun yazdı" ile "Richard Kuledeki prensesi öldürmedi" arasındaki farktır.

Kendi payıma ben, Tanrı hakkındaki herhangi bir inancımın, hatta canlı varlıkların akıllı tasarımın ürünleri olduğuna dair inancımın bile, tasarım kanıtı üzerine dayalı olduğunu düşünmüyorum. -Karım hakkındaki inançlarımın diğer zihinlerin varlığı için analojik kanıt üzerine dayalı olduğunu düşündüğümden (ki, benim görüşümde felsefi kanıtlar kadar hiç de kötü bir kanıt değil) daha fazla değil. Newman'ın bir yerde dediği gibi (zayıf hafızamdan dolayı başka özetliyorum), "Doğaya bakıp tasarım gördüğümden dolayı Tanrı'ya inanmıyorum; aksine, Tanrı'ya inandığım için doğaya bakıp tasarım görüyorum." Benim için tasarım kanıtı, dini değil, felsefi bir konudur. Kanıtın kesin bir çürütülüşünün bir âşık veya Tanrı'nın çocuğu olarak bana vereceği üzüntü, başka zihinlerin varlığını gösteren analojik kanıtın kesin bir çürütülüşünün bana bir koca olarak vereceği üzüntüden daha fazla değildir. Bununla birlikte eğer birinci tez kanıtlanabilirse, Darwin'in evrim yorumunun hayatımın yapısal bir parçası olan inançlarımla kalıcı biçimde uyuşmaz olduğunu kabul etmeye hazırım. Bir Hıristiyan olarak, Darwin'in evrim yorumuna az veya çok, kendini adamış bir feministin kadınların biyolojik zorunluluk sonucu entelektüel erkeklerden aşağı olduğunu gerektiren cinsel farklılıkların sözde bilimsel yorumuna baktığı şekilde bakmalıyım. Bu belki yeteri kadar açıktır. Bir Hıristiyan olarak biyolojik dünyanın akıllı tasarımın bir ürünü olduğu tezine bağlıyım. Bu tasarım hakkında herhangi birçok özel teze, organizmaların yapıları ile Tanrı'nın zihni arasındaki ilişkinin tam doğası hakkında bir teze bağlı değilim. Tanrı'nın insan varlıklarını dünyanın toprağından yarattığı tezine de bağlı değilim. Organizmaların Tanrı tarafından, makinelerin insani bir mühendis tarafından tasarlandığına ("Bu şu yere uyacak ki, biraz sola daha küçük olmalı" tarzında) çok benzer bir şekilde, tasarlandığı tezine de inanmıyorum. Darwinizm hiç şüphesiz bu çok özel tezlerle, Tanrı'nın zihni ile organizmaların yapıları arasındaki ilişkinin tam doğası hakkındaki tezler ile uyuşmaz. Benim inandığım şey, yeryüzündeki biyosferin, Tanrı'nın iradesinden dolayı var olduğudur, yani çeşitli büyük ölçekli özelliklere sahip olması Tanrı'nın iradesinin bir biyosferin bu özelliklere sahip olmasını istemesinden dolayı olduğudur. Darwin'in evrim yorumunun organizmaların –

biyosferin öğelerinin- akıllı tasarımın ürünü olduğu tezi ile uyuşur olduğu iddiasını savunmaya çalıştığımda, bu anlamda anlaşılmayı bekliyorum. Bu iddiayı "uyuşabilirlik/compatibilism" tezi olarak adlandıracağım.[4] Uyuşabilirlik'i savunan çoğu dini inançlıların aksine, benim kanıtlarımın önyargısız olduğunu iddia edebilirim, çünkü Darwin'in evrim yorumunun *doğru* olduğunu düşünmüyorum. (Onun tam olarak yanlış olduğunu düşünmüyorum; fakat onu oldukça gayrı makul buluyorum.) Ve uyuşabilirliği savunan çoğu teistler, Darwinci yorumun doğru veya en azından doğru olmasının olukça muhtemel olduğu inancı ile böyle davranmaya eğilimlidirler. Fakat benim bakış açımdan, uyuşabilirlik'in doğru veya yanlış olup olmaması sorunu üzerine takılan çok kimse yok. Hepsinden öte bir teist, basit bir mantık meselesi olarak, teizm ile uyuşmayan birçok yanlış önermenin bulunduğunu kabul etmeli. Daha önemli başka bir şey olamaz.

Darwin'in evrim yorumunun yanlış olduğuna niçin inandığımı veya inanmaya kuvvetle eğilimli olduğumu açıklamaya bu bölümde bir yer ayırmaya çalışmayacağım.[5] Bununla birlikte meraklısı için, biyolog Brian Goodwin'in yeni kitabından benim görüşlerimi hoş bir şekilde özetleyen bir alıntı sunacağım:

> Organizmaların kalıtımsal özlerini açığa çıkarmak için moleküler genetiğin gücüne rağmen, evrimin büyük ölçekli formları, türlerin kökeni de dahil, açıklanamaz kalır. Çağdaş evrimci biyologların en meşhurlarından biri olan Ernst Mayr, "herhangi bir evrimsel yeniliğin tedrici ortaya çıkışı için hiçbir kanıt yoktur.." der. Yeni tip organizmalar evrim dünyasında basit bir şekilde ortaya çıkar, zamanın değişik dönemlerine meydan okur ve sonra türsel yok oluşa uğrar. Dolayısıyla Darwin'in yaşam ağacının, küçük kalıtımsal farklılıkların yavaş yavaş birikmesinin bir sonucu olduğu varsayımı önemli bir destekten yoksun görünüyor. Yaşamın yeni özellikleri, bu bir grup organizmayı –balıklar ve amfibiler, solucanlar ve böcekler atkuyrukları ve otlar- ayıran bu dikkat çekici özellikler için başka süreçler sorumludur. Açıkça bir şeyler biyolojiden kaçıyor. Öyle görünüyor ki, Darwin'in teorisi evrimin küçük ölçekli formları için çalışıyor. Çeşitlerin farklı habitatlara iyi ayarlanmasını sağlayan türler içindeki varyasyonları ve adaptasyonları açıklayabilir. Biyolojik sınıflandırma sistemlerinin temeli olan organizma tipleri arasında büyük ölçekli form farklılıklarının, organizmaların oldukça farklı formlarına neden olan

4 Bu Phillip Johnson'ın kullandığı terimdir. İlk onun kullanıp kullanmadığını bilmiyorum. "Uzlaşırcılık" teriminin bir standardı olduğu ve felsefede tamamen ilgisiz anlamda kullanıldığı, belki, not edilmelidir: Özgür iradenin determinizm ile uzlaşır olduğu iddiası için bir ad olarak kullanılır.

5 Benim nedenlerim şu iki makalede ortaya konulmuştur: "Genesis and evolution", (Stump 1993: 93–127, yeniden basıldı: (van Inwagen 1995); ve "Doubts about Darwinism" (Buell and Hearn 1994: 177–91).

> bazı süreçler, küçük varyasyonlar üzerinde çalışan doğal seçilimden başka bir prensibi gerektirir görünüyor. Bu, organizmalardaki yeni yapıların kökeni ki her zaman biyolojiye dikkatin ilksel odaklarının biri olan, evrimdeki yeni doğan düzen problemidir.
>
> (Goodwin 1994: viii-ix)

Şimdi bizim birincil konumuz olan soruya geri dönelim. Darwinci evrim yorumunun akıllı tasarım ile uyuşmaz olduğu niçin kabul edilsin?

İlkin, benim için önemli bir mantıksal nokta (mantıksızın karşıtı olarak değil- bilimsel veya metafiziksel veya epistemolojik olana zıt olarak mantıksal) olarak gelen şeyi ortaya koyacağım. Onun merkezinde "uyuşmazlık" kelimesi, mantıksal anlamda, *önermeler* (veya tezler veya yargılar veya iddialar veya inançlar) arasında bulunan bir ilişkiyi ifade eder. Eğer Darwin'in evrim açıklaması tasarım ile uyuşmaz ise, o halde bu, bazı *önermeler* (veya bazı önermeler takımı) biyolojik dünyanın bir tasarım ürünü olduğu *önermesi* ile uyuşmaz demektir. Fakat bu, hangi önerme veya önermeler takımı olabilir? Hangi önerme veya önermeler takımı, "Darwinci evrim açıklaması" veya "Darwin'in evrim teorisi" veya Darwinizm" gibi adlandırılacak şeyler olabilir? Evrim hakkındaki literatürde, veya en azından benim okuduğum küçük bir kısmında bu soruya açık bir cevap bulmak oldukça zordur. Bir öneri sunacağım. Eğer herhangi biri benim önerimin Darwinizm'in önermesel içeriğini yanlış yorumladığını düşünürse en azından bazı başka eşit özel önerileri görmek isterim. Bazı makul özel öneriler masada olmazsa, Darwin'in evrim açıklamasının dikkatli biçimde üstlenilebilen ile uyuşur olup olmadığı araştırılamaz.

"Evrim" kelimesi ile başlıyorum. Ki bununla, insanların, "ben evrime inanıyorum" gibi şeyler dediklerinde kendilerini ifade etikleri tezini, bir fenomenden çok, bir tez için bir ad olarak anlayacağım. "Evrim gerçektir" ve "evrim fiilen meydana gelmiştir" önermelerinin içeriğini ifade etmek üzere kastettiğim –tümü için dört- önerme takımını ortaya koyacağım. (Çünkü sözlerimin alanını bizim gezegenimizle sınırlandırıyorum, bazıları ortaya koyacağım tezi "*karasal* (*terrestrial*) evrim tezi" olarak adlandırmayı tercih ediyor.) Bu tezi oluşturan dört önermeyi ortaya koyduğumda, listeye bir önerme ekleyeceğim ve ortaya çıkan önermeler takımının "Darwinci evrim yorumunu" oluşturduğunu iddia edeceğim. (Daha sonra bununla birlikte bu tanımın gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğunu tartışacağım.) İşte önermelerimin ilk ikisi:

Herhangi iki canlı organizma, geçmişte veya şimdi, ortak bir ataya sahiptir.

Çok uzun zamandır yaşayan organizmalar, sadece birkaç bin yıl değil milyonlarca yıldır, vardır (belki de, Dünyanın yüzeyinin, yaşamı destekleyecek kadar soğuduğu zamandan beri birkaç milyar yıldır).

Bu iki önerme, birlikte ele alındığında oldukça zayıf bir tez ortaya koyar. Çünkü biyolojik çeşitlilik hakkında hiçbir şey söylemedikleri için zayıftır. Tek organizmalar milyarlarca yıldır değişmeden kalmış olan belirli bakteri türleri olmuş oldu ise, tez doğru olabilir. "Ata" -nedensel bir kavram olsa da- nedensellik hakkında hemen hemen hiçbir şey söylemediği için de zayıftır. Örneğin, Tanrı'nın yaşam tarihindeki çok geniş mucizevî yenilikler dizisi için sorumlu olduğu iddiası ile uyuşur veya akıllı dünyadışı varlıkların her 10 milyon yılda Dünya üzerinde geldiği ve böylece dünyasal yaşamı içine alan bazı gizemli nedenlerin yardımıyla genetik mühendisliğinin harikalarını meydana getirmek üzere oldukları iddiasıyla da uyuşur. "Evrim" kelimesi ile ilgili, daha ilginç bir tezi elde etmek için, çeşitlilik ve nedensellik hakkında bazı önermeler ilave edelim:

Yaşam, müthiş taksonomik çeşitlilik sergiler (ve şimdiye kadar çok uzun bir zaman da sergiledi).

Tüm bu çeşitliliğin üretiminde yalnızca doğal nedenler iş başında olmuştur.

Ve "doğal" ne demektir? Kelime, diğer taraftan hem "mucizevî" hem de "doğaüstü"ne ve bir başka taraftan "yapay olan"a karşıt olabilir. Bu bağlamda "doğal" kelimesini, her iki imayı da içirecek şekilde anlayalım. Evrim tezi, yalnızca fizik yasalarının (elbette müthiş karmaşık sınırlayıcı şartlar altında çalışarak) yaşamın çeşitlenmesi sürecinde yeryüzü biyosferinde iş başında oldukları anlamını ifade eder. Dahası karasal yaşam üzerinde -güneş ışığı, kozmik ışınlar, meteor taşlarının düşmesi, asteroit çarpması ve benzeri şeyler dışında- akıl veya gaye gibi hiçbir dünyadışı etkinin olmadığını da ima eder.

Bu dört önermeyi, hep birlikte evrim tezini oluşturur bir şekilde kabul etmenin kullanışlı olacağını düşünüyorum. ("İlerleme" veya herhangi bir oranda, artan karmaşıklık fikri öneren bir şey olmalı mı burada? Böyle düşünen birisi çok uzun bir sürede hem biyosferdeki en karmaşık canlıların ve hem de biyosferin karmaşıklığının artmaya eğilimli olmasını bir cümle ile sonuca ekleyebilir. Bu eklemeye bir itirazım olamaz. Bu birçok insanın "evrim" ile kast ettikleri şeyin bir parçası görünüyor ve doğru geliyor.)

Şimdi, "Darwin'in evrim açıklaması"na veya "Darwin'in evrim teorisi"ne veya "Darwinizm"e geri döneceğim. Darwinizm'i, dört önermenin sonuna referansla, "doğal nedenler"le özdeş olarak anlıyorum. Darwinizm'i, taksonomik çeşitlenmeyi açıklayan tek mekanizma, bir mekanizmanın özel ifadesi olarak alıyorum. Bu mekanizma, cinsel üreme sonucunda meydana gelen rastgele küçük kalıtımsal değişimler üzerinde doğal seçilimin iş görmesidir. "Rastgele" (rondom) kelimesi hakkında daha sonra söyleyeceğim bir şey olsa da "doğal seçilimin rastgele küçük kalıtımsal değişimler üzerindeki işlemi" sloganının arkasında yatan şeyin bir açılımını vermeye çalışmıyorum. Biliyorum ki, kendilerini Darwinciler olarak tanımlayanların arasında, sloganın ar-

kasındaki gerçeğin detaylıca nasıl açıklanması gerektiği hakkında oldukça çeşitli görüşler var, fakat ben bu anlaşmazlıkların söylemek istediğim şeyle çok ilgisi olduğunu düşünmüyorum. Herhangi bir oranda, hepimizin bu kelimelerin ifade ettikleri şeyin bir fikrine sahip olduğunu kabul ediyorum. Slogan bile sık tekrar için çok ağırdır, dolayısıyla mekanizmayı basitçe "doğal seçilim" olarak adlandıracağım. Öyleyse Darwinizm, evrim teorisi artı, dünyadaki yaşamda sergilenen müthiş taksonomik çeşitliliğin arkasındaki tek mekanizmanın -bu çok büyük farklı takım, sınıf, şubelerin tümünün varlığının arkasında- doğal seçilim olduğu tezidir. (Bu anlamda Darwin'in muhtemelen bir Darwinci olmadığının farkındayım -en azından her zaman ve sürekli değil- ve onun bazen doğal seçilimi seksüel seçilime karşı olarak koyduğunun da bilincindeyim. Önceki noktaya göre, en azından "Darwinizm" kelimesinin şimdiki tartışmalarda sahip olduğu en kolay anlama yakın bir şeyi yakalamaya çalışıyorum. Yanılmıyorsam, çoğu insan bugün "doğal seçilim" terimini Darwin'in seksüel seçilim diye adlandırdığı şeyin doğal seçilimin özel bir durumu olduğu tarzda kullanıyor.)

Şimdi, niçin bu önermenin –"Darwinizm" veya "Darwin'in evrim açıklaması"- biyolojik dünyanın bir tasarım ürünü olduğu önermesi ile tutarsız olduğu düşünülsün? Birisi şöyle sorabilir: Eğer yardımsız doğal seçilimin, bugün dünyanın biyosferinde gördüğümüz düzenli çeşitliliği üretmeye gücü yetiyorsa; böyle düzenli çeşitliliği isteyen bir Tanrı –veya böyle bir ölçekte çalışmaya gücü yeten akıllı bir varlık- bu çok zarif mekanizmayı niçin kullanmış olmasın! Eğer ben kendim, Tanrı'nın bu mekanizmayı kullanıp kullanmadığından şüphe edersem bu, yalnızca yardımsız doğal seçilimin bu işi başarıp başaramayacağı nedeniyledir. Başka mekanizmaların gerekli olduğunu ve dolayısıyla O'nun doğal seçilimi tek başına kullanmış olamayacağını düşünürüm. Fakat eğer yardımsız doğal seçilim iş görebilirse, Tanrı iş gören bir şeyi niçin kullanmış olmasın? Ve eğer Tanrı (veya akıllı bir varlık) bu mekanizmanın üzerinde çalışabileceği bir çevre kurdu ise, ve eğer onun çalışmaları belirli özelliklere sahip bir biyosferin meydana getirilmesine bağlı ise, ve eğer Tanrı bu özelliklere sahip bir biyosferin varlığını önceden görmüş ve amaçlamış ise, o halde bu özeliklerin akıllı tasarımın ürünleri olduğunu söylemek niçin doğru olmasın?

Bunların harika sorular, yeterli bir şekilde cevaplanmamış sorular –ki, gerçekte asla yeteri kadar değinilmemiş- olduğunu düşünüyorum. Doğal seçilim hakkında, ilahi bir araç olarak kullanılması için uygun olmayan bir şey bulunduğu yönünde yaygın bir kanı var. Ben bunu asla anlayamadım. Bir agnostik olduğumda da, bir Darwinci olduğumda da. Bir Hıristiyan olduğumda –çok eski moda, Ortodoks biri- hâlâ bir Darwinciydim. Ve inancımla ilgili birçok entelektüel zorluk yaşasam da Darwinizm'e inancım beni asla entelek-

tüel rahatsızlığa itmedi. (Darwinizm hakkındaki şüphelerim, yalnızca her zaman inandığım fosil kayıtlarının "düzgünlüğünün" olmadığını keşfettiğimde başladı.) Bu bağlamda eklemeliyim ki, Darwinizm'in yüz yüze geldiğine inandığım zorlukları -Brian Goodwin'den yaptığım alıntıda özetlenen zorlukları- teizm için bir kanıt türü oluşturuyor olarak görmüyorum. Darwinizm'in doğruluğu veya yanlışlığının, teizmin doğruluğu veya yanlışlığı ile, sözgelimi, kıtaların kayması hipotezinden daha çok alakalı olmadığına inanıyorum. Fakat çoğu insan, olayları bu tarzda düşünmüyor. Bunu göstermek için, hem Darwincilerden hem de Darwin karşıtlarından, hem teistlerden hem de ateistlerden alıntılar yapabilirim. Burada Monod'dan meşhur bir alıntı var. Mutasyonların kaynakları olarak tanımlanan olayları anlatırken, o şöyle diyor:

> Bu değişikliklerin gelişigüzel meydana geldiklerini, yani rastlantısal olduklarını söylüyoruz ve bu mutasyonlar, kalıtımsal yazının değişmesinin *tek* olası kaynağı ve organizmanın kalıtımsal yapılarının *tek* temsilcileri olduklarına göre, o halde biyosferde meydana gelen tüm oluşun ve tüm yeniliğin kaynağı zorunlu olarak *yalnızca* rastlantıdır. Evrimin olağanüstü yapısının temelinde saf rastlantı, yalnızca rastlantı, mutlak; fakat kör bir özgürlüğe sahip rastlantı vardır: modern biyolojideki bu temel kavram, ... gözlemlenebilen ve deneye tâbi tutulan tüm olgulara uyan, düşünebileceğimiz *tek* kavramdır.
>
> (Monod 1971: 112-13)[6]

O, şansı Aristocu anlamda -nedenselliğin bağımsız çizgilerinin rastlaşmasından doğan olarak- anladığını açık hale getirmeye devam ediyor. (Dolayısıyla, Shakspeare ve Cervantes'in aynı gün ölmeleri, bir düelloda birbirlerini öldürmüş olsalar bile olamayacağı kadar, şans eseridir. Bu anlamda şans tamamen belirlenmiş dünyada bile var olabilir.) O, bu şansın kaynağını, yaşayan organizmalarda moleküler değişmezliğin temel mekanizmalarındaki kusurlar ile tanımlar. Yalnızca mutasyonların nedenlerini anlatmaz, dahası evrimsel önemi olan ve şansa atfedilebilecek eşit makullükte olabilen diğer tür olayları da gösterir: geviş getiren hayvanların belirli bir sürüsünü yok etmek için meydana gelmiş bir sel, belirli türlerin temsilcilerinin yeni bir çevreye hareket etmesini sağlayan bir kara köprüsünün jeolojik kuvvetlerinin etkisi, dünya ve bir kuyruklu yıldız veya benzeri şeylerin yörüngelerinin kesişmesi.

Tüm bu olayların şansa bağlı olması hipotezinin nasıl tek anlaşılır hipotez olduğunu tam düşünemiyorum. (1940 Mayısın sonu ve Haziranın başında, Dunkirk üzerinde gökyüzündeki hava ve su moleküllerinin hareketlerinin tamamen şansa bağlı olması *anlaşılabilir* tek hipotez midir?) Fakat var sayalım ki bu hipotez bir oranda *doğru*dur. Bundan biyosferin genel özelliklerinin şans

6 Alıntının çevirisi şuradan alınmıştır: Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, çev. Elodie Moreau (İstanbul: Alfa Yay., 2012), s. 109.

ürünü olduğu sonucu çıkar mı? Çıkmaz. Öyle olduğunu var saymak, mantıkçıların çıkarsama safsatası dedikleri şeye yol açabilir. Bir kimsenin bir ineğin tamamen quarklar ve elektronlardan oluşuğunu, quarkların ve elektronların ise cansız ve görünmez olmasından dolayı bir ineğin de cansız ve görünmez olması gerektiğini çıkarsaması gibidir.

Düzensiz kapalı daireler ile çevrelenen alanları hesaplamak için harika bir alet vardır. Çoğu zaman nişan tahtası tekniği olarak adlandırılan şeyin elektronik bir biçimidir. Her şeyi basitleştirmek için: ekran üzerine bir daire çizersin; sonra araç ekran üzerindeki noktaları rastgele seçer ve her bir noktanın dairenin içine mi yoksa dışına mı düştüğüne bakar; seçilen noktaların sayısı artarken, dairenin içine düşen seçili noktaların toplamdaki seçili nokta sayısına göre oranı, ekran alanına daire ile kapatılan alanın oranını bulur. Elle çizebileceğinizin hepsini de içine alan, çok büyük daire sınıfları ve muhtemelen bilimcilerin veya mühendislerin pratik ilgilerinin olabileceği hepsi için, oranların yakınsaması çok hızlıdır. Bunun nedeni böyle aletlerin kullanışlı ve yaratıcı olmasıdır.

Şimdi –kendi koordinatları- seçilen her bir noktanın özellikleri tam da Monodcı anlamda şansın ürünleridir. Fakat verili bir alan problemini çözme sürecinde seçili noktaların tüm bir araya kümelenmesi şansa bağlı olmayan önemli bir özelliktir. Noktaları önceden çizilmiş olan bir dairenin alanını gösterme kapasitesi. Gerçekten de alet, amaçlı varlıklar tarafından yapıldığından dolayı noktaların tüm kümesi, her bir noktanın koordinatlarının herhangi bir amacı olmamasına rağmen, o dairenin alanını gösterme amacına sahip olduğunu söylemeye hiçbir itiraz olamaz. Her bir noktanın şansa bağlı koordinatlarının olması gerçeğinin şansa bağlı olmaması ve bir amaca sahip olması da doğrudur: onun amacı önyargının elenmesi, verili bir noktanın dairenin içine düşmesi ihtimalinin daire tarafından çevrelenen ekranın oranına bağlı olmasını sağlamaktır, başka bir şey değildir.

Var sayalım ki, meydana gelen her mutasyon, Monod'un dediği gibi, şansa bağlıdır. Var sayalım ki, gerçekte, bir tür biyosferin nedensel tarihinin bir parçası olan her bireysel olay da şansa bağlıdır. Bundan biyosferin her formunun da şansa bağlı olduğu sonucu çıkmaz. Ve eğer bu bireysel olayların hiç birinin bir amacı yoksa biyosferin de amacı olmadığı sonucu da çıkmaz. Her iki çıkarımı yapmak, çıkarsama safsatası yapmak demektir.

Şimdi bu akıl yürütme büyük ölçüde gösteriyor ki, biyosferin bazı özelliklerinin şansa bağlı olmadığı tezi, (ve keza daha güçlü olan onların bir amacı olduğu tezi) mantıksal olarak Darwinizm ile tutarlıdır. Hâlâ olabilir ki, biyosferin şansa bağlı olmayan özelliklerinin var olduğu tezinin şartlı ihtimali Darwinizm hipotezi üzerinde, çok düşük, hatta ihmal edilebilirdir. Fakat akıl yürütme, gösterir ki, eğer bir kimse Darwinizm'in biyosferin bazı özellikle-

rinin şans ürünü olmadığı tezi ile bir şekilde uyuşmaz olduğu sonucuna bir *kanıt* kurmak isterse "Darwinizm'in tüm evrimsel öneme sahip olayların şansa bağlı olduğunu içerir" iddiasına ek olarak bazı öncüller kullanması gerekecektir. (Ve işaret ettiğim gibi, bu öncülün kendisinin tartışılmaz olduğunu düşünmüyorum.)

Darwinizmin tasarım ile uyuşmaz olduğu tezinin bir avukatı, bu noktalara nasıl cevap verebilir? Bir yol şunu tartışmak olabilir: biyosferin özellikleri, çok önemli bir açıdan bizim alan-ölçüm aletlerimiz ile yapılan noktaların bir kümesinin özelliklerine benzemez. Alan-ölçerin ekranı üzerine bir daire çizdiğimiz ve aleti çalıştırdığımız her zaman, ürettiği noktalar kümesinin daire tarafından çevrelenen alanı gösterme özelliğine sahip olacağını tüm pratik amaçları için belirlemiş ve önceden tespit etmiştir. Fakat biyosferin özelliklerinin buna benzemediği savunulabilir. Onların benzer olduğu şey bakımından Biyokimyasal Önbelirlenim olarak adlandırılan meşhur bir tez kullanılır. Biyokimyasal Önbelirlenim'e göre siz, belirli şartlarını (Dünyanın önceden karşıladığı üzerinde bir yaşam olması için gerekli şartlar ve verili bir galakside oldukça uygun sayıdaki gezegenin bu şartları karşıladığını varsaymak üzere makul olabilecek kadar talepkar olmayan şartlar) karşılayan yaşamsız bir gezegeni alırsınız ve sürece bağlı olarak "otomatik olarak" yaşama, ekoryatik, çok hücreli, çift cinsiyetli, yüksek derecede farklılaşmış formlara ve sonunda akıllı yaşama –tüm *Star Trek* senaryosuna- sahip olursunuz. Biyokimyasal Önbelirlenim, bugünlerde yaşam bilimleri uzmanları arasında çok popüler olarak görünmüyor, buna inanç fizikçiler ve astronomlar arasında genel olarak görülse de ve aynı şekilde Vulcan'lar ve Klingon'ların yıldızlar arasında, kendilerinin yirminci büyük atalarının cinler ve cücelerin ormanlarda onları beklediği inancını sürdüren, düşünce ürünü olmayan aynı güvenle bizi beklediğine inanan üniversite öğrencileri arasında neredeyse evrensel olsa da. Fakat eğer biyokimyasal önbelirlenim doğru değilse biyosferin ana özellikleri otomatik olarak meydana gelmezdi, fakat dahası yeni meydana gelmiş uzak şanslara bağlı ise, o halde bu özelliklerin ilahi bir varlığın –veya akıllı bir varlığın- amaçlarına bağlı olduğu nasıl mümkün olabilir? Kısaca biyokimyasal önbelirlenim'in başarısızlığı gösterir ki, evrimsel sürecin belirli bir "ürünü" olmadan herhangi birinin aracı olabilecek bir şey değildir.[7] O, bu amaçla, bir flamingonun kroke topuzu olarak kullanılabilmesinden daha fazla kullanılamaz.

Bu ilginç ve önemli bir kanıttır. Daha dikkatli bir formülü hak ediyor. Ben aşağıda gelen şu formülü öneriyorum.

Şayet biyosferin herhangi bir özelliği akıllı tasarımın ürünü ise, dolayısıyla biyosferin çok *belirli* özelliklerinin de akıllı tasarımın ürünü olduğunu var-

7 İşin tuhafı, Biyokimyasal Kader, evrimsel sürecin hiç kimsenin aracı olmadığını gösterdiğine inananlar tarafından söyleniyor.

saymak makul geliyor: Bu böyle ise diğeri değildir: Bizim gibi akıllı canlıların varlığı "Tanrı'nın suretinde ve O'nun benzerliğinde" yaratılmış yaratıklardır. Eğer doğal seçilim (her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık tarafından bile) akıl (veya iki gözle birden görme veya hareketli başparmak veya beşparmaklık fakat bırakalım bizim ilk örneğimizdeki gibi aklın kullanımını alalım) gibi nadir özelliklere sahip canlı varlıklar meydana getirmek için bir araç olarak kullanılamazsa o halde akıllı bir varlığın biyosfere kısmi özellikler kazandırmak için (tek) araç olarak onu kullandığını varsaymak makul değildir.

Tartıştığımız kanıtın savunucuları doğal seçilimin, ürününün kökten mümkün oluşuna borçlu olarak, gerçekten de bu amaç için kullanılamaz olduğunu kabul ederler. Kökten mümkün oluş kavramı şu şekilde açıklanabilir: Düşünün ki dünyada yaşamın ilk ortaya çıkışından sonra bazı çok erken aşamalarda olduğu gibi -yalnızca tek bir organizma tipi var, bazı bakteri benzeri prokaryot hücreler olduğunu söyleyelim. Dünyayı "t0" diye adlandırılan zamanda olduğu gibi düşünelim. Kesin ayarlaması t0'da bu "başlangıç durumu"nu oluşturan parçaların takip eden yörüngelerinin tüm fiziksel olarak mümkün dizilerini düşünün. (art süreli sınırlı şartların verili bir dizisi yani güneş ışığı, meteorlar ve vb. yeryüzü şartlarına dünya dışı "girdilerin" önceden belirlenen verili bir "çetelesi"ni varsayıyoruz.) Bu parça yörüngelerin tam bir dizisi belki bir tarih olarak adlandırılabilir. Noktalarının her birinin bir tarih olduğu uzay düşünün. Bu uzay üzerinde tanımlanmış, bir oran ölçüsü sayısal bir ölçü var sayın. Bu ölçünün arkasındaki fikir, yeteri kadar bilinebilir bir varlığa –Laplace'ın cininin epistemolojik düzenli varlığına- : "tarihler uzayının %70'inde, Dünya t0 4+1 milyar yaşında F özelliğine sahiptir" bu gibi yargılar yapmak üzere imkan vermek olmalıdır. Eğer biz her bir tarihin tam olarak diğeri kadar muhtemel olduğunu varsayarsak ve eğer tarihlerin uzayı birkaç sıkıcı şekilsel şartları karşılarsa, bizim ölçümüz bir ihtimaliyet ölçüsüdür ve yukarıdaki yargı şöyle okunabilir: "Şeyler t0 da verili olduğunda, Dünyanın t0+1 milyar yılda F özelliğine sahip olabileceğinin ihtimali yüzde 70'dir."[8]

Akılcılığın kökten mümkün olduğu tezi şudur: akıllı varlıkları içeren tarih dizileri toplam uzayın yalnızca küçük bir oranından oluşur; yani Dünya t0 da olduğunda iken akıllı varlıkların ihtimali küçüktür. Hareketli başparmak ve beşparmaklılık kökten mümkündür tezi elbette aynı şekilde açıklanmalıdır. Çok daha belirsiz genel "kökten mümkün *basitlik*" tezi, canlı organizmaların nadir özelliklerinin en azından çoğunun veya tümünün varlığının kökten mümkün olduğunu söyler. ("Gouldcu mümkünlük" bugün var olan her (taksonomik) şubenin varlığının kökten mümkün olduğu tezi olarak tanımlanır.)

8 Eğer geçmişlerin sayısı sonlu ise, N'in geçmişlerin sayısı olduğu yerde, her biri 1/N ihtimale sahiptir; eğer geçmişlerin sayısı sonsuz ise her biri 0 ihtimale sahiptir (veya eğer sonsuz küçükler ihtimallerine izin verilirse hepsi aynı sonsuz küçük ihtimallere sahip olmalıdır.)

Şimdi, zaman aklın veya bir şeyin varlığının kökten mümkün olduğunu düşünen birisine yüzleşmesi gereken can sıkıcı teknik bir zorluk olduğunu gösterecektir. Eğer fiziksel dünya katı biçimde belirli ise, yalnızca tek bir tarih vardır ve o halde katı biçimde belirli bir dünyada hiç bir şey kökten mümkün değildir. (Eğer dünya katı biçimde belirli ise, Tanrı veya Laplace'ın cini şimdiki biyosferin her özelliğini basitçe dünyanın geçmişte olduğu bir zamandaki gibi görerek meydana getirebilir –hepsinden öte uzak geçmişin dünyası, şimdiki dünyaya "dönüşmeyi" kontrol eder ve eğer katı belirlilik doğru ise şimdiki dünyanınkilerden başka bir özelliğe sahip dünyaya dönüşmüş olamaz.) Bu teknik problemin çözülebileceği çeşitli yollar vardır. Bununla birlikte onları tartışmak bizi kökten mümkünlük ve Darwinizm tartışmamızdan uzaklaştırabilir. Öyleyse haydi basitçe var sayalım ki, dünyada yeteri kadar (belki quantum belirsizliğinden kaynaklanan) belirsizlik var olsun. Biyolojik dünyanın nadir özelliklerinin kökten mümkünlüğünün öğesi bu probleme girmeye gerek duymaz.

Kanıtı devam ettirelim. Eğer rasyonellik kökten mümkün ise, o halde doğal dünyanın süreçleri rasyonelliği üretmek için birisinin aracı olamaz. Elbette bu, *doğal seçilim*in rasyonelliği üretmek isteyen birisi için araç olamayacağını göstermez – rasyonelliğin doğal seçilimin bir ürünü olduğu tezi, aklın yaratılışının kökten bir mümkünlük olmasını gerektirmedikçe, veya bir şekilde içemedikçe. Bir kimsenin bu sonuç için nasıl kanıt getireceğine emin değilim. Gördük ki, öncülden mantıksal olarak evrim sürecini toplu olarak meydana getiren tüm bireysel olayların şansa bağlı olduğu çıkmaz. Bununla birlikte, bu tezden belki, doğal seçilimin fiilen iş görmesi altındaki şartlar hakkında bazı doğru önermeler dizisi ile birlikte çıkabilir. Eğer bu özelliğe sahip bir önermeler dizisi fiilen meydana getirilebilir ise ve eğer onlar doğru olarak bilinirlerse, yalnız Darwin'in evrim yorumunun belirli başka önermelerle -doğru olduğu bilinen önermelerle- birleştirilmesi dışında, Darwin'in evrim yorumunun tasarımla bizatihi uyuşmaz olduğunun kanıtlanmadığında ısrar etmek bilgiçlik taslamak olabilir. Darwinizm ve tasarımın mümkün olduğu kadar güçlü bir şekilde uyuşmazlığının nedenlerini vermek için var sayalım ki, Darwinizm, mensuplarına, dünyanın belirli özelliklerinin, eğer Tanrı tarafından dünyaya verilmiş ise ancak Tanrı tarafından dünyaya verildiği var sayılacak kadar makul olan özelliklerin (örneğin akıllı canlıların varlığı), kökten mümkün olduğu tezini öğretiyor.

Eğer biz bunu var sayarsak bazımız dünyayı bir parça şüpheli bulabilir. Biyosferin tüm özelliklerinin doğal seçilime bağlı olduğu kabul edilmiş halde, eğer akıllı canlıların varlığı çok düşük bir ihtimaliyet işi ise ve gerçekte akıllı canlılar da varsa o halde bu, biyosferin tüm özelliklerinin doğal seçilime bağlı olup olmadığı şüphesine bir neden sağlamaz mı? "Elbette hayır. Kökten müm-

künlük genel tezi kabul edilmiş halde, şansın biyosfere vereceği her ne makul nadir özellik kökten mümkün olacaktır. Canlı varlıkların dünyasının kökten mümkün birçok özellik sergilemesi, dolayısıyla, kendi başına kökten mümkünlük meselesi değildir. Akıllı canlıların varlığı tarafından şaşırtılmakta sizin için, -hemen herkesin görüşüne göre- kökten mümkün olan kendi varlığınız tarafından şaşırtılmakta olduğunuzdan daha çok neden yoktur." Bunun gibi değiş tokuşlar çok hilelidir. Akıllı canlıların varlığını doğal seçilimin yanlışlığına kanıt olduğunu düşünenler, akıllı canlı organizmaların varlığının (sizin veya benim gibi herhangi özel bir akıllı organizmanın varlığının tersine) dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı hipotezi üzerine yüksek ihtimal taşıdığı savunusuyla cevaplayacaktır ve dolayısıyla böyle varlıkların olduğu gerçeği, bu hipotezi ihtimaliyetleri düşük diğer hipotezler üstüne çıkarır. Elbette buna cevap verme yolları vardır ve bu cevabı da cevaplama yolları bulunacaktır- aynı şekilde tüm pratik amaçlar için *sonsuza* kadar götürülebilir. Bu konu üzerinde bir tartışmanın eksileri ve artılarına girmeyi amaçlamıyorum. (Kozmosun açıkça sergilediği "yaşam için iyi-ayarlanmışlığın" bir açıklama gerektirip gerektirmediği hakkındaki tartışmalara benzer olabilir.) Ben sadece şuna dikkat çekeceğim: akıllı canlıların hazır bulunuşu, varlıkları aşırı derecede ihtimal dışı olanlara ait bir teorinin aleyhine olduğu iddiası, ciddi ve uzun boylu olarak tartışılmaya layık yeterli makuliyete sahiptir.

Bu doğru olsun veya olmasın, bununla birlikte, ben eğer Darwinizm kendi mensuplarına bir tasarımcının isteyebileceği dünyanın belirli özelliklerinin kökten mümkün olduğu tezini veriyorsa, Darwinizm'in tasarımla uyuşmaz olduğunu iddia etmedim mi? Ve Darwinizm –eğer açıkça değilse de o halde en azından herkesin bildiği kadarıyla, bu iddiayı taşımaz mı? Bu nokta iyi dikkate alınmalı. Eğer siz Darwinizm'i benim yaptığım gibi tanımlarsanız ve siz Darwinizm'in, tanımlandığı üzere, örneğin Tanrı'nın (veya bir tasarımcı) bir dünya yaratabilir ve yalnızca O'nun veya tasarımcının bu özelliklere sahip olmasını sağlayabilir olduğu dünyanın bazı mümkün özelliklerinin kökten mümkünlüğünü gerektirdiğini varsayarsanız o halde tasarımla uyuşmaz bir teze sahipsinizdir. (Ve ben "kökten mümkünlüğün" Darwinizm'in bir sonucu olduğunu ya da herkesin Darwinizm'in bir sonucu olarak bildiğini ileri süreceğim.)

Bununla birlikte söylenecek daha çok şey var. Darwinizm tasavvurumuzu yeniden inceleme zamanıdır. Çoğu uzlaştırıcı veya benim öyle sandıklarım, biyosferin, şimdiki yapısını (genel olarak söylersek) Darwinci bir dünyanın Tanrı'nın rehberliğine borçlu olarak düşünüyorlar. Bu tez, evrim tezini ifademizdeki dördüncü cümleye bağlı olarak, bizim Darwinizm tasavvurumuzla uyuşmuyor.

(4)Tüm bu çeşitliliğin üretiminde yalnızca doğal nedenler iş başında olmuştur.

Eğer onun hakkında düşünürseniz, bu (önerme) metafiziksel bir tez olarak görünmektedir. Ve bir kimse şöyle sorabilir: Bilimsel bir teoriyi metafiziksel meseleler üzerine iddialara çevirmek ne iştir? Kabul edelim ki, doğaüstü nedenleri varsayan bir teori *yalnız bu nedenle* bilimsel bir teori değildir. Kabul edelim ki, doğal bilimin metodolojisinin temel bir öğesi her zaman sırf doğal nedenleri araştırmaktır -ve bir olayın doğal nedenlerinin sınırları içinde bir açıklamasını bulmaktaki şimdiye kadarki başarısızlığımız şimdiki deneysel teknik ve teorik bilgimizin sınırlarını yansıtır. Bazıları bu varsayımları tartışabilir fakat kanıtın hatırına onları kabul edelim ve onlardan çıkan (veya daha önemli olarak çıkmayan) sonuçları görmeyi bekleyelim. Bundan, bir bilimsel teori için gösterdiği fenomenlerin asla doğaüstü nedenlere sahip olmadığı tezini, önermesel içeriğinin bir parçası olarak içermesi uygun olur sonucu çıkmaz. Doğru olabilir fakat doğru ise onu temellendirmek bazı kanıt türlerini gerektirebilir. Nasıl bir kanıt geliştirilebileceğini bilmiyorum. Newton'un hareket yasası ve onun evrensel kütle çekim yasası (en azından çoğu durumlara iyi bir benzetmeye) büyük cisimlerin, kendilerine etkiyen kuvvetler yalnız kütle çekimsel olduğunda nasıl hareket ettiklerini bize açıklar. Fakat onlar "Elektromanyetik kuvvetler büyük cisimlerin hareketlerini asla etkilemez" ifadesinden daha çok "Doğaüstü failler büyük cisimlerin hareketlerini asla etkilemez" ifadesini, içermez. Bu soruna karşı alınabilecek en iyi pozisyon, bana öyle geliyor ki, kütle çekim mekaniği yasalarının elektromanyetik kuvvetlerin eylemleri hakkında söyleyecek sözü olmamasından daha çok doğa yasalarının doğaüstü faillerin eylemleri hakkında söyleyecek hiçbir sözü yoktur. Bu açık iddia yanlış olabilir fakat niçin kabul etmemem gerektiğini birisi bana gösterinceye kadar onu kabul edeceğim.

En iyi meteorolojik teoriler (hava durumunu tahmin etmek için bilgisayar programlarında bulunanlar) hiçbir doğaüstü failin hava durumunu etkileyemezliğini kendilerinin bir parçası olarak içeriyorlar mı? Dunkirk üzerindeki hava durumunda Tanrı'nın özel bir elinin olduğuna inanan birisi en iyi meteorolojik teorilerin reddi pozisyonunda olabilir mi? Niçin böyle düşünmem gerektiğini anlamıyorum. Ve yine evrimde, Tanrı'nın bir elinin olduğunu düşünen birisini –çok genel bir inanca sahip olmasından dolayı ve çok daha özel bir inanca katılmaması yüzünden (örneğin her bir türün özel bir yaratma olduğu inancı gibi)- bilimsel olarak adlandırılabilecek bir evrim teorisini reddeden olarak tanımlanabilir görmem.

Hâlâ Darwin'in evrim açıklamasının özel bir durum olduğu savunulabilir. O, evrimsel önemi olan her olayın şansa bağlı olduğunu söyler; ve eğer bir olay seçilir de failin amaçlarına hizmet etmesi için akıllı bir fail tarafından kasıtlı olarak meydana getirilmiş olduğu tespit edilirse, o halde bu olay şansa bağlı değildir.

Kesinlikle "şans"ın bir anlamı vardır ve bu doğrudur. Fakat kelime çok anlamlı hileli bir şeydir. Yakından ilgili "rast gele" kelimesini düşünün. (Ben gerçekte Darwinizm tasavvurumda "şans"ı değil "rastgele"yi kullanırım.) Kelimenin bir anlamında şeylerin bir ardışıklığı -sayılar diyelim- akıllı bir varlık tarafından bireysel olarak ve kasıtlı olarak seçilen birisi "rast gele" değildir. Yine de bazı tuhaf tarikat üyelerinin bir kitabın mistik olarak önemli numaralara sahip olduğunu, numaraların Tanrı tarafından seçilmişliğini iddia ederlerse, siz kitabın gerçekte bir rast gele sayılar tablosu olduğunu göstermeye yönelik istatistik testler uygulayarak onların inançlarını çürütemezsiniz. Çünkü tüm gerekli istatistik testlerin onun "rast gele" olduğunu gösterdiği bir sayılar dizisi olması ve Tanrı tarafından bir amaç için seçilmişliğini söylemek arasında hiçbir tutarsızlık yoktur. "Rast gele"nin yakın ilgisinin benzeri olarak, "şans" kelimesi birden fazla anlamı vardır ve onun bazı anlamları "kasıtlı olarak seçilmiş" olmak ile uyuşur. Eğer Darwinizm bilimsel bir teori olmalı ise ve yalnızca doğal dünyayı resmeden bir teori olacaksa, dahası şans kavramı ile işbirliği yapmak zorunda ise, söz konusu şans kavramı tamamen doğal dünyaya referans ile açıklandığı üzere anlaşılmalıdır.

Böyle bir anlam var mı? Elbette var. Darwinci teorinin tartışmasını içeren herhangi bir ders kitabında bulunabilir. Onun ifadesi, sıradan Darwinizm'dir. Darwincilerin "şans" kelimesini kullandıkları en önemli olaylar sınıfı olan mutasyonları ele alalım. Darwinizm'in özü, mutasyonların bireylerin veya türlerin karşı karşıya kaldığı çevresel felaketlerdeki veya fırsatlardaki değişikliklere karşılık olarak meydana gelmediğinde ısrar etmektir. Mümkün bir mutasyonun özel bir türe "yararlılık"ı ile meydana gelme ihtimali arasında –Darwincilerin ısrarı- basitçe hiçbir bağıntı yoktur. Örneğin belirli bir kurbağa türünün bir takım tedrici çevresel değişime bağlı olarak yavaşça yok olduğunu var sayalım. O türün genomunda üç mümkün mutasyonun moleküler biyoloji bakış açısından eşit şekilde muhtemel olduğunu düşünelim. Mutasyonlardan biri, eğer gerçekleşirse, türe değişen çevresiyle başa çıkma sağlasın, birinde hiçbir önemli etkisi olmasın ve diğerinde ise ölümcül sonuca yol açsın. Darwinizm eğer doğru ise o halde üç mutasyonun "yararlılığı" hakkındaki bu olgular, üç mutasyondan birinin bazı kurbağaların gelecek nesillerinde bulunmasının ihtimali üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Her birinin ihtimali bir biyokimya meselesidir, çevredeki kimyasal mutajenler veya radyasyonun mutasyonlara neden olabilmesi gerçeğinden ayrı olarak, kurbağanın çevresinden bağımsızdır, -çevrenin özelliklerine dayanma veya başa çıkma bakımından türün ihtiyaçlarından bağımsızdır. Bu tez kelimenin tam anlamıyla, mutasyonların şansa: daha önce Monod ile ilgili olarak söylediğim Aristocu anlamda, bağlı olduğunu içerir. Bu demektir ki, bir organizmanın DNA'sındaki değişimler (organizmanın torunlarına böyle değişimlerin aktarılmasına zıt olarak) ve torunla-

ra sahip olmada başarılarıyla ilgili olan organizmanın çevresinin özellikleri nedensel olarak birbirinden bağımsızdır.

Bununla birlikte, tüm mutasyonların (ve daha genel olarak evrimsel öneme sahip tüm olayların) bu Aristocu anlamda şansa bağlı olduğu tezi ile Tanrı'nın kasıtlı olarak belirli mutasyonlara neden olmakla evrime rehberlik ettiği iddiası tutarlıdır. Eğer Tanrı bunu yapıyor ise yeryüzünün yaşam tarihi, tüm mutasyonların şansa bağlı olduğu Darwinci tezi ile uyuşmaz hiçbir şeyi ortaya çıkarmaz. Var sayalım ki, Tanrı gerçekten de bu şekilde evrime rehberlik ediyor. Yine var sayalım ki şimdiye kadar meydana gelmiş sayısız milyarlarca mutasyonun tümünün bir kaydı vardır. Tüm bu mutasyonların ve altında meydana geldikleri durumların istatistiksel bir analizinin çeşitli mutasyon türlerine potansiyel yararlılık ile meydana gelme ihtimalleri arasında bazı önemli bağıntıları ortaya çıkarabileceğini var saymak için bir neden var mıdır?

Eğer böyle bir neden varsa ben onu göremiyorum. Darwinci evrim süreci eğer gerçekten kökten mümkün ise, o halde Darwinizm'i kabul eden (ve kökten mümkünlüğün Darwinizm'in bir sonucu olduğu tezini de kabul eden) bir teist, mantıklı bir mutasyon seçimi ile olacak şekilde Tanrı'nın evrime yol gösterdiğini tartışabilir. Ve ateist bir Darwinci yaşam tarihinde hiç bir şeyin hiçbir paleontolojik keşfin bu tez ile tutarsız olduğunu veya hatta şüphe bile getiremeyeceğini kabul etmek zorunda olacaktır. Tüm bunlardan sonra, ateist Darwinci evrim tarihinin fiili sürecinin Aristocu anlamda şansa bağlı olan bir olaylar zinciri tarafından meydana getirildiğini düşünür. Ve bu, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın, rast gele bir sayılar tablosu yaratmakta olduğundan daha çok bir zorlukla karşılaşmadığı anlamına gelir.

Tanrı'nın bunu yapa*bileceğ*ini kabul etmeye istekli olsalar bile, Tanrı'nın -eğer varsa- bu tür bir şey yapmış olabilmesinin en azından tamamen ihtimal dışı olduğunu düşünen birçok insan var gibi görünüyor. Muhtemelen, biyolojik dünya eğer sonsuz bir varlığın, gücü ve bilgisi mutlak olarak sınırsız bir varlığın yaratması ise biyolojik dünyanın çok farklı görüneceğini düşünüyorlar. (Darwinizm ile tamamen ilgisiz ve tamamen farklı bir problem olan kötülüğün varlığı hakkında konuşmuyorum.) Fakat öyleyse o, nasıl olurdu? Bunu düşünen insanlarla fiilen konuştuğumda ve onlara bu soruyu sorduğumda genel olarak cevap alamıyorum veya (açıkça) basit-düşünülmüş olarak gördüğüm karşılıklar alıyorum. Bir cevabın düzende olduğunu ve birinin de küçük bir düşüncenin, en azından teoloji ile biraz tanışıklığın ürünü olduğunu düşünüyorum. Yeryüzü yaşam tarihinin, Tanrı'nın amaçlarının zamanda ortaya çıktığı bir araç olması ile tutarsız olduğunu düşünen bir kimsenin, gerçekten

Tanrı'nın ortaya çıkan amaçlarının aracı varsa eğer, yaşam tarihinin nasıl görün*ebilecek* olduğu hakkında bir şey söylemeleri gerekir.

Kaynakça

Buell, J. and Hearn, V. (eds) (1994) *Darwinism: Science or Philosophy?*, Richardson, Texas: Foundation for Thought and Ethics.

Goodwin, B. (1994) *How the Leopard Changed its Spots: The Evolution of Complexity*, New York: Charles Scribner's Sons.

Monod, J. (1971) *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, trans. Austryn Wainhouse, New York: Vintage Books.

Stump, E. (ed) (1993) *Reasoned Faith*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

van Inwagen, P. (1995) God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology, Ithaca: Cornell University Press.

Bilim, İlahi Eylem ve Zeki Tasarım Akımı: Teistik Evrimciliğin Bir Savunusu[1]

(Nancey Murphy)

[Nancey Murphy, Amerikalı felsefeci ve teolog. G.F.R Ellis ile birlikte yazdığı, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics* adlı eser Templeton ödülünü kazanmıştır.]

Bu makale evrimsel biyolojiye dair Hıristiyanlar arasındaki çatışmaların ilahi eylemin doğası üzerine çeşitli varsayımlardan köken aldığına ilişkin şüphemi ayrıntılarıyla açıklamayı amaçlamaktadır. Öncelikle modern ilahi eylem problemini yaratan tarihte biraz gezineceğim. Doğa yasaları tarafından yönetilen kapalı bir nedensel düzen olarak doğal dünya idesinin, Hıristiyan ilahiyatçılarını Tanrı'nın Doğa'yla ilişkisini kavramada başlıca iki seçenekle başbaşa bıraktığını iddia ediyorum: Tanrı ya doğanın içkin ama müdahil olmayan dayanağı ya da ara sıra doğa yasalarını ihlal eden egemen yaratıcı olarak kavranacaktır. İçkinci strateji neredeyse sadece liberal geleneğe bağlanırken, müdahalecilik muhafazakâr geleneğe bağlanmaktadır.

Sonrasında, Aşamalı Yaratılışçılığın (AY) açıkça, (zeki tasarım hareketinin de olduğu gibi) müdahaleciliğin bir türü olduğunu, buna karşın Tanrıcı Evrimciliğin (TE) muğlâk olduğunu belirterek, AY ve TE seçeneklerini karşılaştıracağım. TE, Tanrı'nın evrimci süreçle yarattığını söylemektedir. Bununla beraber buradaki esas soru Tanrı'nın bu süreci yürütüp yürütmediğidir. Eğer Tanrı bu sürecin başında değilse liberallerin içkinciliğinden bir farkı kalmayacaktır. Eğer Tanrı sürecin başındaysa bunun müdahalecilik olması gerekmez mi? Dolayısıyla bu durumda AY'den herhangi bir farkı var mı?

Üçüncü bölümde, Newtoncu dünya görüşünün terk edilmesinden bu yana gelişen çağdaş ilahi eylem kuramlarını sunacağım: Bunlardan, özellikle Tanrı'nın, indeterminist kuantum düzeyinde, müdahaleci olmayan ama özel ve tasarlanmış edimlerde bulunduğu kuramı. TE'nin açık ve sağlam bir anlatı-

1 Çev. Cenk Özdağ. Metnin alındığı yer: Nancey Murphy, "Science, Divine Action, and the Intelligent Design Movement: A Defense of Theistic Evolution", *Intelligent Design: William A. Dembski&Michael Ruse in Dialogue*, ed. Robert B. Stewart (Minneapolis, MN: Fortress 2007).

mına ulaşmak için, Robert J. Russell'ın İlahi kuantum eylemi kuramını kullanışını aktararak sonlandıracağım.

İlahi Eylem Sorunu

Ortaçağda, özellikle de Aristoteles'in kayıp eserlerinin Batı düşüncesine eklemlenmesinden sonra, Tanrı'nın dünya üzerindeki eylemi çağın bilimsel bilgisiyle tam olarak uyumlu bir biçimde anlatılabiliyordu. Cennet "fiziksel" düzenin bir parçasıydı. Tanrı'nın aracıları, melekler, kendileri de doğaya ritmini veren "yedi gezegen"in hareketlerini düzenliyordu. Ama modern bilim tüm bunları, en başta doğa yasaları kavramına bağımlılığı sayesinde, değiştirdi. Bir doğa yasası mefhumu ilahi onaydan geçmiş bir ahlak yasası[2] kavramının mecâzi kapsamı olarak ortaya çıkmıştı. Ortaçağ ilahiyatçıları için olduğu gibi erken dönem modern bilim insanları için de, doğa yasaları Tanrı'nın fiziksel evreni nasıl yönettiğine ilişkin bir açıklama sağlıyorlardı. Hatta Descartes, hareketin yasalarını açıkça Tanrıbilimsel olan daha temel bir ilkeden hareketle kabul ediyordu: "Tanrı hareketin ilk nedenidir ve evrendeki hareketin her zaman eşit miktarda kalmasını sağlar"[3].

Aradan bir yüzyıla yakın zaman geçmeden, "doğa yasası" teriminin mecâzi karakteri çoktan unutulmuştu. Yasalar, Tanrı'nın gerçek bağımsız varoluşunun bir biçimi olarak görülürken, sonraları yasaların ilahi amaçların önünde birer engel görülmeye başlanması tarihin cilvelerinden biridir. Hâlbuki Newton için, Güneş sistemindeki hareketlerin tam bir açıklaması hem ilahi iradenin sonucu olan hareket yasalarını hem de Tanrı'nın arîzi ayarlamalarını gerekli kılıyordu; Laplace için, Tanrı'nın ayarlama yapmasına artık gerek kalmamıştı ve son olarak Tanrı'nın müdahale etmesinin makul olup olmadığı sorusu sorulmuştu. İlkin, eğer Tanrı etkinse, bu Tanrı'nın doğa yasalarını ihlal etmesini, askıya almasını ya da onlara baskın çıkmasını gerektiriyor, aksi takdirde bazı başka olayları beraberinde getirirdi. Birçokları bunun Tanrı'nın doğasına ilişkin kabul edilemez bir görüş olduğunu savundu. "Eğer Tanrı en başta yasaları yarattıysa, Tanrı'nın onları ihlal etmesi akıl dışıdır" biçimindeki uslamlamayı yapan Musevi Filozof Baruch Spinoza'ya göre, bu durumda Tanrı kendisiyle çelişmiş olurdu. İkincileyin, maddi dünyadaki eylem bir kuvvet gerektiriyorsa, Tanrı'yı dünyadaki olayların gerçekleşmesini sağlayan olarak kavramak Tanrı'yı kuvvetler arasında bir kuvvet olarak kavramak demektir. Bu da aynı şekilde, Tanrı'yı demiurgos[4] düzeyine indirgediğinden Tanrıbilimsel açıdan sorunludur.

---

2 Bkz. Bas C. van Fraassen, *Laws and Symmetry* (Oxford: Clarendon Press, 1989), ss. 1-14.

3 René Descartes, *Principles of Philosophy* (1644), II. bölüm, xxxvi.

4 Yazar burada, Platon'un kullanımına izafeten "Demiurge" sözcüğünü kullanıyor. Platon'da maddeye şekil veren, zanaatkar Tanrı imgesine karşılık olarak Yunanca "Demiurgos" sözcüğü ile karşılanıyor. Sözcük Demi (Tanrı), urgos (iş) sözcüklerinden oluşuyor. Birebir çeviri ile zanaatkar, emekçi Tanrı olarak çevrilebilir. (ç.n.)

İlahi eylem ile modern bağlamdaki saat gibi işleyen evren anlayışı arasındaki en basit mutabakat, 18. yüzyılda oldukça popüler bir görüş olan, Deizm idi (Yaratancılık). Yaratancılar, Tanrı'yı evrenin yaratıcısı ve doğa yasalarının yazarı olarak görürken, Tanrı'nın, süre giden doğal süreçlere ve insan ilişkilerine müdahil olmadığı sonucuna vardılar. Ahlaki ilkelerin kaynağı olan bir Tanrı mefhumuna sahip çıkarken, vahiy mefhumu da dâhil olmak üzere pozitif dinin diğer her şeyini reddettiler.

Hıristiyan cemaatte yer alan modern ilahiyatçılar, ilahi eyleme ilişkin açıklamalarını Newtoncu – Laplaceçı dünya görüşü ile uzlaştırmak için yalnızca iki strateji buldular. Burada liberal ve muhafazakâr Protestanlar, bir hayli pürüzsüz bir biçimde, iki kampa ayrıldılar. Doğa yasalarının üzerinde egemen olan ve böylece özel ilahi edimlerde bulunmak için onları hükümsüz bırakabilen bir Tanrı anlayışıyla muhafazakârlar, ilahi eyleme müdahaleci bir yaklaşımı seçtiler. Liberallerse tüm doğal süreçlerde ve bu süreçler yoluyla Tanrı'nın eylemini vurgulayarak İçkinci bir yaklaşımı seçtiler.

Müdahalecilik

Birçok muhafazakâr ilahiyatçı, Tanrı'nın, doğa yasalarını buyurmayı da içeren, yaratıcı eyleminin yanı sıra, olağanüstü olayları meydana getirmek için Tanrı'nın bu yasaları ara sıra ihlal ettiğini savunmaktadır. Tanrı, doğanın olağan seyrinde gerçekleşmeyecek şeyleri gerçekleştirir. 19. Yüzyıl ilahiyatçısı Charles Hodge'a göre, ilahi eylem perspektifinden bakıldığında üç tür olay vardır:

> İlk olarak, Tanrı'nın desteklediği ve kılavuzluk ettiği ikinci nedenlerin olağan işlemleri sonucu olan olaylar vardır. Bitki ve hayvanların büyümesi, göksel cisimlerin düzenli hareketleri gibi doğanın genel süreçler ile depremler, volkan patlamaları, toplumlardaki şiddetli kalkışmalar ve devrimler gibi alışılmadık olaylar bu türe dâhildir. İkinci olarak, yeniden doğma, kutsanma ve ruhsal aydınlanma gibi insanların kalbine etki eden Kutsal Ruh'un neden olduğu olaylar vardır. Üçüncü olarak, bu iki türe de ait olmayan olaylar vardır. Bunların ayırt edici özellikleri, ilk olarak, dışsal dünyada yani duyuların gözlemleyebileceği bir alanda gerçekleşir; ikinci olarak bunlar, Tanrı'nın herhangi bir nedene müdahalesi olmaksızın, basitçe istemesi sonucu oluşur veya olur. İkinci nedenlerin katılımının imkânsız olduğu ilk yaratılış edimi, bu türe dâhildir. Yine bu aynı türe tüm mucizevî olaylar girer. Mucize, dolayısıyla, dışsal dünyada olan, Tanrı'nın dolaysız etkinliği ya da salt istemesiyle gerçekleşen bir olay olarak tanımlanabilir.[5]

5 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vol, (New York: Scribner's Sons, 1871; alıntılar 1891 Baskısı), 1: 618.

Tanrı'nın doğa yasalarıyla ilişkisinin nasıl olduğu sorusuna cevaben, Hodges şöyle yazmaktadır:

> İncil'den çıkarılabileceği gibi bu soruya yanıt ilkin, onun, onların (doğa yasalarının) yazarı olduğudur. Maddeye bu kuvvetleri bahşetti ve onların tek biçimli olmasını buyurdu. İkincileyin, O, onlardan bağımsızdır. O, onları keyfi olarak değiştirebilir, yok edebilir ya da durdurabilir. O, onlarla veya onlarsız iş görebilir. "Yasanın hükümranlığı", yasaları yapan "O"nun üzerine genişletilmemelidir. Üçüncü olarak, evrenin sebatı ve esenliği ve hatta düzenlenmiş yaratıkların varoluşu doğa yasalarının tek biçimliliğine dayandığı gibi, daha yüksek bir amacın gerçekleşmesi için olmaksızın, onları (doğa yasalarını) asla hiçe saymaz. O, inayetinin olağan etkinliğinde, buyurduğu yasalarla ve yasalar üzerinden iş görür. O, ruhani dünyayı yönettiği gibi, maddi dünyayı da yasalarla yönetir.[6]

Dolayısıyla, zamanında "yaratılmış" olan yasaların değiştirilemez olduğunu düşünmek bir hatadır. Onlar yalnızca, Tanrı'nın olağan iş görme şeklini yansıtırlar ve daha yüksek amaçlar doğrultusunda ara sıra askıya alınabilirler. Şu anki amaçlarımız açısından bir olayın yalnızca doğa yasalarıyla açıklanamayınca Tanrı'nın bir edimi sayılması Hodge'un ölçünlerine göre ilahi eyleme ilişkin yozlaşmış bir görüştür. Tanrı mucizevî müdahalelerinde olduğu gibi düzenli süreçlerde de iş görmektedir.

İçkincilik

Liberallerin içkinci ilahi eylem görüşü, hem Tanrı'nın yarattığı dünya içerisinde etkin olmadığı biçimindeki Yaratancılık'ahem de Tanrı'nın özel, mucizevî edimlerde bulunduğu düşüncesindeki muhafazakâr ilahiyatçı görüşe bir tepkiydi. Liberal görüş, Tanrı'nın dünyadaki evrensel bulunuşunu, Tanrı'nın doğal ve tarihsel süreçlerdeki ve bu süreçler boyunca sürekli, yaratıcı ve amaçlı etkinliğini vurgular[7]. Bu görüş, hem doğal dünyadaki evrimsel ilerlemeyi hem de toplumdaki insani ilerlemeyi Tanrı'nın amacının görünümleri olarak anlamayı olanaklı kılar.

Tanrı'nın eylemini doğal süreçler içerisinde vurgulamak için birincil itki, ilahi etkinliği müdahale olarak görmenin Tanrı'nın zekâsının ve gücünün bayağı bir kavranışını yansıttığı yargısıyla birlikte, dünyayı kapalı bir doğal nedenler sistemi olarak gören modern bilimsel görüşün bir kabulüydü. Bu, Spinoza'nın kendiyle çelişmeye ilişkin düşüncesine ek olarak, ilk buyruğa

---

6 Hodge, *Systematic Theology*, 1:607

7 Bkz. Owen Thomas, ed., *God's Activity in the World: The Contemporary Problem* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1983), 3.

rağmen Tanrı'nın tüm ilahi amaçlara ulaşamayacağı demek oluyor. Daha ulvi bir ilahi eylem görüşü, Tanrı'nın müdahale etmeye ihtiyacı olmadığını belirtmektedir. Böylece, mucizeleri de içine alan ilahi eylem yorumu liberal gelenekte kaybolmaktadır.

Friedrich Schleiermacher'den günümüze bu temalarda çeşitlemeler buluyoruz. Schleiermacher takdir-i ilahi ve nedensel yasaların işleyişinin tam olarak denk düştüğünü iddia etmişti. *Mucize* sözcüğü *olay* için kullanılan dini bir sözcükten başka bir şey değildi. Dahası, o, bir olayı doğanın düzenin bir parçasına karşıt olarak Tanrı'nın özel bir edimi olarak yorumlamanın, bu şekilde yorumlamak bütünün Tanrı'ya mutlak bağımlılığı anlayışına karşı olacağından, hiç de dinin yararına olmadığını savunmuştu.[8]

Günümüz ilahiyatçılarından Gordon Kaufman ilahi eylem sorununu ilahiyat için hala çok önemli olarak görüyor ve bu sorun çözülmedikçe, "ya bizim dini dilimiz ve yaşamımız ile geri kalan deneyim arasındaki dayanılmaz gerilime mahkûm olacağız ya da Hıristiyan inancımızı, miadını doldurmuş konuşmalarımızı ve yaşamımız ile dünyamızın esas yapısıyla ilgilenmeyi bırakacağız"[9] diyor.

Kaufman, Tanrı'nın tarihte ve doğada zaman zaman özel edimlerde bulunmasının sadece olanaksız ya da inanılması güç değil ama aynı zamanda "tam anlamıyla akıl almaz" olduğunu iddia ediyor[10]. Bu nedenle, "Tanrı'nın edimi" sözünü anlayacaksak onu, Tanrı'nın içerisine, yani tarihin tüm seyrine, dâhil olduğu "efendi edimi" belirtmek için kullanmalıyız. Bu ilahi eylem kavramı Hristiyan çevrelerde sıklıkla bulunandan "daha çetin" bir inayet açıklamasını getirir: "Samimi kişilerarası paylaşımlarda 'benimle yürüyen ve benimle konuşan", şikâyetlerime dikkat kesilen, doğayı ve tarihi işgal ederek kendi kendimi içine soktuğum zorluklardan mucizevî bir şekilde, cennetten *ad hoc* kurtarma işlemleriyle, beni kurtaran bir Tanrı yok."[11] Bunun yerine, ilahi eylem paradigması bu acı kâsesinin kendisinden alınması için dua eden dam hikâyesidir: "Kendisini kurtaracak bir alay melekle değil, ama yalnız başına bir haçta acı çekmekle yanıtlanan o duacı"nın yanıtının devamı, ölümünün ardından yeni bir cemaate doğma imanı ve umududur.

> Bu şekilde iş gören Tanrı en karanlık çaresizlikleri ve bozgunları nihai iyi hedeflerinin gerçekleşmesine yönelik adımlara dönüştürür. Tanrı, bunu, tarihin dokusunu şiddetle yıpratmadan veya tarihin güçlerinin devinimini keyfi olarak çökertmeden yapar.

8 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1928), 46 ve 47. bölümler.
9 Gordon Kaufman, "On the Meaning of 'Act of God' ", *Harvard Theological Review* 61 (1968): 175 – 201. Reprinted in Thomas, ed., *God's Activity in the World* (Not: Sayfa referansları yeni baskıya aittir), 153.
10 Kaufman, "On the Meaning", 148.
11 Kaufman, "On the Meaning", 156.

> Tanrı'nın bunları modern deneyimimizin sıkı sıkıya dokunmuş doğal ve tarihsel süreçlerinin içinde ve onların vasıtasıyla yaptığı düşünülebilir. Bu, eden, yaşayan, derin bir imana uygun bir nesne olan Tanrı'dır ve onun eylemi modern bilim ve tarihle yapılanmış ve doldurulmuş bir zihin için tamamen anlaşılamaz değildir.[12]

Kaufman'ın dili, Hristiyanların daha dayanıklı ilahi eylem görüşleri nedeniyle önemsemediğinin ve Tanrı'nın tikel olaylara dâhil olmasının yalnızca ters yönde olabileceği sezgisinin (bir pasifist için beklenmedik bir durum) sınırını delillendiriyor.

İlahiyat için böylesi eksiksiz sonuçları olan başka hiçbir etkenin olduğunu sanmıyorum: Bu konuda liberaller ve muhafazakârlar arasındaki bölünme onların Tanrıbilimsel bakış açılarında hakiki bir gedik açmaktadır. Onların tanrıbilimsel yönteme ve Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin görüşlerini belirlemede çok temel bir önemdedir: İçkincilik ilahiyat için deneyimsel bir temeli gerekli kılarken, kitabi temelcilik vahye ilişkin müdahaleci bir görüşe dayanır. Kişinin vahye ilişkin görüşü dolayısıyla kişinin, dini dile ilişkin kuramını ve din ile bilim arasındaki mevcut ilişkilere dair saflaşmayı etkiliyor. İçkinciler, dini dili, insanın dinsel farkındalığının dışa vurumu olarak anladığından dini dil bilimsel dilden o kadar farklıdır ki ikisinin arasında bir uyuma ya da zıtlığa olanak yoktur. Buna çoğu kez bilim ve dinden oluşan dünya görüşü denir.

İlahi Eylem ve Yaratılış – Evrim Konusu

Yaratılış ile evrim arasındaki ilişkiler üzerindeki konumları, birinden diğerine uzanan, bir tayf olarak düşünmek adettendir. Bir uçta, kendilerine göre evrimin hiçbir rolünün olmadığı "Altı-Günlük Yaratılış"ı savunanlar vardır. Bunların dışında, gün – çağ yaratılışçıları, aşamalı yaratılışçılar, Tanrıcı evrimciler vardır ve son olarak iki dünya kuramcıları karşımıza çıkar ki bunlara göre arada hiçbir ilişki yoktur.

Bu makale AY ve TE ile ilgilenmektedir. AY'ye göre, evrenin gelişiminin büyük bir kısmı doğa yasasına göre gerçekleşirken, özellikle yaşamın yaratılmasında, Tanrı kimi uğraklarda müdahil olmuştur. TE'ye göre ise Tanrı yaşamı tamamen evrimsel bir süreçle yarattı. Tanımlandığı şekliyle kategoriler birbirinden çok keskin bir biçimde ayrılıyormuş gibi görünüyor. Ancak şimdi gelin, Owen Gingrich'in düşünce deneyini ele alalım.

Gingrich, bizden, yaratılışta Tanrı'nın müdahil olduğu üç senaryo hayal etmemizi ister. Daha belirgin olmak adına *trilobite (üç loblu) paradoksit*i örnek

12 Kaufman, "On the Meaning", 157.

verir: Bu ilginç bir vakadır, bu şekilde adlandırılır çünkü Kambriyen tabakada bilinen bir atası yoktur. Senaryolardan ilkinde "bir an *paradoksit* yokken bir sonrakinde tıpkı sihirbazın boş bir şapkadan tavşan çıkardığı gibi oradadır. Belki de *paradoksit* çamurdan kayarak, tam olarak olgunlaşmış, kadın ve hamile olarak çıkagelmiştir. İkinci senaryo *paradoksit*e benzer ama dikkate değer bir biçimde daha ayrıntılı bir mekanizmaya sahip olan bir yaratıkla başlar. Ebeveyn yaratığın üreme hücresinin DNA'sından geçen birkaç kozmik ışımanın sonucunda, mutasyonlar oluşur ve yeni kuşak farklı olur. Bir ya da daha fazla seri aşamanın sonunda, bir *paradoksit* doğar ..."[13]

Bu kozmik ışınlar Tanrı tarafından belirli bir hedefi gerçekleştirmek için gönderilmiştir. Gingrich 1. ve 2. senaryoların gözlemsel açıdan ayırt edilemez olduğunu her ikisinin de fosil kayıtlarıyla uyumlu olduğunu belirtmektedir. Üçüncü seçeneğe göre ise "Tanrı'nın evren planı ve tasarımı, canlı varlıkları, daha fazla dolaysız müdahale olmaksızın önceden buyrulmuş kurallar düzenine uygun olarak yükselmeleri için hazırlar"[14].

Yukarıda listelenen kategoriler bu senaryolardan hangilerine uymaktadır? Üçüncü senaryo iki dünya görüşünü temsil etmiyor mu? Bu Kaufman'ın Tanrı insanları nasıl yarattı sorusuna vereceği yanıt değil midir? O halde, ikinci senaryo, Tanrı'nın evrimsel süreci vasıtasıyla onu kullanarak ve ona kılavuzluk ederek yaratmasını savunan TE'nin bir örneği değil midir? Bu, sihirli bir görünüşle, birinci senaryonun AY ile öngörülen olduğu anlamına gelmelidir.

Kaufman'ı teknik açıdan TE'ci olarak adlandırmak doğru olsa da, bu sosyolojik olarak yanlış sayılacaktır. İlahi eyleme ilişkin liberal yaklaşım özel olarak, bu ciltte odaklanılan türdeki tartışmadan çekilmek için bir yol olma amacındadır. Doğrusu, Gingrich 3. senaryoyu kendi kendini TE'ci ilan eden ve sıklıkla zeki tasarım kuramcıları tarafından eleştirilen Howard Van Till'e atfetmektedir. Dolayısıyla bazı TE savunucularının kendilerini klasik liberal duruştan yeterince net bir biçimde ayırmadıkları doğrudur. Tanrı'nın evrimsel sürece kılavuzluk edip etmediği bunlardan biridir. (Eğer bu tam olarak Tanrı tarafından yönetiliyorsa, bu duruş kimi zaman evrimci yaratılışçılık olarak anılıyor.) Dolayısıyla bu soru Tanrı'nın kurnazca mı yoksa ara sıra mı yönettiğine ilişkindir. O hale soru artık şudur: Nasıl? Şayet müdahalelerleyse, Gingrich'in ışınları küçük bile olsa, bu AY'nin daha belirsiz bir türüdür.

Zeki Tasarım (ZT) akımı AY'nin bir türüdür ve TE'nin bir reddi olması onun ayırt edici özelliğidir[15]. Ama ben, TE ile AY'nin akıl yürütmelerinin bir

13 Owen Gingrich, "Where in the World is God?", in Michael Bauman, ed. *Man and Creation: Perspectives on Science and Theology* (Hillsdale, Mich.: Hillsdale College Press, 1993), 209 – 29; alıntılar 220 – 21, 222.

14 Gingrich, "Where in the World is God?", s. 223.

15 Robert T. Pennock, *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism* (Cambridge: MIT Press, 1999), 30 – 31.

açmazda olduğuna inanıyorum. TE'nin sorunu, hali hazırda söylendiği gibi, kendisinin kararsız bir kategori olmasıdır. Eğer evrim yönetilmiyorsa, bu duruş içkinciliğe dönecektir; eğer yöneticisi varsa, AY'ye dönüşecektir. İkinci durumda, tayfta, ZT ile aynı yeri paylaşıyorsa, o halde ayrışmanın ne hakkında olduğu merak konusu olacaktır.

Phillip Johnson TE'nin "tanımlanmasının kolay olmadığı"nı kabul eder ve açıklamasının devamında "bilimsel konularda Darvinci anlayışla ayrılığa düşmeden doğal dünyanın Tanrı tarafından yönetildiğini savunmaya çabalıyor" diyor. [16] Dolayısıyla esas sorun evrimsel açıklamaların çürütülmesinin ilahi (ya da başka bir tasarımcının) eylem için kanıt sağlayan bir sonuç olarak görülüp görülmediğidir.

Doğal nedenselliğe karşıt olan ilahi eyleme, hem pratik hem de teolojik nedenlerle karşı çıkılabilir. Pratik olarak, bilim hiçbir zaman tam anlamıyla açıklamalar açısından büyük bir kayıp içerisinde olmayacak. İronik olarak bu kısmen, Newtoncu dünya görüşünün terk edilmesinden beri nedenselliğin felsefi açıklamalarının bilimle uygun adımda ilerleyememesiyle ilgilidir. Bugün nedenin neye neden olduğu sorusuna verilmesi gereken yanıt açık değildir. Şimdi, nedenlerin etkileri olarak nesnelerdense olaylardan ve olgulardan bahsetmek daha yaygındır. Diyelim ki bir olgudan (O1) başka bir olguya (O2) bir değişikliği bir olay olarak betimleyelim. O halde, nedensel açıklamayı gerektiren acaba O2 midir yoksa O1'den O2'de olan değişim midir? Ve O2 bir neden ya da sadece zorunlu bir şart mıdır? Bilimsel dil burada tutarlı değildir. 1. tip durumlarla 2. tip durumlar arasında düzenli bir bağlantı olduğunda, O1'den O2'nin nedeni olarak söz etme eğiliminde oluyoruz. Böyle bir düzenlilik olmadığındaysa, iki seçeneğimiz vardır. İlk olarak daima, neden olarak belirleyebileceğimiz ek bir etmeni aramak. Şayet hiçbir şey bulunamazsa, O2'den bir şans olayı olarak bahsederiz.

Diğer bir zorluk: doğa yasalarını, O1'i başlangıç koşullarının bir kümesi olmak üzere, nedensel bir açıklamanın en önemli etmeni olarak ele almak da mümkündür. Bu eğilim, açıklamayı nomolojik ele alışıyla – buna göre nedensel açıklama bir yasanın ve açıklananın kendisinden türetildiği başlangıç koşullarının bir kümesinin biçimini alıyor – Carl Hempel tarafından ilerletilmiştir.[17]

Güncel fizik ve kozmolojinin saat gibi işleyen basit evren modelini yerinden etmesiyle, maddenin nedensel doğasına ilişkin soruya açık bir bilimsel yanıttan mahrum kaldık. Benzer şekilde nedensel kavramların felsefi analizi üzerinde de bir uzlaşıda buluşmuyoruz. Jaegwon Kim, nedensel dili kullan-

16 Phillip E. Johnson, *Darwin on Trial* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991), 127.
17 Bkz. Carl Hempel, *Aspect of Scientific Explanation* (New York: Free Press, 1965).

dığımız geniş kullanım çeşitliliğinde "felsefi analizde bulunabilecek birleştirici bir nedensel kavramının olup olmadığı şüphe götürür" diyor[18].

Bütün bu olasılıklarla birlikte, Kamçılı bir hayvan gibi yeni bir yaratım, Gingrich'in *paradoksiti* gibi sihirbazın şapkasından varoluşa fırlamalıdır. Dahası, zeki, iyi yetişmiş, dürüst, açıklamanın yanlışlığı ispatlanırsa bir şeyler kaybedecek olan ve dünyanın iyi bilinen bir yerinde halkın gözü önünde çalışan (bu sayılanlar, tanığın güvenilirliği için Hume'un koyduğu ölçütler) bir bilim adamının mikroskobunun altında, bilimin sınırlarının ötesinde değerlendirilmek için, zaten böyle olmalıdır.

Bunlardan çok daha önemlisi, ilahi eylemi doğal nedensellikle karşı karşıya getiren Tanrı'nın dünyayla ilişkisine dair tüm açıklamaların tanrıbilimsel olarak yetersiz oluşudur. John Hedley Brooke, TE'nin geliştirilmesi sürecinde bir açıklamada, Darwinizmin müteakip ilahiyat üzerindeki Tanrı'nın doğadaki sürekli katılımına vurgusuna yol açan yararlı etkisini gözlemlemiştir[19]. 1889'da, İngiliz İlahiyatçı Aubrey Moore "mutlak olanaksız bir Tanrı kavrayışı, günümüzde, onu rastlantısal bir ziyaretçi olarak temsil eder. Bilim, yaratancılığın Tanrısını uzaklara, daha da uzaklara itti ve Tanrı'nın herkese birlikte saldırıyor gözüktüğü şu anda, Darvinizm belirdi ve bir düşman kılığında, dostun yapacağını yaptı[20].

Dolayısıyla, vardığım sonuç, ZT'nin ilahi eyleme ilişkin kusurlu kavrayışı nedeniyle takip edilmemesi gereiğidir. TE, buna karşın, *eğer* AY'ye ya da iki dünya düşüncesinden birine (müdahalecilik ya da içkincilik) dönüşmesine engel olunabilir ise ideal durumdur.

İlahi Eylem için Yeni Yönelimler

Modern çağda ilahiyatçıların ilahi eylemi anlamada birbirine karşıt iki seçenek olarak müdahalecilik ve içkinciliği bulduklarını belirtmede oldukça hassasım. Buna karşına, bir takım ilahiyatçılar ve filozoflar modern fiziğin sonunda müdahalecilik ile iki dünya yaklaşımı arasındaki ayrılığı arttıracak, dünyada Tanrı'nın eylemine ilişkin yeni anlayışların açık olduğu anlamına geldiğini iddia etmektedir. Hedef müdahaleci olmayan ama dünyada yer alan olayların, özel olarak da Tanrı'nın niyetine atfedilebilecek olayların, tanınmasını olanaklı kılan ilahi eylem açıklamalarına –müdahaleci olmayan özel bir ilahi eylem– ulaşmaktır.

18 Jaegwon Kim, "Causation," in Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), 110 – 12: 112.

19 John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 313.

20 Aubrey Moore, aktaran Arthur Peacocke "Biological Evolution and Christian Theology – Yesterday and Today," John Durant, ed., *Darwinism and Divinity* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 111.

Bu tartışmalar, Laplaceçı determinizmin kuantum belirsizliği ile bertaraf edildiği ve Karl Heim'ın "Tanrı'nın kuantum düzeyinde eylemde bulunur" olarak düşünülebileceğini belirttiği 1953'e dek gidiyor[21]. Asırlık yaşındaki astronomik araştırma enstitüsü Vatikan Gözlemevi'nin inisiyatifinin bu araştırma için büyük bir itici gücü vardır. Papa John Paul II, 1979 yılında bilim ile inanç arasındaki ilişkilerin akademik olarak çalışılması için bir çağrıda bulundu. Buna müteakip Gözlemevi, 1990'dan başlamak üzere, (Berkeley Üniversitesi'nin İlahiyat Merkezi ve Doğal Bilimleri tarafından desteklenen) bilimdeki yeni gelişmelerin ışığında ilahi eylem üzerine altı konferans için sponsorluk yapmıştır[22].

Üç büyük strateji gözden geçirilmiştir. Bunlardan biri Tanrı'nın hem içkin hem de aşkın olarak tanınmaya başlanması şeklindeki Arthur Peacocke'un önerisidir. Böylece, Tanrı dünyadadır fakat bir anlamda dünya da Tanrı'da olmaktadır. Sonrasında, bütün – parça kısıtı kavramını geliştirdi ki bu karmaşık sistemde parçalarının davranışlarını etkileyebilecek bir yapı belirdi. Benzeşim (analoji)den hareketle aşkın Tanrı'nın yaratılışın bileşenlerinin davranışlarını etkileyebildiği iddia edildi[23].

John Polkinghorne Tanrı'nın kaotik bir sistemde iş gördüğü savını başlıca destekleyenlerindendi. Gelecek sistemler geçmiş sistemlere oranla büyük oranda duyarlı olduğu için aşırı dalgalanmalar gösterebiliyordı. Başlangıç koşullarında değişikliğe yol açacak olan değişkeler o kadar küçük ölçeklerdedir ki sistemler böylece doğaları gereği öngörülemez yapıdadırlar. Polkinghorne bu sistemlerin evrende temel belirlenimciler olmadığını ama aksine, esnek ve dolayısıyla müdahaleci olmayan ilahi eyleme uygunluk gösterebileceklerini savunmaktan geri durmadı[24].

Üçüncü strateji, eleştirilere en iyi karşı koyan, kuantum düzeyinde ilahi – Kuantum ilahi eylem (KİE)- eylemdir. Benim kendi argümanım tanrıbilimsel olarak başlıyor. Eğer Tanrı tüm yaratılışta bulunuyor ve etkinse, o halde bunun en küçük ve en basit canlıları gerektirdiği ortadadır. Geleneksel düşünce Tanrı'nın eyleminin rızık, yardımlaşma ve yönetim öğelerini içerdiğini savunur. Rızık ve yardımlaşma içkinci anlayışla çok kolay bir biçimde bağdaşmak-

21 Karl Heim, *The Transformation of the Scientific World* (London: SCM, 1953).

22 İlk beş konferans *Scientific Perspective on Divine Action* alt başlığıyla editörlüğünü Robert J. Russell'ın yaptığı ciltlerde toplandı. Başlıklar ve ilgili tarihler: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature; Chaos and Complexity; Evolutionary and Molecular Biology, Neuroscience and the Person; ve Quantum Mechanics* (Vatican City State ve Berkeley: Vatican Observatory Press ve Center for Theology ve the Natural Science, 1993, 1995, 1998, 1999, 2001). Son cilt *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Problems and Progress* (2007).

23 Bkz. *inter alia* Arthur Peacocke, "The Sound of Sheer Silence: How Does God Communicate with Humanity?" in Russell, et al., eds., *Neuroscience and the Person*, 215 – 48.

24 John Polkinghorne, "The Metaphysics of Divine Action," in Robert J. Russell, Nancey Murphy, ve Arthur R. Peacocke, eds., *Chaos and Complexity*, 147 – 56.

tadır ; kuantum düzeyinde yönetimin de –müdahalecilik dışarıda bırakılarak– betimlenmesi olanaklıdır.

20. yüzyılın başından beri gelişmekte olan Kuantum Kuramı, maddenin, çevreye göre, muğlâk bir biçimde dalgacık ve parçacık özellikleri gösterdiği çok küçük taneciklerin dünyasını betimlemektedir. Bu dünyada herhangi bir parçacığın aynı andaki yörüngesi ve konumu belirli olmadığı gibi, görülen olaylarsa ancak istatistiksel ortalamaların aralığında gerçekleşir.

KİE'yi şöyle anlıyorum: Tanrı, kuantum düzeyinde tüm varolanlar ve süreçlere içkin olarak onları varoluşta ayakta tutandır. Bu tüm fiziksel yaratılışın ayakta kalması Tanrı'nın bir kipidir. Tanrı'nın işbirliği O'nun tüm determinist süreçlerde katılımını kapsar ve Tanrı'nın yaptığı yaratıkların temel doğalarıyla çelişmez. Örneğin, elektronlar, doğaları gereği negatif olarak yüklüler; Tanrı asla bir elektronun pozitif bir yük taşımasına yol açmaz. Tanrı'nın yönetimi aksi takdirde belirsiz olacak süreçleri belirli kılmayı kapsar – söz konusu sistemdeki belirli bir sorunu hayata geçirmek. Bu doğa yasalarının ihlali değildir, çünkü istatistiksel bir yasa, sözcüğün tam anlamıyla konuşursak, yasa değildir; bu herhangi bir tikel olayı yasaklamayan / engellemeyen bir genellemedir.[25]

Bu, Tanrı'nın özel ilahi eyleminin özel bir planı sağlayacaktır. Buna göre Tanrı doğal dünyada kendi yarattıklarının çeşitli hakiki davranışlarına ağır basmayacak – özgürlüğünüzü askıya almadığı gibi – şekilde seçecektir. Ama bu anlaşmazlık kuramın bir avantajıdır: Tanrı'nın eyleminin olağan yolu daha çok Cecil B. DeMille'nin hayali gibi olsa, o halde içerisinde berbat hayaletlerin olduğu bir dünyada Tanrı neden çarpıtıcı bir biçimde bunları engellemez?

Tanrıcı Evrimin Sağlam Açıklaması

Robert Russell'ın KİE[26]'nin en muktedir savunucularından olduğuna inanıyorum. Buna ek olarak, TE'nin, benim kararsızlık olarak adlandırdığım sorununu çözmek için bu kuramı kullandı. ''Special Providence and Genetic Mutation: A New Defence of Theistic Evolution''[27] adlı eserinde, Russell, TE'nin liberal destekçilerinin, ara sıra, ''doğa herşeyi yasalara uygun olarak yapıyorsa'', Tanrı'nın doğal dünyada herhangi bir değişikliğe yol açmadığına vardırdıklarına dikkat çekiyor. TE'nin muhafazakâr destekçileriyse müdahaleler hakkında ko-

25 Kuramım ayrıntılı olarak şu eserde ortaya konuluyor: ''Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat,'' Russell, et al., eds., *Chaos and Complexity*, 325 – 58 içerisinde. Tamamlayıcı açıklamalar için aynı cilt içerisinde bkz. Thomas F. Tracy, ''Particular Providence and the God of the Gaps''; ve George F. R. Ellis, ''Ordinary and Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction.'' Diğer bölümdeki Russell'ın eserinin alıntılarına bakınız.

26 Bkz. Robert J. Russell, ''Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective,'' Russell, William R. Stoeger, S. J. ve George V. Coyne, S. J., eds., *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding* (Vatican City State: Vatican Observatory Press, 1988), 343 – 74 içerisinde.

27 ''Özel İnayet ve Genetik Mutasyon: Tanrıcı Evrimin Yeni bir Savunması'', (ç.n.).

nuşma arzusundalar. Fakat, ''bu kimi zaman bilimle kurulan diyaloğu sona erdiriyor ve bilimsel bir ortamda yetişen kültürün nazarında kendilerinin güvenilirliğini azaltıyor; en kötüsü de, onları bilimsel yaratılışçılığa sürüklüyor''[28].

Russell'ın akıl yürütmesi ilk olarak kuantum belirsizliğin yorumlanması meselesine eğiliyor. Başlangıçtan beri, belirsizliğin yalnızca insanın bilgisinin eksikliği sorunu mu yoksa gerçekliğin kendisinin bir özelliği mi olduğu tartışması yaşanmaktadır. Günümüzde bunlardan ikincisi daha çok yaygınlık kazanmış bir yorumdur. Russell, uranyum atomunun bozunması örneğini verir. Bir uranyum numunesinde, belirli bir atom, bir alfa parçacığını soğurarak toryum atomuna bozunmaktadır. Bu olayın olasılığı hesaplanabilirse de bu uranyum atomunun bozunup da ona komşu olan bir başkasının neden bozunmadığına ilişkin bir açıklama yapılamamaktadır. Russell, kuantum görüngülerinin doğasına ilişkin yorumun da Werner Heisenberg'i benimsemektedir. Bu yorumun takip eden sonuçlar aşağıdadır:

> Bir kuantum sistemini olanaklar ve edimsellikler bakımından betimleyebiliriz. Bir sistem ''bir arada varolan olanaklar''ın (herhangi birinin tam olarak edimselleşmediği, sistem için eş zamanlı olarak olanaklı olan birbirinden ayrı çeşitli durumların) üst üste binmesinden başlar. Bunlardan biri, belirli bir anda ansızın gerçekleşir ya da edimselleşir buna karşın biz bu gerçekleşme sürecini başka bir süreçle etkileşime bağlayamayız. Uranyum atomu olduğu şeye yani uranyuma bir başka bir anda da her zaman dönüşebileceği bir başka şeye yani toryuma dönüşür.[29]

İlahi eylemin sonucu şudur ki, doğa, ''Tanrı'nın, doğanın her bir durumunu gerçekliğe getirmesine yönelik katılımına hakiki bir biçimde açıktır''.[30]

Russell'ın akıl yürütmesinin bir sonraki adımı kuantum görüngülerinin evrimsel süreçteki rolünü açıkça belirtmektir. Evrim varyasyon ve seçilim aracılığıyla işler. Burada belirleyici olan varyasyon gelecek kuşaklara aktarılabilecek olan, kalıtımsal maddede gerçekleşen varyasyondur. O halde varyasyon mutasyonun ve eşeyli üremenin bir ürünüdür. DNA'daki mutasyon, ya bir genin genetik kodunu meydana getiren nükleotidlerin bir ya da birkaç çiftinde meydana gelen nokta mutasyonudur, ya da bir kromozomdaki genlerin sayısındaki ya da diziliminde görülen kromozomal mutasyondur.

---

28 Robert J. Russell, William R. Stoeger, S. J., ve Francisco J. Ayala, eds., *Evolution and Molecular Biology*, 191 – 223 ; 192 içerisinde. Kuantum mekaniğinin "Müdahaleci olmayan nesnel ilahi eylem" (NIODA, Türkçesi MONİE) dediği ile ilgisi üzerine detaylı bir tartışması için bkz. Robert John Russell, ''Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment'', *Quantum Mechanics*, 293 – 328 içerisinde. Russell'ın MONİE'den kastettiğine karşılık kullandığım ifade ''Müdahaleci olmayan ilahi eylem''dir.

29 Russell, et al., *Evolution and Molecular Biology*, 203.

30 Russell, et al., *Evolution and Molecular Biology*, 203.

Heim gibi daha evvelki yazarlar, genellikle, KİE'nin Tanrı'nın evrimsel süreçteki ediminin açıklamasını sağlayabileceğine işaret ederken, Russell hala ucu açık soruları yaptığı gibi klasik deterministik süreçlere değil de kuantum deterministik süreçlere dahil olduğu bilinen mutasyon çeşitlerini dikkatli bir biçimde listelemektedir. Kuantum etkileri olan bilinen mutasyon kaynakları "baz çifti ikamelerini, eklenti ve silinme şeklindeki nokta mutasyonları; DNA kopyalanması, tamiri ve çapraz gen oluşturma süreçlerindeki hatalardan oluşan kendiliğinden mutasyonlar; x ışımaları ve ultraviyole ışık gibi durumları da kapsayan ışınımsal fiziksel mutagenler ve crossing-over"dir[31]. Işınımsal fiziksel mutagenlerin inklüzyonu (dahil olması) *paradoksit*lerin nedeni olarak dördüncü bir kategoriyi sağladığını belirtelim: Bu durumda, Tanrı, mutasyonları oluşturmada kozmik ışınları (müdahale ederek) göndermemekte, aksine kozmik ışınlarla DNA'nın etkileşimi sırasındaki kuantum mekanik süreçte içkin olarak yer almaktadır. Böylece bu süreçleri tasarlanan hedefe ilerletmektedir. Böylesi bir ilahi eylem müdahaleci değildir çünkü, Heisenberg'in yorumuna koşut olarak, bu kuantum süreçler için herhangi bir yeter doğal neden bulunmamaktadır.

Russell'ın akıl yürütmesinin vardığı sonuç, Tanrı, evrim sürecini kesintiye uğratmadan ya da herhangi bir doğal yasasını ihlal etmeden, evrim sürecinde tanrıbilimsel bir biçimde etkin olarak anlaşılabilir. Gerçekten de, doğal nedenselliğin (ontolojik indeterminizmin) yetersizliğine işaret eden işte bu (kuantum) yasalardır. Tanrı'nın özel eylemi, aksi takdirde başka türlü sonuçlanabileceklerden farklı olarak, özelleşmiş, tasarlanmış sonuçlara varır. Yine de, kuantum fiziğinin indirgenemez bir biçimde istatistiksel olan karakteri nedeniyle, bu sonuçlar bilimle[32] tamamıyla uyumlu olabilir ve (benim fikrim) bunlar bilim olarak bilime görünmez olacaktır.

Sonuç

Russell'ın, bu kuramın, ilahi eyleme, özellikle de evrim tartışmalarına, yönelik liberal ve muhafazakar yaklaşımların güçlü yanlarını birleştirmesinin önemine yaptığı vurgusunun altına imzamı atarım. Kuram, ZT kuramcılarının, ilahi yaratılışa sıklıkla sahte olan bağlılık duyan TE'ye yönelik meşru eleştirilerine yanıt vermekte, bir yandan da ZK'nin ilahi eyleme karşı dururken nasıl bilime saptıklarını açıklamaktadır. Russell'ın ve ilgili çalışmanın, doğanın harikulade dünyasında Yaratıcının hala iş başında olduğuna inanan tüm Hristiyanlar için kutlu bir mekan sağlayabileceğini umuyorum.

31 Russell, et al., *Evolution and Molecular Biology*, 206

32 Russell, et al., *Evolution and Molecular Biology*, 193

Kur'an Açısından Evrimci Yaratılış Teorisi[1]

(Mehmet Bayrakdar)

Kur'an-ı Kerim, kâinatın ve insanın yaratılışıyla ilgili oldukça zengin bir malzeme sunmaktadır. Bu ilahi öğretiyle, bir kozmoloji, daha doğrusu Kur'an'ın kozmolojisini kurmak mümkün olmakla birlikte, konumuz bu değildir. Burada, müslüman düşünürlerin evrim konusundaki görüşlerini, Kur'an açısından değerlendirmeye tâbi tutmaya çalışacağız.

Müslüman evrimcilerin görüşlerinin Kur'an'a göre değerlendirilmesine neden ihtiyaç duyulduğu sorulabilir. Böyle bir soruya verilebilecek müspet cevap gerekçesiz değildir. Her şeyden önce, Câhız ve Bîrûnî başta olmak üzere, bütün müslüman evrimcilerin, kendilerinden öncekilerin bilimsel mirasları ve kendi şahsi bilimsel gözlemleri yanında, bu konuda Kur'an'a da müracaat ettiklerini görüyoruz. İlgili başlıklar altında da işaret edildiği gibi, özellikle Câhız ve Bîrûnî, bazı Kur'an ayetlerini bu açıdan yorumlamışlardır; yani evrime ilişkin çeşitli görüşlerinde açıkça Kur'an'dan etkilenmişlerdir.

Nitekim çağımızda da Fransız tıp bilgini M. Bucaille gibi, bazı Batılı bilim adamları bile Kur'an'da böyle bilimsel verileri görmekle şaşkınlığa uğradıklarını itiraf etmişlerdir. Ondan şu sözleri nakledelim:

> Kur'an'ın, Kitab-ı Mukaddes karşısındaki yerinden habersiz bulunanlar veya Kur'an'ın insanlara iletildiği şartlar konusundaki bilgisizliklerini sürdürenler hiç kuşkusuz bu çalışmada Kur'an metnine bu kadar çok yer ayrılmasına şaşıracaklardır. Böylelerinin şaşkınlığı, Batı'da halkın çoğunluğunun İslam ve Kur'an hakkında yanlış anlayışlarla yetiştirilmekte olduğu gerçeğiyle açıklanabilir; ben de hayatımın büyük bir bölümünde bu insanlardan biriydim...
>
> Ne zaman Kur'an'da modern bilgiyle uyuşan, fakat Kitab-ı Mukaddes'te bilimsel açıdan kabul edilemez bir şekilde anlatı-

1 Metnin alındığı yer: Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat, 2001), s. 141-149.

lan ifadelerin varlığı metne dayanarak kanıtlansa, verilen cevap hemen kutsal kitaplar arasında geçen zaman sürecinde Arap bilim adamlarının çeşitli disiplinlerde bu varsayımsal uyarlamalara varmalarını sağlayan buluşlar gerçekleştirdikleri şeklinde olmuştur. Bu yaklaşım, bilim tarihini hiç mi hiç hesaba katmamaktadır...

Kur'an'ın Fransızca çevirisini yapan müslüman ve bu arada gayri-müslim çevirmenler temelde edebiyatçılardır. Çoğunlukla bir pasajı çevirirken, bu pasajın gerçek anlamını kavramanın gerektirdiği bilimsel bilgilere sahip olamadıkları için, bazı yanlışlıklar yapmaktadırlar. Oysa, doğru çeviri yapabilmek için, önce kişinin okuduğunu anlaması gerekir...

Ne zaman Arapçayı öğrenip, Kur'an'ı kendi dilinden okuyabildim; işte o zaman, bazı ayetlerin net anlamlarını kavrayabildim ve şaşırtıcı bazı keşiflerde bulundum...[2]

Bugün bazı Müslümanlar, Kur'an'a sadece bir din veya ahlak kitabı olarak bakmaktadırlar; bu yüzden, Kur'an'ın bilimsel buluş veya düşünceler ile anlaşılmasına veya ondan bilimsel düşünce çıkarılmasına karşıdırlar. Onlara göre, bilimde değişme vardır veya bilim yanlışlanabilir; böyle olunca, yanlışlanabilir bilimsel bir düşünceyle bir ayetin ilişkisi kurulduğu zaman, söz konusu bilimsel düşünce yanlışlandığında ayet de yanlışlanmış olacaktır.

İlk bakışta haklı gibi görünen bu anlayış, birçok yönden çok yanlış bir yaklaşım içermektedir. Bir kere, bu anlayış, Kur'an'ın kendi iç mantıksal dokusuna ve içeriğine aykırıdır. Kur'an'ın doğal ve insani olaylarla irtibatını keserek, onu sadece manevi bir söylem havasına büründürmek istenmektedir. Hâlbuki Kur'an, hedeflediği hidayet rehberliğini gerçekleştirmesi için, kişinin sadece kendi içine kapanmasını değil, sık sık ve özellikle doğaya ve ondaki çeşitli varlık türlerine, doğal olaylara bakmasını ve onları ekletmesini istemektedir. Bazı insanlar, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, sadece inandıkları için inanır ve iyi bir müslüman da olabilirler. Buna kimsenin diyeceği bir şey yoktur; ancak bu durum veya Kur'an'ın nihai olarak manevi rehber olması, onda verilen bazı bilgilerin bilimle irtibatının kurulmasına veya ondan bilimsel bilgiler üretilmesine asla mani değildir.

İkinci olarak, herhangi bir ayetin bilimsel bir buluş veya görüşle irtibatlandırılması veya ondan bilimsel bir görüş çıkarılması durumunda bu bilimsel görüşün yanlışlanmasıyla, ilgili ayet de, yanlışlanmış olmaz. Bilimsel görüş yanlışlandığında, buna paralel olarak yanlışlanan, doğrudan ayetin kendisi değil, onun hakkında yapılan yorumdur.

Eğer bu kimselerin akıl yürütmeleri doğru olsaydı, bırakınız Kur'an'ın bilimle irtibatlandıran yorumları, bütün klasik manevi yorumların da ayetleri

2 Maurice Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir*, çev. A. Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları 1988) (2. Baskı), s. 215-217.

yanlışlamış olduklarını kabul etmek gerekirdi. Zira, klasik tefsir kitaplarında, bir ayet hakkında, farklı farklı 'manevi' yorumlar vardır. Şimdi, bu farklı yorumlardan hareketle, ayetin veya Kur'an'ın yanlışlanabileceğini mi çıkaracağız?

Bu görüş, salim bir insanın mantığının eseri olamaz. Bu görüş, genelde modernizemden, dolayısıyla, bizzat Hristiyan mantığından beslenen bir görüş gibi geliyor bize; çünkü Hristiyan teologlarına göre, her şey, bir sır ve gizemdir; bunun akıl ve mantıkla izahı yoktur; önce inanacaksın; kutsal kitap inandırmak için vardır; düşündürmek için değil...

Bu görüşün bir ileri aşaması ise, şöyle bir şekil alabilir: Eğer bir insan, aklıyla veya bilimsel bir gözlemiyle, Kur'an'da var olan şeylere ulaşabiliyorsa, o zaman Kur'an'a ne ihtiyaç vardır? Böyle bir soruya da çeşitli açılardan cevap verilebilir. Ancak konumuz doğrudan bu veya benzer tartışmalar yapmak olmadığı için, şu kısa cevabı vermekle yetinelim:

İnsan için Kur'an'ın hedefi, akledilebilen şeylerden söz etmektir. Nitekim Allah insanlara, "anlayasınız diye", "akledesiniz diye bu ayetleri ve bu misalleri veriyoruz" mealindeki birçok ayette, bu durumu açıklamıştır. Bir dinin din olabilmesi için, elbette verdiği bilgilerin anlaşılabilir olması ve ne insan aklının akledebilirliğinin alt eşiğinden daha aşağı ne de üst eşiğinden daha yukarı olması gerekir. Aksi takdirde, din, büsbütün anlamsız olurdu. Kaldı ki, Kur'an, insan aklıyla hiçbir gerçeği bulamayacağını ifade etmediği gibi, insanı, aklını, mantığını kullanmaya, hem de uygulamalı bir şekilde kullanmaya sürekli teşvik etmektedir.

Söz gelimi, Kur'an'dan önce Aristo'nun ahlakla ilgili bir kitabında, Kur'an'dan sonra Kant'ın bir kitabında ahlaka ilişkin söylediği bir şeyin Kur'an'daki bir ayetle ayniyeti kurulsa, -ki aslında, bunu yapmak, bahsettiğimiz görüşte olanların akıl yürütmelerindeki bir iç mantıksal çelişkidir- bu durum, ne Kur'an'ın değerini düşürür ne de artırır. Bir kere, Hz. Âdem'den beri insanlık çeşitli ilahi vahiylere tekrar tekrar mazhar olmuştur. Bu açıdan, insanlığın ta eski kültürlerinden bugüne, ilahi vahyin her zaman şöyle veya böyle bir yansıması olagelmiştir. Aristo gibi bir filozof, bizzat vahiy dininin olduğu bir ortamda yaşamamış bile olsa, o ortam, daha önceki kültürlerden kopuk değildi. Aristo'nun, bir Kur'an ayetiyle ilişkisi kurulabilecek bir ahlak görüşüne sahip olması, bunu ister sadece aklıyla bulmuş olsun, ister eski kültürlerden esinlenerek dile getirmiş olsun, bunun sadece Aristo'ya ait bir görüş olduğu anlamına gelmez. Aristo zamanında bile birçok insan aynı şeyi düşünmüş olabilir; ama Aristo bunu eserinde yazdığı için, biz ona mal ediyoruz.

Farz edelim ki, Aristo böyle bir gerçeği sadece aklıyla bulmuş olsun. Burada hatırlanması gereken şey, Kur'an'a göre, aklın da, doğanın da, dinin de Allah'ın vahyi olduğudur; bunlar arasındaki yasalar da Allah'ın vahyidir. Kim bunların irtibatını doğru bir şekilde kurarsa, Kur'an'daki yasalarla uyuşur. Nitekim

bizden çok önce, hatta Kur'an'ın indirildiği zamanda bile benzer itirazlar olmuştur; buna Kur'an'ın kendisi cevap verdiği gibi, daha sonra felsefi meşrepleri ayrı olsa da, bir İbn Sînâ veya bir Gazzâlî şöyle cevap vermişlerdir: "Akıl, dinin (Şeriat'ın) bâtınıdır; din aklın zahiridir." Zaten bu iki düşünür gibi diğer İslam düşünürlerinin çoğu, bu açıdan aklı, ilahi bir cevher kabul etmişlerdir.

Dolayısıyla, bu konuda lafı daha fazla uzatmadan söylenebilecek şey şudur: İnsanın, aklıyla bazı gerçekleri veya bütün gerçeği kavrayabilmesi, İslam'ın ilahi oluşunun değerini asla düşürmez, bilakis artırır; zira Allah, insanlardan bu gerçekleri akletmelerini istemektedir. Aklın, doğanın ve İslam'ın gerçekleri uygunluk içerisindedir; bu gerçekleri vazeden Allah'tır, bunlar birbirleriyle çelişmezler. Doğru bilgi veya bilim ile İslam'ı; İslam ile bilimi açıklama imkânımız vardır.

Şimdi, bundan sonra esas konumuza dönelim; ilk insanın yeryüzünde topraktan yaratıldığı konusunu ele alarak, evrimci düşünürlerin görüşlerini değerlendirmeye başlayalım.

Câbir b. Hayyân, İbn Tufeyl ve İbnu'n-Nefîs'in açıklıkla ifade ettikleri gibi, ilk insan yeryüzünde yaratılmıştır. Bu fikrin kaynağı olan "Rabbin, meleklere: 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.' dedi."[3] mealindeki ayette, ilk insanın yeryüzünde yaratıldığı, açıkça belirtilmektedir. Buna ilaveten, Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığını belirten ayet[4] ile her canlının sudan yaratıldığına işaret eden ayet[5] de, bu fikri kuvvetlendirmektedir. Bilindiği üzere, ayrıca ilk insanın, su, toprak ve çamurdan yaratıldığını belirten birçok ayet vardır.

Buna rağmen, İslam dünyasında geçmişten bugüne kadar yaygın olan kanaat, ilk insan olan Hz. Âdem'in cennette yaratıldığı, sonra eşi Havva ile Şeytan'ın aldatması üzerine yasak meyveden yemelerinden dolayı oradan kovularak, yeryüzüne indirildikleri şeklindedir. Hiç şüphesiz, bu görüşün kaynağı, İsrâiliyât dediğimiz Yahudi-Hıristiyan geleneğidir. Bu görüşün benimsenmesinde, elbette Hz. Âdem'in yaratılışını konu alan "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşin..."[6] mealindeki ayetler ile "Ey Âdemoğulları! Ebeveynlerinizi, ayıp yerlerini birbirlerine göstermekle cennetten çıkardığı gibi, Şeytan'ın sizi de fitneye uğratmasından sakının..."[7] mealindeki ayetlerde geçen 'cennet' kelimesi de büyük rol oynamıştır. Zira Hz. Âdem ve eşinin cennette yerleşmesini ve oturmasını, oradan çıkarılmalarını konu alan bu ve benzeri ayetlerde geçen cennet kelimesi, hep ahiret hayatının geçirileceği cennet olarak anlaşılmıştır.

Hâlbuki içerisinde ne olduğu açıkça Kur'an'da belirtilmeyen 'yasak ağaç'ın da bulunduğu bu cennet, sanıldığı gibi ahiret hayatının geçirileceği cennet de-

---

3 2. Bakara, 30.
4 3. Ali İmran, 59.
5 21. Enbiya, 30.
6 2. Bakara, 35 ve 7. A'râf, 19.
7 7. A'râf, 27

ğildir; buradaki cennet, yeryüzünde bulunan, yeşillik ve bahçelik olan güzel bir yerdir. Kur'an-ı Kerim'de 'cennet' kelimesi sıklıkla ahiret hayatının mutluluk içeren bir boyutu için kullanılmıştır; ancak, aynı kelime, gerek Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan ayetlerde, gerekse 2. Bakara, 265-266; 17. İsrâ, 91; 34. Sebe, 15-16 vb. ayetlerde, zımnen veya açık olarak, yeryüzünün yeşil ve güzel kısımları için de kullanılmıştır. Burada, kelimenin sözlük anlamlarından birisinin de bahçe olduğunu hatırlatmaya gerek yoktur.

Bu konuyla bağlantılı olarak, ilk insanın, yeryüzünde, yeşili çok, güzel bir bahçede yaratılmış olmasını daha güçlü bir ifadeyle anlatan şu ayet vardır: "Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirmiştir."[8]

Ayrıca, genel olarak canlı hayatın, özel olarak da insan hayatının kökenini Kur'an yeryüzüne bağlamakta, toprak, su ve ısı bileşimleriyle ilgisini kurmaktadır. Bu meyanda birçok ayet vardır. Bazılarını zikredelim:

> Sizi yerden çıkarıp büyüttü.[9]
>
> Muhakkak sizi topraktan biçimlendirdik.[10]
>
> İnsanı yaratmaya çamurdan başladık.[11]
>
> Allah insanı, ateşte pişmiş gibi bir çamurdan yarattı.[12]

Birçok benzeri arasından seçerek zikrettiğimiz bu ayetler, ilk insanın yeryüzünde yaratılmış olduğunu göstermeye yeter derecede kanıtlardır.

Bunlara ilaveten, Kur'an'da, Hz. Âdem'in yeryüzünde yaratılmış olduğunu gösteren başka deliller de vardır. Bunlar, Hz. Âdem'in durumunu dile getiren fiillerdir. Eğer Hz. Âdem ve eşi, bilinen nedenlerden dolayı cennette yaratılıp yeryüzüne indirilseydi, o zaman *nezele* ve onun türevleri kullanılmış olmalıydı; zira Kur'an'da su gibi maddi şeylerin, vahiy gibi manevi şeylerin yeryüzüne gelmesini veya iletilmesini ifade için, hep bu fiil kullanılmıştır. Hâlbuki Hz. Âdem ve eşi için hep, *hebeta* ve *harace* fiilleri kullanılmaktadır. Bu fiillerden birincisi, "yüksek bir yerden, faydalanarak veya hızlıca düşmek, emeklemek, bir yerden ayrılmak" anlamındadır; ikincisi ise 'çıkmak' demektir. Her ikisi de, mekânsal bir düzlemde olan hareketler için kullanılan fiillerdir.

Şimdi de, ilk insanın kim olduğu meselesine gelelim. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Câbir b. Hayyân, İbn Tufeyl ve İbnu'n-Nefîs gibi düşünürler, ilk insanın yaratılışının yeryüzünde vaki olduğunu anlatırken, bunun Hz. Âdem olup olmadığı hakkında açıkça hiçbir şey söylememektedirler. Acaba bu yazarlar, ilk insanın, Hz. Âdem'den başka bir insan olduğunu mu kabul etmektedirler?

---

8 71. Nuh, 17.
9 11. Hûd, 61
10 22. Hacc, 5.
11 32. Secde, 7.
12 55. Rahman, 15.

Gerek Tevrat'ın "Tekvin" bölümünde ve gerekse Kur'an'ın birçok ayetinde geçen Hz. Âdem, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından, genel olarak, ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilmiştir. Tefsirciler arasında, *âdem* kelimesinin Arapça bir kelime olup olmadığı ve hangi mânâlara geldiği konusu tartışılmıştır. Bazıları, kelimenin aslının Arapça olmadığını, Aramca, İbranice veya Süryanice olduğunu söylemişlerdir; buna karşılık, Arapça olduğunu söyleyenler de vardır. Burada bu tartışmaları anlatacak değiliz; ancak, genel kanaatin, kelimenin aslının Süryanice olduğu ve 'toprak' anlamına geldiği yönünde olduğunu söylemekle yetinelim. Bizi burada ilgilendiren şey, yukarıda sorduğumuz soruya açıklık getirmesi bakımından, Kur'an'daki kullanılışında Âdem'in cins veya özel isim olup olmadığı; buna bağlı olarak da, ilk insan (âdem) ile Hz. Âdem'in aynı olup olmadığı meselesidir.

Bunu belirlemek, özellikle Âdem kelimesinin geçtiği bütün ayetleri, *halife,13 insân,14 beşer15* ve özellikle de *nefs vâhide16* kelimelerinin bulunduğu ayetler ışığında ele alarak meseleyi incelediğimizde, *âdem* kelimesinin, hem cins, hem de özel isim olarak müştereken kullanıldığını görürüz; bunun için de, *âdem* kelimesi aynı anda hem ilk insan ve hem de ilk peygamber olan Hz. Âdem anlamında kullanılmaktadır. Âdem'in halife olması, insan ve beşer olması, cins isim olarak kullanıldığını gösterirken; eşi de kendisinden var edilen *nefs vahide* olması da, özel isim olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Önce ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem yaratılıyor; ondan da hemen sonra eşi yaratılıyor.

Burada şöyle bir yorumda da bulunabiliriz: *Nefs vâhide* (tek nefs) ve nefsten onun eşinin yaratıldığı hususu dikkate alındığında, *nefs vâhide*, ilk başta henüz erkek veya kadın, başka bir tabirle Âdem ve Havva (Kur'an'da Havva ismi yoktur; sadece 'eşi' kelimesi vardır) şeklinde belirlenmezden ve ikiye bölünmezden önce -belki şimdiki bilimsel tabirle mutasyona veya metamorfoza uğramadan önce- her iki cinsi de birlikte temsil eden, insan çekirdeğidir. İlk nefisten, Allah sırasıyla önce Hz. Âdem'i ve sonra eşini var etmiştir. Bu durumda, ilk insan, henüz cinsiyet söz konusu olmadan *nefs vâhide* olmuş oluyor; bu da, aynı zamanda cins isim olarak *âdem*'e işaret ediyor. *Nefs vâhide* veya *âdem*, cinsiyet olarak iki şekilde belirlenince, erkek olan 'Âdem' şeklinde özel isimle, dişi olan 'eş'i şeklinde anılıyor. Kur'an'da 'eş'e ayrıca Havva gibi özel bir isim verilmiyor. Hz. Âdem'in eşine Havva denmesine, bazı hadislerde rastlanır. Ayrıca, Müslümanlar, onu Havva olarak isimlendirmede, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden esinlenmiş olabilirler.

Dolayısıyla, İslam düşünürlerinin yeryüzünde yaratıldığını söyledikleri ilk insandan kasıtları, ya *nefs vâhide* veya doğrudan Hz. Âdem olmalıdır. İbn Tu-

13 2. Bakara, 31.
14 23. Mü'minûn, 12; 32. Secde, 7; 55. Rahman, 14; 76. İnşân, 1-2; 95. Tın, 4.
15 15. Hicr, 28; 19. Meryem, 17; 25. Furkân, 54; 38. Sâd, 71; 54. Kamer, 24.
16 4. Nisâ', 1; 6. En'âm, 98; 7. A'râf, 189; 39. Zümer, 6.

feyl ve İbnu'n-Nefîs gibi düşünürler; ilk insanın eşinin, yani Hz. Havva'nın oluşumundan hiç bahsetmemektedirler; bu dikkate alındığında, ilk insandan kasıtlarının, daha ziyade nefs *vahide* olması daha muhtemeldir.

O hâlde, buraya kadar söylediklerimizden çıkacak olan sonuç şudur: Câbir b. Hayyân'dan İbnu'n-Nefîs'e kadar bazı müslüman düşünürlerin insanın kökenine dair dile getirdikleri evrimci düşünce, daha özel bir tanımla 'biyolojik evrimci anlayış', -ki buna 'özel evrim' nazariyesi diyebiliriz- Kur'an'a aykırı değildir. Hatta şu değerlendirme daha doğrudur: Müslüman düşünürleri bu şekilde düşünmeye sevk eden, bizzat Kur'an'ın insanın menşeine ilişkin açıklamalarıdır.

Diğer taraftan, Nazzâm ve Bîrûnî gibi diğer müslüman düşünürler için de aynı değerlendirme yapılabilir. Onların dile getirdikleri 'kozmolojik ve jeolojik evrim' düşüncesi, -ki buna 'genel evrim' nazariyesi diyebiliriz- doğrudan Kur'an'a dayanmaktadır. Bunun teferruatıyla böyle olduğunu göstermek, Kur'an'ın kozmoloji öğretisini anlatmakla mümkün olabilir. Ancak, başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi, teferruata girerek, konumuzun sınırlarını aşmak istemediğimizden, sadece bazı ayetlere işaret etmekle yetineceğiz.

Göklerin ve yerin, 'duhân'dan yaratıldığına işaret eden ayet:

> Sonra göğe yöneldi. Gök duman (*duhan*) idi. Sonra göğe ve yere "İsteyerek veya istemeyerek gelin." dedik. Onlar da "İsteyerek geldik." dediler.[17]

Yer ve göğün, genelde duman olarak karşılanan 'duhân'dan yaratıldığını bildiren bu ayetteki 'duhân'ın ne olduğunu şu iki ayet bize açıklıyor: "Göğün açık bir duhân ile geleceği günü gözetle. O duhân insanları sarar, bu acıklı bir azaptır."[18] Bu son iki ayet kıyametten bahsettiğine göre, gökten gelecek olan bu 'duhân'ın insanlara azap vereceği bildirilmektedir. Bu, evrenin yaratılışının başlangıcındaki 'duhân' ile aynı olduğuna göre, bu üç ayette geçen 'duhân'ın zehirli gazlardan oluşan bir duman olduğu anlaşılmaktadır; bu durumda 'duhân' bugün, atmosferin dışındaki gazlara denk düşmektedir.

O hâlde, Allah evreni başlangıçta gazlardan yaratmıştır; o zaman yer ve gök birdi; sonra Allah, onları birbirinden ayırdı. Yer ve Âlem evrim yoluyla, çeşitli uzun safhalardan geçerek oluştu. Nitekim şu ayetler de, buna açıklıkla işaret etmektedirler:

> Rabbiniz, şüphesiz Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonradan onları hükmü altına aldı...[19]

17 41. Fussilet, 11.
18 44. Duhân, 10-11.
19 7. A'râf, 54.

> De ki: Siz, yeri iki günde yaratanı gerçekten inkar edip duracak mısınız?...[20]
>
> Onları iki günde yedi gök olmak üzere belirledi ve her göğe emrini vahyetti...[21]

Bu ve benzeri birçok ayette, yerin ve göklerin altı gün içerisinde yaratıldığı anlatılmaktadır ki ayetlerdeki gün kavramının, binden elli bin yıla kadar değişen uzun zaman periyotları olduğunu başka ayetler açıklamaktadır.[22]

O hâlde, kısaca ifade edecek olursak, yer, gök ve onlardaki çeşitli varlıklar, yakıcı ve aydınlatıcı bir gazdan, onun uzun zaman içerisinde evrimi ve değişimi sonucu yaratılmışlardır. 'Nâr'ından (yani ateşinden ve alevinden) cin ve şeytan gibi varlıklar, 'nur'undan (yani ışığından) melek gibi varlıklar yaratılmıştır; ki, bunlar Kur'an'ın ifadesiyle gök cisimlerinde yaşarlar, zaman zaman yeryüzüne inerler. Gazın kitleleşmiş yoğun kısmından da, gök cisimleri ve yer oluşmuştur. Yerde de, insan da dahil çeşitli canlı ve cansız varlıklar oluşmuştur.

20 41. Fussilet,9.
21 41. Fussilet,12.
22 Bkz. 22. Hacc, 47; 32. Secde, 5; 70. Mearic,4.

İslam ve Evrim[1]

(Hüseyin Özdikmen)

Bundan milyonlarca yıl önce başlamış ve günümüzde etkileri hala devam eden bir olayın, bugün görünenler üzerinden açıklanması ve yorumlanmasıdır bu eser. Evrenin başlangıcından bugüne kadar oluşmuş olan "Evrim" sürecidir bu.

Bu eser evrim konusunda, özellikle Charles Darwin'in çalışmaları ile yaklaşık son yüz elli yıldır hız kazanmış ve bu alanda elde edilmiş olan sayılamayacak kadar çok bilimsel verilerin değerlendirilmesi ve bunlardan hareketle öngörüye dayalı olarak oluşturulmuş modern bir evrim kuramının, "Kararlılık Seviyeleri Kuramı"nın tanıtımıdır.

Yaklaşık yüz elli yıldır çeşitli platformlarda yeni elde edilen bilimsel veriler ışığında çok çeşitli tartışmalara neden olan, insanlık tarihi kadar eski evrim konusunda, görüşlerimi doğadan ve doğal kanunlar hakkında yazılmış inceleyebildiğim eserlerden aldığımı ve bu nedenle vicdani bir huzur içinde olduğumu da vurgulamak isterim.

Bu eserde esas, evrim konusunda gerek yurdumuzda gerekse tüm dünyada bugün temel olarak birbirine zıt iki görüşü oluşturan evrimci ve yaradılışçı düşünceleri bir araya getirebileceğini ümit ettiğimiz yeni bir yorum sunmaktır. Ancak bu yorumun "orta yolu bulmak" şeklinde algılanmamasını rica ederim. Çünkü her iki görüşte de gerçeklik paylarının olabileceğini ve fakat hali hazırdaki bu iki görüşün de evrimi tam manası ile açıklamaktan uzak olduğunu, bu nedenle her iki görüşü de tam kabul edip savunanların neredeyse birbirlerini "düşman" görecek derecede tartışmakta olduklarını görmekteyim. Doğal olan bu durumdaki kırılma noktasını ortadan kaldırmak için umarım bu eser benimle bu düşünceleri paylaşan ve gerçekleri arayanlara bir ışık tutacaktır.

Öncelikle canlıların oluşumunu açıklamak için ortaya koyduğum Kararlılık Seviyeleri Kuramı insan için de aynen geçerlidir. Yani insan türü de bir memeli türü olup, Klasik Evrime göre, sistematikte kendisinden daha önceki bir hay-

1 Metnin alındığı yer: Hüseyin Özdikmen, *Varlığın Kökeni "MUN": Kararlılık Seviyeleri Kuramı- The Theory of Stability of Levels* (Ankara: Bilimadamı Yayınları, 2004), s. 11, 167-171.

van türünden gelmiş "gibi" durur. Yani, doğal kurallar açısından bütün canlıların birbirinden farklı bir kurala tabi olamayacağı kuralından hareketle, insan da diğer canlılar gibi oluşmuştur. Bunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

Bize göre, insan da yozlaştırılmış Yaradılışçı görüşü benimseyenlerin aksine, hiç kaçınılmaz olarak biyolojik bir türdür.

"Dilesek, onları oldukları yerde hayvana çeviririz. O zaman ne ileri gitmeye güçleri yeter ne de geri dönebilirler" (YASİN 67).

"Yeryüzünde debelenen hiçbir canlı, iki kanadıyla uçan hiçbir kuş istisna olmamak üzere hepsi sizin gibi ümmetlerdir. Biz bu Kitap'ta, herhangi bir şeyi ne eksik bıraktık ne fazla yaptık. Onlar, sonunda Rableri önünde haşredilirler." (ENAM 38).

"Sizin yaratılmanız da diriltilmeniz de bir tek canlının ki gibidir. Allah Semi'dir, Basîr'dir." (LOKMAN 28).

"Ve Allah sizi bir bitki olarak yerden bitirdi." "Sonra sizi yere geri gönderiyor ve sonra bir çıkarışla tekrar çıkarıyor" (NUH 17-18).

"Biz yarattık onları ve kuvvetli yaptık bağlarını/eklemlerini. Dilediğimizde benzerleri ile değiştiririz onları" (İNSAN 28).

İnsan türünün de orijini, bütün organizmalar gibi organik evrimin başlangıcında hazırlanmış olan saklı canlılardır. İnsana ait hazır haldeki bu saklı canlı yapıları, canlı türlerinin karaya geçişi ile birlikte karalara taşınmış ve bugünkü bilimsel verilere göre 2-3 milyon yıl öncesine kadar karalarda bu şekilde kaldıktan sonra, o zamanda ilk aktivasyona başlamışlardır. Böylece yeryüzünde ilk insanlar ortaya çıkmışlardır.

Yine, Kararlılık Seviyeleri Kuramına göre insan türü, henüz türleşmeye uğramamış, saklı canlılardan (ana kasedekilerden) gelen, orta düzeyde gelişmiş bir Memeli türüdür. Bir başka deyimle, insan biyolojik açıdan gelişmiş bir canlı türü değildir. Orta düzeyde gelişmiş türlerin en üstünüdür. Saklı canlı yapısı bakımından en gelişmiş türdür. Oysa biyolojik açıdan, yeryüzünde varlığı bilinen canlı türleri içerinde insandan çok daha gelişmiş pek çok tür vardır.

"Rüzgârları, rahmetinin önünden müjdeci gönderen O'dur. Nihayet onlar, yüklerle ağırlaşmış bulutları yüklenince onu ölü bir beldeye göndeririz; onunla su indiririz de o suyla her türlü meyveyi çıkarırız. İşte biz, ölüleri de böyle çıkarırız. Düşünüp ibret almanız umuluyor" (ARAF 57).

"Şanı yücedir o Allah'ın ki toprağın bitirdiklerinden, onların öz benliklerinden ve nice bilmediklerinden bütün çiftleri yaratmıştır" (YASİN 36).

"Allah odur ki, rüzgârları gönderdi. Rüzgârlar bir bulut kaldırır. Derken onu ölü bir beldeye sevk ettik de ölümünden sonra toprağa onunla hayat verdik. İşte ölümünden sonra dirilme de böyledir" (FURKAN 9).

"Allah sizi bir topraktan, sonra bir spermden yarattı; sonra sizi çiftler haline getirdi. O'nun ilmi dışında, bir dişi ne hamile olur ne de doğurur. Yaşayan bir varlığa daha çok ömür verilmesi de onun ömründen biraz azaltılması da mutlaka bir Kitap'ta yazılıdır. Bu, Allah için gerçekten çok kolaydır"(FURKAN 11).

"Hiç kuşkusuz, Allah'tır Fâlık olan/dâneyi yaran, çekirdeği patlatan. Ölüden diri çıkarır O; diriden ölüyü çıkaran da O'dur! İşte budur Allah! Peki, nasıl ters bir yöne çevriliyorsunuz?" (ENAM 95).

"Sizi tek canlıdan vücuda getiren O'dur! Bu oluşumda bir karar kılma yeri var, bir de emanet olarak kalma yeri. İyice araştırıp kavrayan bir topluluk için ayetleri biz tam bir biçimde ayrıntılı kıldık" (ENAM 98).

"Gökleri direksiz-desteksiz yarattı; görüyorsunuz onları. Ve yeryüzüne, sizi çalkalayıp sendeletmesin diye ağırlıklar, dayanaklar bıraktı ve orada her çeşit hayvanı yaydı. Gökten bir su indirdik de orada her türlü cömert ve bereketli çifti filizlendirdik" (LOKMAN10).

"Sen, toprağı huşu halinde boynu bükük görüyorsun ya, işte o da Allah'ın ayetlerindendir. Onun üzerine suyu indirdiğimizde, o titrer ve kabarır. Hiç kuşkusuz, onu dirilten Muhyi ölüleri de mutlaka diriltecektir. O, her şey üzerinde güç sahibidir' (FUSSİLET39).

"Gökten bir ölçüye bağlı olarak/bir kaderle su indirmiştir O. O suyla biz ölü bir beldeyi hayata kavuşturduk. İşte siz de böyle çıkarılacaksınız"(ZUHRUF 11).

"Allah, gökten bir su indirdi de onunla, ölümünden sonra yeryüzüne hayat verdi. Kuşkusuz, bunda kulak verip dinleyen bir topluluk için mutlaka bir mucize vardır" (NAHL 65).

"12. Yemin olsun ki, biz insanı topraktan oluşan bu özden yarattık. 13. Sonra onu çok dayanaklı bir karargâhta bir damlacık yaptık. 14. Sonra o damlacığı bir embriyo halinde yarattık, sonra o embriyoyu bir et parçası halinde yarattık, sonra o et parçasını bir kemik halinde yarattık ve nihayet o kemiğe de bir et giydirdik. Sonra onu bir başka yaratılışta yeniden kurduk. Yaratıcıların en güzeli Allah'ın kudret ve sanatı ne yücedir! 15. Sonra siz bütün bunların ardından mutlaka öleceksiniz. 16. Sonra siz kıyamet gününde yeniden diriltileceksiniz" (MÜMİNUN).

"7. O, odur ki, yarattığı her şeyi güzel yarattı. Ve insanın yaratılışına çamurdan başladı. 8. Sonra onun neslini bir üsareden, hor görülen bir sudan oluşturdu. 9. Sonra ona bir biçim verdi ve onun içine kendi ruhundan üfledi. Sizin için, işitme gücü, gözler ve gönüller vücuda getirdi. Ne kadar da az şükredersiniz! 27. Görmediler mi ki biz, çorak toprağa suyu salıyoruz da onunla ekinler çıkarıyoruz; hem hayvanları yiyor ondan hem kendileri. Hâlâ görmüyorlar mı?" (SECDE).

"19. Hiç görmediler mi, Allah, yaratmayı nasıl başlatıyor, sonra onu tekrarlıyor/yeni baştan yapıyor. Kuşkusuz bu, Allah için çok kolaydır. 20. De ki: "Yeryüzünde

dolaşım da yaratılışın nasıl başladığına bir bakın. İlerde Allah öteki oluşmaya da vücut verecektir. Allah, her şeye Kadir'dir" (ANKEBUT).

"Allah, tüm canlıları sudan yarattı. Onlardan kimileri karın üzerinde yürür, kimileri iki ayak üstünde yürür, kimileri de dört ayak üstünde... Allah dilediğini yaratıyor, Allah her şeye kadirdir" (NUR 45).

Daha önce de belirttiğim gibi, bize göre, insan türü günümüze gelinceye değin, genel manada iki temel değişim (bilimsel temeli henüz araştırmacılarca çözülmüş değil) geçirmiştir. Kabulümüze göre, saklı canlıların aktivasyonu ile yeryüzünde görülmeye başlayan ilk insanlar (ilkel insan), biyolojik açıdan bizimle aynı özelliklere sahip olmakla birlikte, insan şekilli hayvanlardır. Modern insan dediğimiz bilinen insan türü ise Hz. Âdem'le başlar ve günümüze kadar süregelir. Burada sorun, Hz. Adem'in yeryüzünde görülmesinden önce veya eşzamanlı olarak, insanımsılar diyebildiğimiz insan şekilli hayvanlar neden ve ne zaman, üstelik herhangi bir türleşmeye uğramaksızın nasıl ortadan kalkmışlardır? Hz. Âdem'in yeryüzünde görülme tarihinin saptanabilir olmaması dolayısı ile burada ancak bazı yorumlarla konuya açıklık getirmeye çalışmak mümkündür.

Bu soruların kesin yanıtlarını bilmek, bugün için elde edilmiş verilere göre ne yazık ki mümkün değildir. Ancak biz, biyolojik açıdan birbirine benzer olan bu iki insan modelinin, adeta birbirinin devamı imişçesine, arada bir kesinti bırakmaksızın devam ettiği görüşündeyiz, insanımsıların büyük oranda ortama uyum sorunu nedeni ile değil (aksi takdirde, türleşmeye neden gitmedikleri veya gidemedikleri bir araştırma konusudur) ve fakat dini kitaplarda da örneğine sıkça rastlandığı gibi, bunların türleşmeye gidemeden ortadan kalkmasına neden olabilecek bir felaket dolayısı ile, Hz. Âdem'in yeryüzünde görülme tarihinden hemen önce veya eşzamanlı olarak ortadan kalktıkları görüşündeyiz.

Bunları da nereden çıkarıyorsunuz? derseniz, şimdilik size verilecek tek yanıt ne yazık ki bilimsel olmayıp (bazılarına göre) dini temellidir.

Kur'an'da da insanın yaratılışı hakkında şöyle denmektedir (Bakınız Kur'anı Kerim'den konuyla ilgili ayetler).

Bunlara inanmayan bir müslüman olamaz.

Oysa ben bu ayetlere kalpten inanıyorum. Yukarıda kısaca sunmaya çalıştığım insanın oluşumu hakkındaki görüşlerimizin de bu ayetlere hiçbir şekilde ters düşmediğini savunuyorum. Bunun ne benim dinim olan İslam'a ve ne de inandığım Kur'an'ın Allah'ına zıtlık taşımadığını rahatlıkla söyleyebilirim. Çünkü her gerçek hakikatte Allah'ı yüceltir inancındayım.

Bu konuda eğer benim söylediğimi söyleyemiyor isek, inandığımızın Kur'an'ın Allah'ı olmadığını, sadece kendi zannettiğimiz bir Allah fikrine inandığımızı rahatlıkla söyleyebilirim.

Kör Saat Gözlemcileri veya Peyniri Koklamak: Evrimde Akıllı Tasarım İçin Akıllı Bir Tartışma[1]

(Edip Yüksel)

[Edip Yüksel (1957-) Sadrettin Yüksel'in oğlu ve Metin Yüksel'in kardeşidir. Hukuk ve Felsefe alanında lisans diploması olan Yüksel, Arizona'da bir yüksek öğrenim kurumunda felsefe hocalığı yapmaktadır. Yüksel'in, *Hristıyan Din Adamlarına 19 Soru*; *Asal Tartışma* vb. gibi çok sayıda eseri vardır.]

Hatırlatma: Eğer vaktiniz azsa ve sabırsızsanız konuya ısındırma amacını güden giriş bölümünü atlayabilir ve *Yaratılış* başlıklı bölümden başlayabilirsiniz. Eğer işiniz başınızdan aşkınsa ve asabiyseniz o zaman *Sanırım o, Saate Bakan bir Kör* başlıklı bölümden başlayabilirsin.

Tersinden başlayalım. Önce, taslak aşamasındayken bazı arkadaşlarımın ve okurların bu makaleye gösterdikleri tepkileri alıntılayacağım. Konuya bu alıntılarla başlayarak sizi etkilemeyi ummuyorum, ama size felsefi ve bilimsel bir tartışma sunmadan önce bu makalenin kalitesine dair kafanızı karıştırmayı umuyorum. Aldığım karışık tepki bana şunu öğretti: okuyucularımın çoğunluğu, gözlerini kapatacak ve bu fil gibi makalenin gövde, kulak ve kuyruğuna dokunacaklar ve önyargılarının kaleydoskoplarında çarpıtarak algılayacaklar. Bu makaleyi, bazen kullandığım muzip dile ve ikincil örneklere fazla takılmadan okuyabilecek şanslı azınlık için yazdım; onlar hem saati hem de saatçiyi bu harfleri görebildiğiniz kadar açık şekilde görecekler. İşte bu geribeslemelerden bir örnek:

1 Metnin İngilizcesi için bkz. "Blind Watch-Watchers or Smell the Cheese: An Intelligent and Delicious Argument for Intelligent Design in Evolution", *Quran: a Reformist Translation* (United States of America: Brainbow Press, 2007).

Yazarın notu: Bu makaleyi gönüllü olarak çeviren ve ilk müsveddesini hazırlayan A. Gaffar Kaymakçı'ya ve Ensar Üzümcü'ye teşekkür ederim.

"Bilimsel ve felsefi olduğu kadar çok da hoş... Karmaşık bir konuyu anlatmak için basit bir mantık kullanıyorsunuz ve bu büyük bir sanattır." (Ali Bahzadnia, MD., Endokrinolojist arkadaşım, ABD)

"Peynirleri sevdim!". (Mark Sykes, PhD, J.D. Roketbilimci, hukukçu iki doktoralı arkadaşım. Tucson, Mars ve ötesi).

"İlginç ve düşündürücü..." (Megan C. PhD, Biyokimyacı, USA, Arkadaşım değil)

"İddiaların insanoğlunun, tüm canlı ve çoğalan organizmaların varoluşuna karşıdır. Biz bedensiz varlıklar olarak Tanrı'nın kâbusu değilsek, senin iddiaların saçmalıktır. Evrimin çok basit ilkelerini tekrar çalışmanı öneririm. Bu makalenin verdiği fikirden daha iyi bir zihne sahipsin. Asıl problem, evrime karşı olmanda değil; problem olan "saman adam" yöntemini kullanarak tartışmanda... Yeniden dene ve biraz daha bilimsel olsun..." (David Jones, PhD., Psikolog/eğitimci ateist arkadaşım, USA)

"Makalenizi bu akşam okudum ve çok hoşlandım. Makale antropik ilkeye farklı bir gözle bakıyor ve birçok yönden onun yeniden ifade ediyor..." (Oben Candemir, MD. Göz doktoru arkadaşım, Avustralya).

"Alakasız bir bilim dalı! Kasları incelemek için ya da fosillerin, genlerin, enzimlerin ve hormonların düzensiz ayrıntılarını araştırmak için felsefe uygun bir alan değil. Bilimsel bir tartışmaya hukukçular katılırsa tartışmanın ölüm ilanını vermenin zamanı gelmiştir. Alakasız Bilim Dalı! Yargılama yetkisi reddedildi!" (XYZ PhD, ABC'den eleştirmenim; ya da benim muzip şüpheci kişiliğim).

"Bu bilimsel değeri olan bir makale değil. Çünkü çoğu iddia tamamen yanlıştır. Evrim Yanlışlanabilir, mesela Statik fosil kayıtları ya da mutasyonun birikimin önleyecek bir yolun bulunması onu yanlışlayacaktı. Bilyelerin Mucizesi çok kötü bir örnekti. İki bilyenin toplam özelliği, bir tane bilyenin özelliğinden çok farklı olmasa gerek. En uygunun hayatta kalması kısmında bir işe yaramaz, bilyeleri yere atmanın kısa dönemli sınırlı zamanlı bir olay içinde onları yok edecektir. XYZ ile biraz da olsa aynı fikirdeyim." (Fereydoun Taslimi, İş adamı ve hayırsever, bir monoteist arkadaşım, gerçekten iyi bir arkadaş, USA)

"Teşekkür ederim ve başladığın için tebrik ederim." (Mustafa Akyol, Evrime karşı yaratılış tartışmasında bir köşe yazarı arkadaşım, Türkiye).

Büyük oğlum ergenliğe adım attığında, yaşıtları gibi sesi ve yüzü değişime uğradı. Onun çocukluktan ergenliğe geçişini gerileme olarak betimleyerek şakayla onu övdüm. "Yahya, Seni tekrar bir prens yapacak öpücüğü ne zaman alacaksın?" Kolejden mezun olana dek bir sevgilinden bir öpücük kabul etme-

mesini beklediğimi çok iyi biliyordu. Öpülmemesine rağmen (bildığim kadarıyla), bir iki yıl içerisinde tekrar bir prense dönüşmeye başladı.

Lütfen, "Bu herif evrim ve yaratılış tartışması bağlamında *mutasyon* ve *evrim* kavramlarını bilmiyor" diyerek bu lezzetli makaleyi kendinize haram etmeyiniz. Kibirli görünmek istemiyorum ama bunları ve daha fazlasını iyi biliyorum. Felsefe bölümünü bitirmeme ve hukuk alanında doktora yapmama rağmen, sadece eğlence olsun diye "Evrim Felsefesi" adlı bir ders almıştım bir zamanlar. Ayrıca biyolojiden bazı yasal esinlenmeler elde etmeye çalışan ilk insanlardan biriyim. 1990'ların ortasında, tuhaf başlıklara sahip bazı makaleler yazdım: "Biyoloji ve Hukuk" ya da "İnsan Haklarının Biyolojisi" gibi... (O makaleler, fazla referans, sıkıcı dil ve uzun açıklamalar gibi özelliklere sahip "ciddi" makalelerden biri olmadığından, akademik bir dergiye uygun bir malzeme sayılmazdı. Bundan ötürü, onları kendi kişisel sitemde yayımladım: www.yuksel.org). Dahası, bu konuyla ilgili çok sayıda sıkıcı ve heyecan verici kitap ve makaleler okudum.

Bundan dolayı, tartışmayı teknik olmayan bir dil kullandım. Tartışmanın bilimsel detaylarını bilmediklerini bilen ama teolojik ve politik yansımaları olan bu tartışmalı konuda karar vermeleri gerektiğine inanan genel okur kesimine hitap edecek düzeyde bir makale yazmaya karar verdim. (Bilmediklerini biliyor sananlara gelince onlara Sokrates bile yardım edemezdi.) Bu yüzden, tartışmanın bilimsel yönüne cahil milyonlarca insanın bu konuda alabildiğine duygusal tartışmalara ve çekişmelere girdiklerine tanık oluyoruz. "İndirgenemez kompleksilik" onlara kompleks gelebilir ve Cambrian Patlaması adlı olayda aniden ortaya çıkan kompleks yaşam formlarının, Nuh Tufanı ya da geçen yılki Emmy's Ödüllerinden daha az şey ifade edebilir. Bir grubun tartışması "Boşlukların Tanrısı" mantığına dayanırken, bunlara karşı çıkan grubun tartışması ise "Tanrı'dan başka her şey" mantığına dayanmaktadır. Darwin'in yanında bir ya da iki isimden daha fazlasını bilmeyebilirler. Mesela, Cicero, Hume, Paley, Mendel, Huxley, Johnson, Dawkins, Gould, Behe ya da Dembsky gibi isimler, doğum gününde eşek çenesiyle binlerce adamı öldürüp düşmanlarının sünnet derilerini toplayan Samson gibi kurgusal karakterlerin veya İstanbul'un surlarına Osmanlı bayrağını diken Ulubatlı Hasan gibi kahramanların hikâyelerini ezbere bilen bu gibi insanların akıllarında hiç bir kıvılcım oluşturmayabilir. Bu isimler, İmamı Rabbanının Mektubatını veya İhya-i Ulumuddin'i hatmetmiş olanlar için de çok fazla anlam ifade etmeyebilir.

Bu makale kutuplaşmanın en duyarlı noktalarında tartışmanın karmaşıklığını azaltmak amacını gütmektedir. Zıtlaşan ve fanatikleşen grupları birbirine yakınlaştırmasını umuyorum. Sandviçin en lezzetli kısmı genellikle ortadaki kısmıdır, bu tartışmada doğru da ortada bir yerlerdedir. Evrim tartışmasında devrime başlamanın ve çöreğin içindeki peynirin kokusunu almanın zamanıdır.

Yaratılış

Hepimiz bu gezegendeki maceramıza acımasız bir yarışmanın küçücük şampiyonları olarak başladık. Genetik programımızın yarısı kurbağa yavrusuna benzeyen bir spermdi. Umarım ki hayatımızın başlangıcı bazı kahkaha ve karşılıklı sevgi dolu öpücüklerle eşzamanlı idi. Vajinadan başlayan ve bir kalemden çok uzun olmayan tüp içerisindeki bir gün süren uzun bir maratonun sonunda servis boyunca ilerleyerek sonunda diğer yarımızla buluşarak hayata ödülünü veya mahkûmiyetini kazandığımız dölyatağına ulaşmış oluruz. (Biliyorum, bu makalenin yazarı bir bayan olsaydı bunun tam tersi de anlatılabilirdi: "Genetik programımızın yarısı, yumurtalar halinde beklerken..." diye başlayabilirdi.). Seçilen kadının yumurtalarından birine ulaştıktan sonra, şampiyon spermler olarak çoğumuz yumurtaları bencilce sahiplendik ve milyonlarca kardeşimizi ölmeye mahkûm bıraktık. Beğensek de beğenmesek de, biz hayata bencil genler olarak, bizden biraz yavaş olmalarından dolayı milyonlarca kardeşimizi ölüme mahkûm ederek başladık. Biz genelde tarih boyunca kendilerini zafer kazanmış kahramanlar ve fatihler olarak övünen katillerin çocuklarıyız. Biz Kabil'lerin çocuklarıyız; bizler, makro ve mikro dünyaların her ikisinde acımasız savaşlarda sağ kalanlarız.

Evet, organik roketlerimiz organik gezegenlerimizi vurduktan sonra zigotlara dönüştük ve annemizin karnında 266 günlük gelişimi, umulur ki mutasyonsuz bir gelişimi, başlattık. Adenin, Sitozin, Guanin, ve Timin adlı dört bazın dilinde kodlanan yaklaşık altı milyar DNA molekülü bir buçuk kiloluk insan beynini yaratır. Bu peltemsi organın tasarımı, bir paradox olarak hala bizzat kendisine gizlidir.

Her yerde evrim vardır: genlerde ve organlarda; yıldızlarda ve gezegenlerde... En küçük organizmadan insana kadar, her şeyde... Bir zamanlar Heraklitus adında bir Yunanlının dediği gibi, "Her şey değişir ama değişimin kendisi hariç." Belki Tanrı'yı, matematiği ve hatta evrensel yasaları bu ilkenin haricinde tutmak isteyebilirsiniz ama bu gerçeği inkâr edemezsiniz. Grip virüslerinin mutasyonu çok iyi bilinen bir gerçektir. Mikroplar mutasyona uğruyor ve antibiyotiklerle hayatta kalan mikroplar ise sağlık endüstrisinde büyük endişeler yaratıyor. Organizma küçüldükçe ve basitleştikçe, daha çok tür sahibi oluyorlar. Sadece bu küçük gerçekler tür içi evrimi gösteren yeterli delillerdir.

Evrim teorisi, gezegenimizdeki hayatın başlangıcı ve yaşamın çeşitliliği üzerine birçok soruya parlak açıklama getirmesine rağmen, birçok soruya getirdiği açıklamalarda ise başarısız kalmıştır. Dahası, teori, bazılarına göre iyi bir bilimsel teorinin önemli karakteristiklerini içermemektedir; örneğin yanlışlanabilir olmadığı ileri sürülüyor. Her iki tarafı dinleyelim:

Neden o hayvan yaşamadı?

Çünkü o çevreye uymadı.

Nereden biliyorsunuz çevreye uymadığını?

Çünkü yaşayamadı. Eğer uysaydı, yaşayabilirdi; Eğer yaşasalardı onlar çevreye uymuş olacaklardı.

Ne? Eğer U ise Y veya Y ise U mu?

Hayır, Eğer U ise Y ve Y ise U.

Vay canına!

Bir başkasını deneyelim:

Evrimin yanlışlanabilirliğine dair bir örnek verebilir misin?

Tabii! Mesela, A ve B bakteri popülasyonları düşük düzeydeki X zehirli maddesine maruz bırakıldığında, X'e dayanıklı bakteriler zamanla çoğalacaklardır.

Ne var bunda?

Deney çalışmaktadır ve hipotez doğru olarak A'nın üstesinden gelebileceğini B'nin gelemeyeceğini tahmin etmektedir. Evrim için başarı ya da başarısızlık mı?

Hipoteziniz iddia ettiğiniz gibi yanlışlanabilir değil.

Neden?

Çünkü o bir döngüdür ve "düşük" kelimesi çok öznel kalmaktadır.

Nasıl?

"Sahip oldukları güçten dolayı ölmeyenleri hayatta kalacaktır" tezinden başka bir delili olmayan bir döngüdür. Eğer hiçbirisi hayatta kalmazsa, dayanıklı bakteri kalmadığını kolayca iddia edebilirsiniz. Dahası, "düşük" kelimesi sorudaki olaydan önce tanımlanmamıştır. Eğer hiçbirisi hayatta kalmazsa bunu yüksek olarak niteleyeceksiniz, eğer hayatta kalmayı başarırsa bunu düşük olarak niteleyeceksiniz. Dahası, sizin ifadenizdeki bakteriye bağlı tahmin gücü "Sevgili Emine, sen bir erkek ya da bir kız çocuk doğuracaksın" cümlesindeki tahmin gücüne yakındır.

Ama ya Akıllı Tasarım iddiası? O yanlışlanabilir mi?

Hayır. Verdiğiniz "Pek de akıllı olmayan tasarım" örneklerinin her biri için, akıllı tasarım taraftarları şöyle karşı çıkabilir: "Geçmişte, insanlar şu ya da onun için aynı şeyi söylediler. Ancak, amaçları ve işlevleri hakkında daha

çok bilgi edindiğimizde onların gerçekten akıllı tasarımlar olduğunu öğrendik. Mesela, yıllar önce bili madamları, başaklardaki tane sayısını arttırmak için kılçıkları genetik müdahale ile elemeyi düşündüler. Onları gereksiz bir enerji ve madde israfı olarak gördüler. Kılçıkları olmayan başaklar üretmeyi becerdiler. Ne var ki, kılçıksız başak veren tohumları bir tarlaya ekip sonucu görmek istediklerinde onları hayrete düşüren şu gerçeği öğrenmişlerdi: Bu kılçıkların önemli bir görevi vardı; başakları kuşlardan koruyorlardı. Öyleyse, görünürdeki kusurların arkasındaki sebepleri iyice araştırmalıyız."

Peki, doğuştan gelen sakatlıklar? Normal dışı mutasyonlara ne demeli?

Akıllı tasarımı savunanlar bu kusurları şöyle açıklayabilir, "Kusurlar, tasarımı zıtlarıyla vurgulamak için vardır. Kusurlar var olmadan, biz tasarımı bilemezdik, takdir edemezdik. Akıllı tasarımın tek bir örneğinin var olması akıllı bir tasarımcının var olduğunu göstermeye yeterlidir. ".

Ya da evrim teorisinin özel olaylarda kestirimci gücünün olmadığı tartışılabilir:

Ormanlarda avlanmaktan vazgeçen ve ofislerde sandalyelerine yapışan insanoğlunun son yüzyıllarda geçirdiği bu ekolojik değişim ileride top gibi inekler seçecek mi?

Top gibi inekler?

Evet, enine genişleyen zeki ama atletik olmayan yaratıklar, yani!

Duruma göre değişir...

Sonunda insanoğlu kanatlara sahip olacak mı?

Duruma göre değişir...

X-Box veya Playstation'a tutkun oğlumun torunlarımın parmakları oynaya oynaya sonunda sosis boyutunda hızlı ve öfkeli çalışan dev parmaklara dönüşecek mi?

Duruma göre değişir...

Kediler uzaktan kumandayı kullanmasını bilecekler mi?

Duruma göre değişir...

Vaaov!

Evrim teorisinin birçok yandaşı evrim teorisinin bir bilimsel teorinin karakteristiklerini tamamıyla taşıdığını iddia etmektedir. Teorinin yanlışlanabilirliği ve kestirimci gücü konusunda eleştiri yöneltenlerin iddiaları haklı olsa bile, evrim teorisi milyarlarca insanın inandığı yaratılış hikâyesinden daha

bilimseldir çünkü bu gezegendeki yaşam formlarının çeşitliliği ve karmaşıklığı üzerine tutarlı, sıkı, ileriye dönük ve doğrulanabilir bir açıklama sunar. Bu makaledeki tartışmam bu noktaya dayanmıyor. Evrim teorisinin epistemolojik değeri ne olursa olsun, akıllı tasarımın varlığının apaçık bir gerçek olduğunu tartışacağım.

Sanırım o, Saate Bakan bir Kör Gibi

Bir maymunun Shakespeare ya da Richard Dawkins'in çalışmasını daktiloda yazmasının imkânsız olduğunu ileri süren yaradılışçıların bu klasik iddiasını çürütmek için alfabenin İngilizce 26 harfini ve ara tuşuyla beraber 27 tuşu kullanarak gelişigüzel bir çalışmanın yapılması için ihtimal hesaplarının yapılması gerekmektedir. Hamlet'in 28 karakterli "METHINKS IT IS LIKE A WEASEL" (SANIRIM O BİR SANSAR GİBİDİR) cümlesini gelişigüzel olarak yazabilmesi için 28 tuş vuruşunun 27'nci kuvvetini alacaktık, bu da 1 ile 10,000 milyon milyon milyon milyon milyon gibi büyüklükte olan acayip bir sayı olacaktı. Gelişigüzel varyasyonun tek adımlı seçimi yerine, Dawkins bize *kümülatif seçilimi* kullanan bir bilgisayar programını önermektedir. Bilgisayar gelişigüzel 28 karakter oluşturur ve hedefteki cümleye en uygun olanını seçer, SANIRIM gibi...



> "Aynı bilgisayar aynı oranda çalışma hızıyla, kümülatif seçilim yerine tek basamaklı seçilime uygun işlemle çalışsaydı hedef cümleye ulaşmamız zaman açısından büyük bir fark gösterecekti: yaklaşık olarak bir milyon milyon milyon milyon milyon yıl alacaktı. Bu kâinatın oluşumundan daha uzun bir zaman demektir. Hâlbuki aynı işlem gelişigüzel ama kümülatif seçilim sınırlamasıyla yapılsa alınacak zaman, genellikle insanların anlayabileceği bir süre tutar: 11 saniye ile öğle yemeği vakti arasındaki süre kadar... Eğer evrim süreci tek basamaklı seçilime bağlı kalmış olsaydı, bu süreç hiçbir yerde gerçekleşmeyecekti. Aksine, eğer doğanın kör güçleri tarafından kurulmuş olabilecek kümülatif bir seçilim için gerekli koşullar oluşturulmuş olsaydı, tuhaf ve mükemmel sonuçlar alınabilirdi. Gerçekten de gezegende olan biten tam olarak bundan ibarettir ve biz en acayip veya en harika olmasak da o sonuçların son örneklerinden biriyiz." (Richard Dawkins, The Blind Watchmaker, Norton, 1987, s.49)

Kendisini iyi ifade eden zeki bir bili madamı olan Dawkins bu programın oluşması için gerekli olan birçok gerçeği ve olayı göz ardı ediyor ve hiç söz etmiyor. Örneğin, cümledeki karakterlerin sayısı, geçiş orantıları, bilgisayar programcısı, karakterleri seçen program, işi gerçekleştiren enerji, enerjinin üretimi ve dağıtımı, karakterlerin varlığı, zaman ve mekân, varoluşun ve yasaların sürekliliği, vesaire... İzleyen sayfada Dawkins, bilgisayarda ürettiği SANIRIM örneği ile yaşayan evrim işlemi arasında şu ayırımı yapar:

> "Evrimin uzun dönemli amacı yoktur. Her ne kadar insanlar, amaçlı olan bir evrimin ürünü olduğumuz biçimindeki saçma sanı ile avunuyorlarsa da, uzun vadeli bir hedef, bir seçilim için kriter olarak hizmet edecek mükemmel bir model yoktur... "Watchmaker" yani kümülatif doğal seçilim, geleceğe karşı kördür ve uzun-süreli bir amaca sahip değildir. " (Id p.50).

Ancak Dawkins, evrimin nasıl olduğunu göstermek için tasarladığı bilgisayar programında o seçilim için bir hedef ve kriter belirleyerek kendi zekâsını ve teleolojik amacını kattığını itiraf etmektedir. Başka bir ifadeyle, Dawkins programını gerçekleştirmek için gerekli olan önemli birçok varlığı ve olayları yok saydıktan sonra yok saydıklarına zekâsını, amacını ve seçilim kriterini katarak oluşturduğu bir bilgisayar programı tasarlar ve işin acayibi o programı, zekâsız, amaçsız ve kritersiz olduğunu iddia iddia ettiği bir şeyi açıklamak için vermektedir.

Yaşamı kör bir sürecin çalışması olarak tanımlayan Dawkins daha büyük bir probleme sahiptir aslında: teorisi ve ulaştığı felsefi sonuç bilinç ışığından yoksundur. Bazı benzer misaller kurarak açıklayayım. Eğer şimdi acilen Hume'a sığınmak ihtiyacını duyarsanız, bu misalleri, en iyi açıklamaya yönelten mantığı açıklamak için verdiğimi hatırlatırım. (Hume'in benzer/misal/analoji yoluyla yapılan tartışmalara yönelttiği eleştirisine yönelik kısa ama makul bir eleştiri olarak Elliot Sober'in Biyoloji Felsefesi makalesini tavsiye ederim.)

Montaj Hattı, Enayi ve Kör

Farz ediniz ki, biz tamamıyla otomatik yakıt-hücreleriyle (fuel cell) çalışan otomobil üreten bir montaj hattı inşa ettik. Bu hat bir uçtan çelik ve plastik gibi hammaddeleri alsın, bilgisayarlar ve robotlar tarafından işletilen bu montaj hattını geçtikten sonra, diğer uçtan da otomobiller çıkarsın.

Şimdi de şunu varsayalım: izole edilmiş bir ormanda yaşayan ilkel bir kabileden iki kişiyi getirdik ve çıkış kapısının önüne yerleştirdik. Arabalardan bir tanesi montaj hattından çıktıktan hemen sonra, siz arabaya girer ve onu sürersiniz. Sonrasında durup o ikisinin reaksiyonu izliyorsunuz. Sağdaki adamın hareket eden yaratıktan bir hayli irkildiğini ve bir kaç saniye içerisinde

öylesine olağanüstü bir yaratık yaratarak ona mucize gösterdiği için Tanrı'ya teşekkür ettiğini görürsünüz.

Şimdi soldaki adamın daha meraklı ve maceracı olduğunu varsayalım. O çıkış kapısının ardında neler döndüğünü merak eder. Bir kaç denemeden sonra, odayı gören bir açıklık bulur. Bazı robotların arabanın üzerine boya püskürttüğünü görmektedir. Boyaya dokunur ve sıvı olduğunun farkına varır. Gözlemden sonra adam geri gelir ve sağdaki inanan adamla gördüklerini paylaşır. "Bu yaratığın üstündeki parlak şey katı değildir. Aslında katı yüzeyin üstüne ince bir şekilde püskürtülmeden önce sıvıydı." Ama yönünü belirleyen bu yuvarlak şey neyin nesi ve onu hareket ettiren güç nedir? Meraklı adam çok sayıda geziler yapar montaj hattının diğer odalarına ya bir demirle zorlayarak ya da şansı yardımıyla bir delik bularak girer... Binaya giren ham maddelerin kalıplara döküldüğünü ve yaratığın gittikçe basit parçalardan oluşmaya başladığını öğrenir. Mesela; kapıların robotik ellerle menteşelendiğini görmüştür. Hatta kapının menteşe pimi etrafında nasıl da usulca döndüğünü öğrenince heyecanlanır. Montaj hatlarının bazı safhalarını açıklamak üzere bazı odalara girememesine rağmen, basit hammaddeden karmaşık bir yapının, otomobil adındaki canavarın ortaya nasıl çıktığı konusunda iyi bir bilgiye sahip olur. Montaj hattının nasıl çalıştığına ait bazı fikirler elde ettikten sonra, meraklı adam içerisine giremediği odalarda neler olduğunu aşağı yukarı tahmin eder. Dışardaki inanan adam is, hala ruhani bir hayranlığın sarhoşluğunu yaşamaktadır ve meraklı adamın buluşlarından etkilenmez... Meraklı adamın montaj hattındaki bazı değişimleri ve olayları açıklayamadığını bahane ederek meraklı adamın teorisinde bir problem olduğunu ileri sürer: "Görüyorsun, bu yaratığın yaratılışındaki kutsal sırrı ve eli görmezden gelemezsin!"

İnanan adam bu yaratığı Her şeyi Bilen ve Her Şeye Kadir olan bir Yaratıcının ya da Akıllı bir Tasarımcının bir saniyede ya da en kötü altı saniyede çelik ve plastiğin birleşimiyle yarattığını iddia eder. İnanan adam daha da ileriye gider ve arkadaşı meraklı adamın kâfir bir inançsız olduğunu iddia eder. Diğer taraftan meraklı adam bu odalarda hiç bir şey görmediği için, Her şey Tanrıdan ya da Akıllı Tasarımcı diye bir şey olmadığını iddia eder. Dahası, meraklı adam tekerlekli yaratığın evrimi hakkındaki olayların bilgisine sahip olduğu için övünür ve inanan arkadaşının yaratıkların evrimi üzerine özellikle halka açık olan yerlerde ve çocukların önünde fikir beyan etmesi kısıtlanması gereken saplantılı bir kaçık olduğunu iddia eder.

Neden Tanrı'ya inananların çoğu O'nun yarattıklarındaki deneysel delilleri görmezden gelirken deneysel deliller üzerine çalışanların çoğu akıllı çıkarsamaları görmezden gelir? Evrim ihtilafındaki gruplar karşıtlarını bu iki karakterden biri olarak görebilirler, ama belki hiçbirisi kendisini bunlarla tanımlamayacaktır. O zaman, hikâyemi değiştirmeme izin verin. İnsan karakterler yerine bazı bilyeler kullanacağım.

Bilyelerin Olağanüstü Hünerleri

Eğlenceli düşünsel bir deneye ne dersiniz? Milyonlarca cam misket dolu devasa bir kutumuz var. Farklı renklerde, farklı şekillerde ve boyutlarda bilyeler... Siz ebedisiniz, sonsuz sabırlı ve meraklı bir gözlemcisiniz. Kutu, çok büyük bir oda içindedir ve her dakika bu kutu bir makina tarafından eğilmekte ve bilyeler boş zeminin temiz ve düz yüzeyine dökülmektedir. Kutuyla, makinelerle ve onların izlediği basit yasalarla ilgilenmediğinizi varsayalım. Siz sadece bilyelerin macerasıyla ilgileniyorsunuz. Her seferinde, bilyeler gelişigüzel şekiller oluşturmakta ve işlemin sonunda tekrar kutuya geri konmaktadırlar. Dökme ve toplama işlemi tekrarlanır...



Bu işlemin milyonlarca yıl, kategorik olarak herhangi bir farklılık meydana getirmeden trilyonlarca defa devam ettiğini varsayalım. Ama özel anda, yere dağılan bazı bilyeler bir araya gelirler ve birbirine bağlanırlar. Onlar grup olarak diğer bilyeler arasında kıvırarak yol alırlar. Milyonlarca yıl sonra, bu bilyeler topluluğu sıçramaya başlarlar ve diğer bilyeleri de kendilerine benzeterek çoğalmaya başlarlar. Hatta bazıları sizinle konuşmaya başlar. Sizler şimdi hikâyenin geri kalanını hayal edebilirsiniz, bilyelerin olağanüstü serüvenini.

Sınırsız sayıda denemeler sonucu bunlar gerçekleşebilir mi? Eğer cevabınız "Hayır" ise, neden hayır? Çünkü onlar sadece bir cam parçası mı? Camdan bilyelerle atomların arasındaki fark nedir? Cam bilyeler kümesiyle moleküller arasındaki fark nedir? Bu fark niye? Niye? Eee, şimdi bir soru üzerine düşünmeye, en parlak bilim adamlarından bazılarının bile her nasılsa kör kaldığı cevapları bulmaya hazırsınız. Şimdi, her şeyde, türler arasındaki evrimin de dâhil olduğu evrimin her basamağında Akıllı Tasarımın ışığını görmeye hazırsınız. Peyniri kokusunu alıyor musunuz? Henüz değil.

Hidrojendeki Deha

Şimdi kutudaki bilyeleri bir yana bırakalım ve en basit atom olan Hidrojene odaklanalım. Bilirsiniz ki Hidrojen atomu çekirdeğinde bir tane proton ve kabuğunda bir tane elektron bulundurmaktadır. Nötronu yoktur. Nötron içerene Deuterium denir ve çok daha azdır. Her atomun yapısı çok karmaşık ve kusursuz tasarıma sahip olmasına rağmen, atomlar, bir çocuğa bilyeler nasıl görünüyorsa kör saat gözlemcisi olan evrimcilere de öyle görünüyor.

Yıldız kütleleri çoğunlukla Hidrojen atomlarından meydana gelmiştir. İki hidrojen atomu (Deuterium ve Tritium) birleştiğinde biraz enerji ve parçacıklar yayarlar ve bu iki Hidrojen atomu Helyum atomuna dönüşürler, elementlerin periyodik tablosunda farklı bir "tür" oluştururlar. Biliyoruz ki, Hidrojen ve Helyum atomları farklı karakteristiklere sahiptir ve farklı şekilde davranırlar ve diğer atomlara karşı ilgileri farklı olmaktadırlar. İki çiviyi ya da bilyeyi yan yana getirdiğinizde ya da eritip birleştirdiğinizde (füzyon) farklı bir şekilde davranmazlar; onlar hala neyse odur. Onların kütlesi ve yerçekimi kuvveti artabilir ama sadece bu kadar.

İki Hidrojen atomu füzyon edildiğinde, Helyum hakkındaki bilgi onlarda başlangıçta ya da onların her ikisinin yapısında mündemiç olmalı. Deuterium ve Tritium diye adlandırılan Hidrojen izotopları, Helyumun karakteristiklerini yaratacak gerekli bilgiyi içermelidirler. Bilgi Füzyonun basıncıyla başlatılmış olabilir. İki Hidrojen atomu, Helyum olarak isimlendirilen atomun özel karakteristiklerinden başka, herhangi karakteristik yaratmayacağı için, her Hidrojen atomu aynı özel bilgiyi taşımalıdır. Bundan dolayı, Helyum atomu Hidrojenin yapısında var olmalıdır. Helyum ve Hidrojenin füzyon edilmesi Lityumu yaratabilecekse, o halde Lityum hakkındaki bilgi de Hidrojenin içinde var olmalı. Aslında, aynı prensibe göre, Hidrojen atomu, periyodik tablodaki her elementin karakteristiğini oluşturan bilgilerin tümünü içermesini beklemeliyiz. Nitekim niteliksel değişime yol açan şey protonların niceliğindeki değişimdir.



İki Hidrojen atomu bir Oksijen atomuyla molekül oluşturduğunda bildiğimiz gibi hayatın temel bileşeni olan suyu ortaya çıkar. Diğer taraftan, iki Hidrojen atomu iki Oksijen atomuyla birleştiğinde, canlı organizmaları öldüren güçlü bir zehir olan Hidrojen Peroksit molekülünü oluştururlar. Bundan dolayı, Hidrojen ve Oksijen atomları her iki molekülün bilgisini içermelidir. Onların doğasında bulunan bilgi, H2O olarak birleştiğinde Suya dönüşmeli ve H2O2 olarak birleştiklerinde ise Hidrojen Peroksite dönüşmelidir. Oksijenin bilgisinin Hidrojende var olması gerektiğini bildiğimiz için, tüm kimyasal bileşikleri ve molekülleri oluşturan bilgiler her Hidrojen atomunda bulunmalıdır.

Roket bilimadamı olan bir arkadaşımın bu Hidrojen örneğine karşı çıktığını duyuyorum. Öyleyse, o arkadaşımın itirazını değerlendirmek için ana konudan biraz sapalım. (Eğer roket bilimadamlarının farklı bir tür olduğunu düşünen prototip bir avam iseniz, o zaman bu bölümü atlayabilirsiniz ve 'Özet olarak ...' ile başlayan paragrafa gidebilirsiniz.):

> "Öyleyse tüm matematik, 1 ve 1'in kombinasyonlarından dolayı 1 içinde mevcuttur ve 2'nin özelliklerinin 1'in içinde bulunması gerektiğinden 1, 2'dir. Ama ayrıca 3.141592654, 1'in uzaydaki dizilişlerinin farklı kombinasyonlarıyla elde edilir, bundan dolayı 3.141592654 sayısı 1'in içinde mevcuttur. Bence bu düşünme biçiminde bir problem var. Birisi yalnız 1'den, 2'yi ya da diğer sayıları 1'e uygulandığında biraz keyfi olabilen (bu örnekteki) kuralların uygulaması hariç sezemez. Tüm fiiller isimlerde mi mündemiç? Bu şeyler, daha büyük bir bağlamın parçasıdır, muhtemelen o bağlamdan ayrılamazlar."

Ne harika bir çürütme, değil mi? Arkadaşım Hidrojeni, tek ve çift sayılara, asal sayılara, mükemmel sayılara, Fermat sayılarına ve matematiksel çok evlilikleri sonucu doğurduğu sonsuz sayıya analık yapan ama bunlardan habersiz şu bizim zavallı ve cahil 1 sayısına indirgeyerek elementler arasındaki farklılığı açıklamış oldu! İlginç olarak; bilim adamı arkadaşım seçtiği örneklerin ikisini de yarı gerçek ve yarı insan aklının ürününden seçti: matematik ve dil. Galileo'nun dile getirdiği gibi doğanın dili matematikle yazılı olmasına rağmen, doğa, sayıların *özelliklerini* yansıtmaz. Evet, "bir tek sayıyla diğer bir tek sayıyı toplarsak" bir çift sayı olur, ama "bir tek sandalyeyle diğer bir tek sandalyeyi toplarsak", "çift bir sandalye" olmazlar. Bir başka deyişle, sayıların özellikleri gerçek dünyada yansıtılmaz. Aynısı bizim kullandığımız gramer kuralları için de geçerlidir. (Bu konu üzerine, Daniel Kolak'ın *Lovers of Wisdom*'ında "2 sayısı neredeydir? / Where is number 2" başlıklı Pythagoras hakkındaki bölümü okumanızı tavsiye ederim).

Özet olarak, henüz yeni keşfedilmiş olmayanlar da dâhil olmak üzere, milyonlarca organik ya da inorganik bileşik, farklı kimyasal ve fiziksel karakteristikleriyle birlikte, evrenin en ufak yapıtaşı olan Hidrojenin yapısında mündemiç olan bilginin materyalleşmesinden başka bir şey değildir. Geriye giderek, aynı nitelik ilişkisi çoğu atomaltı parçacık için de düşünülmeli. Nitekim Herakles evrenin yapısının derinliklerine sinmiş olan esas yasayı akıllıca çıkarsamış ve onu "logos/bilim" olarak adlandırmıştı.

Yaşayan ilk Hücre Büyük Patlama ile Belirlenmişti

Dahası, belirli oranlardaki belirli elementler kümesinin belirli bir kombinasyonu *yaşam* dediğimiz fonksiyonu ürettiği zaman, böyle bir olayın kural

ya da yasaları, olay oluşmadan önce olmalıdır. Bir başka deyişle, özel bir DNA parçasının nasıl davranacağını belirleyen yasalar ya da kurallar, hayat dediğimiz fonksiyonları gösteren ilk hücrenin gerçekleşmesinden önce oluşmalıdır. Neden elementlerin belli bir kombinasyonunu içeren belli moleküllerin belli bir gruplaşması bir hücreye ya da canlı bir organizmaya yol açsın? Kim belirledi öylesine sihirli bir konfigürasyonu? Hiçbir şey, sadece şans? Hayır, hiç şansı yok! *Hayır, rastlantıyla değil!* Şans diye adlandırdığımız rastlantı yasaları yaratmaz. Aslında, şansın kendisi olasılık yasalarına uymak zorunda. Kâinatı yöneten yasalar, Big Bang'in ilk anında meydana gelmişti. Eğer tüm malvarlığınız üzerine bir kumarhanede bahse girerseniz, çok büyük bir olasılıkla onu kaybedeceksiniz ve " matematik-özürlü insan" yakıştırmasını hakkedeceksiniz ve hatta gelecek Darwin Ödülleri'nde bir gümüş madalya bile kazanabilirsiniz. Ama tüm varlığınızı doğal yasalara bağlı kalan bilimsel tahmin lehine bahse sokarsanız, muhtemelen kazanacaksınız.



Bu böyledir, çünkü sebep-sonuç ilişkileri içeren doğa yasaları olmasaydı, bilim adamları olayların nedenleri üzerine akıl yürütüp tahminler yürütemezdi. Mendeleyev, elementlerin gelişigüzel olarak davranmadıklarını bildiği için periyodik tabloyu keşfedebildi. Bundan dolayı, ilk canlının, kimyasal ve fiziksel olayların gelişigüzel ve kaotik zincirlerinin arasında oluşmadan önce kaç milyonlarca veya milyarlarca yıl geçtiğinin konumuzla pek ilgisi yoktur. Nitekim 13,7 milyar yıl önce atomu oluşturan parçacıkların yaratılışının ilk anından başlayarak, yaşamın önkoşulları ve yasaları da meydana gelmeliydi. Bundan ötürü, bili madamlarının gerçekte yaptıkları icat değil, sadece keşiftir, mevcudu fark etmeden ibarettir. Bilim adamları fiziksel ya da kimyasal maddeleri ve olayları yönlendiren yasaları icat etmezler; usandırıcı gözlem ve deneylemeden sonra Lego'nun parçalarını bir araya getirerek elde ettikleri bilgilere bağlı kalarak, azar azar bu yasaları öğrenirler, Her yeni keşfedilmiş şeklin karakteristikleri evrenin başlangıcından beri doğalarında kodlanmıştılar.

Bundan dolayı; saatin kör gözlemcileri, türlerin evrimleşmesini gerçekleştiren birikimli seçilimin harika ürünlerini kör rastlantılarla açıklamak için dünyanın yaşına ve büyüklüğüne gönderme yaptığında bu sözde açıklamayı biz de körlemesine kabul etmemeliyiz. Yaşayan hücreyi oluşturacak olan ya-

salar ve maddeler milyarlarca yıl ya da hayatın ortaya çıkışından önce vardı. O zaman, biz yaşayan organizmaların tasarım önbilgisi ile ilgili bir açıklama istemeliyiz. Ken Harding, "Başlayanlar için Evrim" başlıklı makalesinde genlerin yapısında kodlanmış olan bilginin rolünü açıklamaktadır:

"En yaygın yanlış anlamalar "bilgi"ye bağlı olanlardır. Yaşayan ve yaşamayan şeylerin arasındaki fark bilgi farkıdır: yaşayan canlılar, kendilerini üretmek için kullanılan bilgiyi yapılarında içermektedirler. Kayalar, nasıl kaya olduklarına dair içlerinde bir talimat taşımazlar; ama bir sinek nasıl bir sinek olacağına dair bir bilgiyi içinde taşır."

"Bilgi bir şey değildir. Bir fikir gibi o da boyutsuzdur. Bilgiyi basitçe ifade edersek, farklar listesine benzer; bir şeyle bir diğeri arasındaki bir karşılaştırmadır. Bilgi fiziksel bir özellik değildir. Bilgi; sadece sembollerin içlerine kodlandığında somutlaşmaktadır: sıfırlar ve birler, harfler ve boşluklar, noktalar ve çizgiler, müziksel notalar, vs. Bu bölmelerden yararlanabilmek için sonradan çözümlenmelidir. Saklanacak ya da yayımlanacak bilgi, fiziksel bir biçimin içine yerleştirilmelidir, kâğıda, bilgisayar diskine, ya da DNA'nın içine, tüm bu işlemler enerji alırlar. "

"Yaşamın bilgisi (nasıl çalışacağına ilişkin talimatlar) biyolojik mekanizmalar tarafından okunan genlerde kodlanmıştır. Sonra bu mekanizmalar canlı organizmayı meydana getirmek için birlikte çalışan parçaları üretirler. Kendisini meydana getiren bir bilgisayar gibi, işlem bir döngüyü izler: bilgi bir makinaya muhtaç, makine da bilgiye muhtaç. Maki nasız bilgi, bilgisiz makine olmuyor. Bu ilişki basit bir şekilde başlayabilir ve bir kaç nesil sonra, bazı insanların, ilk başladığı yerde nasıl başladığını hiç hayal bile edemeyecek karmaşıklığa dönüşürler. DNA'da kodlanmış bilginin son ürünün derecelenmiş model görüntüsünü içeren ozalit gibi olmadığını tanımak gerekir; DNA'da kodlanmış bilgi bir reçete gibidir, belirli sırada izlenecek talimatlar kümesidir. Yaşamın karmaşıklığı göz kamaştıran basitliğinden ortaya çıkmaktadır. DNA'nın mesajı " Bunu al, bunu ekle, sonra bunu ekle... Burada dur. Bunu al, sonra bunu ekle..." Bu hareketler, çeşitli proteinler tarafından yapılırlar. Sonuç tamamen biyolojik âlemin karmaşıklık ve çeşitliliğidir."

http://www evolution.mbdojo.com/evolution-for-beginners.html

Diğer taraftan mesele, daha ilgi çekici hal almaktadır. Sadece yaşayan *organizmalar* değil, ama ayrıca onların ürünleri de "kör" evrimin sonucu olmalıdır.

Sadece evrenin ve modern dünyamızın başlangıcını ele alalım. Kimsenin dikkatinizi bunlar arasında olan olaylarla dağıtmasına izin vermeyin. İçerisindeki her şeyiyle birlikte bizim modern dünyamız nasıl olur da büyük bir

kaotık patlamanın bir ürünü olabilir? Öyle bir patlama nasıl olur da kütüphaneler, bilgisayar programları ve caddelerdeki tüm arabaları, en azından 14 milyar yılda yaratabilir? Şimdi, saatin kör izleyicileri, bilgisayarlarımızdaki tüm kayıtlar, icatlarımız ve teknolojik harikalarımız dâhil olmak üzere Library of Congress'deki tüm kitapların, evet tüm insan ürünlerinin, sağı solu belli olmayan Bay Sarhoş Kaos ile *kümülatif seçilim* prensibine göre çalışan Bayan Kör Evrimin evlenmesinin bir sonucu olduğunu kabul etmemizi istemektedirler. Eğer evrenin kanunları belirlenimci/deterministik ise, o zaman kütüphanelerimize, fabrikalarımıza ve evlerimize giren uçsuz bucaksız bilgi ve tasarım, Big Bang'in üretmek zorunda olduğu ürünlerdir. Evrenin ilk anının koşulları, daha sonra gelişecek her şeyin potansiyeline ta baştan içermesine ek olarak, aynı deterministik yasalara göre, bir gün Ay'a ayak basacak olan ve Ipod'i tasarlayacak olan insanın parmaklarını ve zekâsını yaratmak zorundaydı. İnsan zekâsı tarafından tasarlanmış ürünlerin ufak kısmı bile, olasılık hesapları yapıldığında, 13,7 milyar yılı bırakalım, bir trilyon yaşındaki evrene bile sığamazdı. Bunlar, ne "gelişigüzel değişim/mutasyon" ve ne de "kümülatif seçilim"le açıklanabilir.

Roket bilimadamı arkadaşımın sesini tekrar işitiyorum. Bu melodik sesi duymazdan gelemem. Hadi hep beraber dinleyelim bu koroyu:

> "Soruya kapıyı kapamak yerine, işlerin nasıl yürüdüğüne kafa yormayı denemek ve öğrenmek eğlenceli olmayacak mıydı? Dindar biri, yavaş bir tempoyla da olsa evreni tanımlamak ve daha iyi anlamak için, nasıl işlediğine takılmadan evrene açık zihinle yaklaşabilir mi? Bu anlama gayretini bir coşku ve Allah'ı yüceltme olarak kabul edebilir mi? Ya da, sınırlı bir tanrıyı daha makul bulanlar tarafından, Tanrı öylesi sorgulamaların daha önceden belirlenmiş sonuçlarını içeren bir kutuya mı konmalı?"

Gizemleri kabul etme konusunda bir probleme sahip olmadığım için bu retorik sorulara cevap verme gereğini hissetmiyorum. Ben kendim bir gizemim. Ama, arkadaşıma hatırlatmak isterim ki; Tanrı'yı bir kutuya sokmaya niyetim yok. Bir kutu gördüm ve dedim ki; bu bir kutucu tarafından yapılmış olmalıdır. Ben hiç bir zaman kutucunun ne bu kutu içinde olduğunu ne de onun sadece kutu yapmakla sınırlanmış olduğunu iddia ettim. Aslında, kutucunun, silindirler, küreler ve benim zayıf algılamalarımın ve hayal gücümün üstünde birçok şekiller yapabildiğine inanıyorum.

Kör saat-izleyicisi arkadaşlarımız, insan zekasının ortaya çıkışını sihirli bir an, bir mucize olarak kabul etmemizi istemektedirler. Deterministik yasaların uygulamasını ortadan kaldıran ve bütün ürünleri için olasılık hesaplamalarına karşı dokunulmazlık güvencesi veren bir mucize! Mucize ya da sihir yüzünden, bizden milyonlarca kitabın, bilgisayar programlarının, websitele-

rinin, filmlerin, makinaların, elektronik aletlerin ve Wal-Mart içerisindeki her şeyin meydana gelme olasılığını evrim konusunda olasılık hesapları yaparken denklemimizde yer vermememizi istiyorlar. "Tanrı'dan başka herşeyci" cemaatının üyeleri, evrenin deterministik doğasını kenara atmak için kuantum dilinde bile konuşabilirler.

Bütün şu "Tanrı'dan başka herşeyci" kişiler, aslında bir çok tanrıya inanıyor.

İlginçtir ki, kör saat-izleyicileri, sınırsız sayıda tanrıya inanan fanatik inananlar iken, Tanrı'ya inançsızlığı veya Tanrı'nın önemsizliğini iddia etmekten gurur duyarlar. Onlar çoktanrılıdırlar. Her atom yaşam için gerekli bilgiyi taşır! Kör saat izleyicileri, bir deistin vey teistin Yaratan'a yakıştırdığı neredeyse tüm tanrısal nitelikleri farkında olmadan atomlara, maddeye ya da enerjiye yakıştırır. "Raslantısal"ya da "kör" ya da "aptal" olarak niteledikleri tanrılarıyla gurur duymalarına rağmen, bir kaç sorgulamadan sonra durumun böyle olmadığın görürüz. Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin Tanrı hakkında kullandıkları ifadelerindeki Tanrı kelimesini "madde", "enerji", "kuvvet" ya da "doğa" kelimeleri ile değişitirirseniz, kör saat-izleyicilerinin inanç prensilerine sahip olacaksınız.

Tanrı ilk nedendir.

Tanrı ebedidir.

Tanrı bilginin kaynağıdır.

Tanrı herşeyi yaratandır.

Tanrı yaşamı yaratandır.

İnsan zekâsının ve bu makale dâhil modern dünyamızın, bu kutunun dışında, evrendeki yasalarla sınırlanmayan bir Tanrı tarafından tasarlanıp varedildiğini kabul etmek; bunların kör ve aptal biçimde hareket eden atomlar tarafından yaratıldığını kabul etmekten daha basit ve makuldür. Sihirbazın şapkasından çıkan tavşanın havadakik moleküllerden yaratıldığına inanmayı, evrenin hiçlikten geldiğine ve sonrasında bu gezegenin ve üzerindeki akıllı yaşamın kör bir şekilde yaratıldığına inanmaya tercih ederim.

Occam'ın Jileti eğer her teze karşı keskin ise, atomların yoktan veya "singularity" denen ne idüğü belirsiz bir noktadan ortaya çıkması tezini teziyle birlikte milyarlarca yıl sonra onların bir kaç milyar tanesinin, yine atomlar gibi yoktan ortaya çıkan yasalara uyarak Dawkins'in beyni biçiminde evrimleşmiş olduğu tezini de traşlaması gerektiğine inanıyorum.

Bazı ateistler "**Gökte Görünmeyen Mor İnek**" örneğini vererek yanlış bir tartışmaya sığınabilirler... Evet, bu komik bir örnek, ama ikna edici değil... Akıllarınca, Akıllı Tasarımcı için yaptığımız felsefi tartışmayı Mor bir İnek ile eşitliyorlar. Bu ucuz bir lafazanlık, tartışma konumuzla alakasız. Çünkü tasarımın ve doğa yasalarının varlığı ve karakteri Akıllı bir Tasarımcı'ya işaret ediyor. Akıllı Tasarımcı, çeşitli dinler tarafından sunulan tariflerden bağımsız ve onlardan etkilenmeyen ontolojik bir zorunluluk... Sebep-sonuç ilişkisi açısından makul olan mantıksal bir çıkarsamayı, göğün varlığından Mor bir İnek çıkarsama ile bir tutmak müthiş bir hayal gücünün işaretidir. Ne gökyüzünde kuyruklarını sallayıp taklalar atarak gübre üreten Mor İnekleri, ne de ineklerin memelerini ve boynuzlarını tutarak danseden Turuncu Ateist Cowboyları görecek kadar keskin gözlere sahibip değilim ama bu evrenin her atomunda, her molekülünde ve her organizmasında tasarım ve zekânın işaretlerini görebiliyorum.



Biz, dindar insanların bilimsel ve felsefi sorgulamayla ilgili sorunlara sahip olma eğiliminin nedenini anlamaktayız, ama neden birçok bilim adamı "Tanrı olmasın da ne olursa olsun" fanatiği durumuna gelmişlerdir? Bunun sebebi, tanrıları adına evrim teorisine karşı çıkan dindar yobazların ürettikleri komik tezler ve tartışmalar olabilir. Ateistler, bu konudaki temel sorulara bir cevap oluşturacak ufak bir adım dahi atmadılar. Evrenin ya da tekilliğin (singularity) sebebi nedir? Evrendeki belirli olan kütle miktarına K dersek neden evrende K miktar kadar kütle var; neden daha fazla ya da az değil? Evrendeki kütlenin tam miktarını ya da atomların/parçacıkların/enerjinin tam olarak miktarını Kim ya da Ne belirledi? (Bütün evren homojen olsaydı bu soruyu sormayacaktık.) Hayat için gerekli olan alabildiğine duyarlı sabit sayıların oluşması için olasılık nedir? Evren sonsuz zamana mı sahip? Sonsuz evrenler mi var? Sonsuzluk gerçekten sonsuz ihtimale mi gebedir? Neden bir şey var? Evren neden yasalara göre işliyor? Hatta rastlantı bile belli yasaları izliyor? Canlı varlıklar neden mutasyona eğilimliler? Bilimadamları belki bu soruların ve cevaplarının bilimin sınırları dışında kaldığına inanıyor olabilirler. Bu ve daha nice soruyu cevapsız bıraktıkları halde, atomların yapısından insan beynine ve ürünlerine kadar evrenin ve canlıların evreminin Allah'ın varlığına ihtiyaç duymadığını nasıl ileri sürebilirler?

Sizinle bilimadamı arkadaşımın sesini tekrar paylaşmalıyım:

"Aslında bu soruları (sonuncusu hariç) düşünen birçok bilim adamı vardır ve çoğu ya da bir kısmı ateist olabilir. Bu önemli mi? Eğer bir ateist araba kullanırsa, bunu inanan kişinin yapmaması gerektiği anlamına mı gelir? Son soruya gelince: inançlı insanlar, hayatın ve evrenin gözlemlerini açıklamak için Tanrı'ya ihtiyaç duyulmadan formüle edilmiş teorilerin ve evrenin Tanrı'nın olmadığını ispatlayacağından mı korkmaktadırlar? Bence çoğu anti-evrimcinin korktuğu nokta budur. Bu, Tanrı'nın var olmasını gerektiren harici delile ihtiyaç duyan imanlarının zayıflığını açığa vurmaktadır."

İyi ama yukarıdaki eleştiri beni ve diğer "rasyonel tektanrıcılar"ı bağlamıyor, zira Tanrı'nın varlığı konusundaki kanaatim, kutsanan bir kelime olan "inanç" (faith) ile gizlenen ama aslında "kelle sayılarına uymak" ya da "çevreyi taklit etmek" veya "hüsnükuruntuları tatmin etmek" için bireyi zorlayan duygulara dayanmıyor. Tanrı'nın varlığı konusundaki kanaatim ve bilgim zamanında o duygulardan etkilenmiş olsa bile, *Ateistler için 19 Soru* adlı bir kitapta paylaşmayı düşündüğüm çok sayıdaki bilimsel delile ve felsefi çıkarsamalara dayanmaktadır.

Biyo-dünyada hayatı çiftleştirebiliriz ya da kopya edebiliriz, ama bilgisayar teknolojimizdeki gibi inorganik dünya içerisine, bu biyolojik montaj hattını taklit edememekteyiz. Bir bilgisayarın başka bilgisayarlar doğurduğunu daha görmedik. Belki de üretim teknolojisindeki gelişmelerle günün birinde buna tanık olacağız. Gelecekte, bir bilimadamının RASLANTISAL MUTASYONLAR ve KÜMÜLATİF SEÇİLİM YOLUYLA bilgisayarların çoğalmasını geliştirecek bir metod keşfettiğini varsayalım. Bu BASİT iş İNANILMAZ BİR DEHANIN ÜRÜNÜ olarak alkışlanmıyacak mıydı? Ya "doğa" inorganik materyalleri bu şekilde karakteristiklerle yaratmış olsaydı ne olurdu? Böyle bir "yaratılışın" akıllı tasarım gerektirmediğine mi karar verecektiniz? Buna "raslantısal mutasyonlarla gelişen ve çoğalan bilgisayarlar Tanrı'nın dehasını ve yaratılış sürecine müdahelesini tamamıyla yanlışlamaktadır" cevabını mı verecektiniz? Peki kendi zekana ne dersin? Sen doğanın bir ürünü değil misin? Senin gibi zeki bir adam nasıl olur da aptal bir işlemin sonucu oluşabilir?

Akıllı tasarım evrimin her anı ve noktasındadır (71). İnanılmaz şekilde karmaşık olan akıllı saat-saat-izleyicileri ve kör saat-izleyicileri dahil olmak üzere karmaşık organizmaları ve yaratıkları üretebilen inanılmaz şekilde basit montaj hatlarını tasarlayan akıllı bir güç ve bilgelik vardır. Doğa kitabındaki Akıllı Tasarımın izleri paradoxal bir durum arzeder: 19 sayısı 74'te ne kadar açıksa o kadar açık ve 19 sayısı 74'te ne kadar gizli ise o kadar gizlidir.

Bilimadamı arkadaşımın sesine son bir şans olarak bir kez daha kulak verelim:

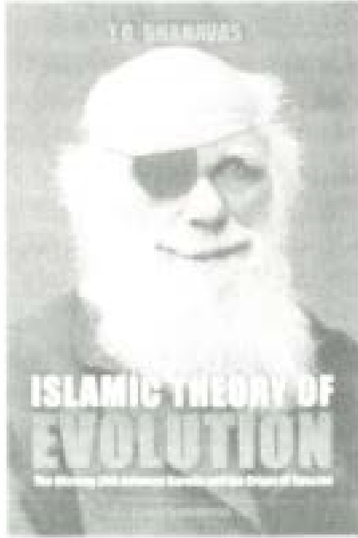
> "Belki imza, eşyanın çalışma biçimindeki güzel sanatı algılamamızda bulunuyor. Numerolojik referanslarını bilmiyorum çoğu seyirci katalarını kaşıyor olabilir ve ne olup bittiği hakkında da meraka kapılmış olabilir."

Evet, gerçekten olabilir. Seyircilerin katalarını kaşımasına izin ver. Kim bilir, yeteri kadar meraklıysalar, peyniri tattıktan sonra bitteğin kokusunu da alacaklardır ve benim nümerolojik referansımla ilgili neyi kastettiğimi anlayacaklardır. Sonuç olarak, "üzerinde ondokuz vardır."

NOT:

Doğduğum ülkede yaşayan ve kendini mehdi sanan bir tarikat şeyhi Evangelist Hristiyanların ve Discovery Enstitüsü'nün kitap ve broşürlerini kopyalayıp yayarak İslam'a ihanette bulunuyor. Evrim teorisi Kuran'daki birçok ayetle desteklenir. Nitekim bunları Quran: a Reformist Translation'deki dipnotlarda tartıştım. Örneğin, 15:28-29; 24:45; 32:7-9; 71:14-7 ayetlerine bakınız.

Evrim teorisi Darwin'den çok önce Müslüman bilimadamları tarafından savunuldu. Arkadaşım Dr. T.O. Shanavas, ***Islamic Theory of Evolution: the Missing Link Between Darwin and Origin of Species*** adlı kitabında İbni Sina, İbni Rüşd, Muhammed el-Razi, İbni Haldun, ve Ebu Bekir bin Tufeyl gibi birçok Müslüman bilimadamı ve filozofun kitaplarından örnekler verir ve Darwin'in ilhamını Müslüman bilimadamlarından etkilenen babası Erasmus Darwin yoluyla aldığına delliller sunuyor. Darwin, meğerse çağdaşı olan karşıtları tarafından "Barbar Muhammediler"den etkilenmekle suçlanmış...



Günümüz Müslümanları o kadar gerilemişler ki bir zamanlar dünyanın dönmediğini iddia eden doğmatik Hristiyanların hurafelerini Allah'ın sistemine karşı savunuyorlar. Bu bir trajikomedidir.

İslami Bakış Açısından Teistik Evrim[1]

(Muzaffer İkbal)

[İslam ve Bilim Merkezi'nin kurucu başkanıdır. Muzaffer İkbal, Pakistan doğumlu, Kanadalı bir kimyager olmasının yanında İslamî ilimler alanında da kendisini geliştirmiş bir isimdir. *Islam and Science* adlı bir derginin editörlüğünü yapan İkbal, aynı adla kurulmuş bir derneğin de kurucu başkanıdır. Yazarın bazı kitapları şöyledir: *Islam, Science; Muslims, and Technology: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal; Dew on Sunburnt Roses and other Quantum Notes ve Definitive Encounters: Islam, Muslims, and the West*. İkbal, akıllı tasarım kanıtı savunan önemli Müslüman düşünürler arasındadır. Aşağıda yer alan metin ise İkbal'in, Darwin ve Darwin sonrası ortaya çıkan evrimci teorilerin İslamî bir bakış açısıyla neyi ifade ettiğini anlattığı, "Darwin'in Gölgesi" adlı üç makalenin ilkidir.]

Giriş

31 Aralık 2009'da, Uluslararası Darwin yılı sona erdi. Darwin'in doğum gününün ve *Türlerin Kökeni*'nin basımının aynı zamana gelmesinden ötürü, Darwin'in anısına arkasından gelecek on yıllar boyunca yayılacak hazır bir Darwin endüstrisi bırakan, pek çok kutlama ve konferans düzenlendi. Yıllar boyu sürecek olan bu etki hiç kuskusuz Darwin'den değil de onun "esrarın sırrı"[2] diye tanımladığı türlerin kökeni ile ilgili 1837 yılında, Malay takımadalarından dönerken çözmek için uğraştığı ve "bunun için konuyla alakası olabilecek tüm olguları titizlikle ve sabırla topladığı ve üzerine düşündüğü"[3] sorundan kaynaklanmaktadır.

Ne Darwin ne de ondan dolayı isimlendirilen Uluslararası Yıl,[4] esrarın sırrını çözmeyi tam anlamıyla başarabilmiştir, söz konusu yıl, pek çok kitap, ma-

1 Çev. Adem İrmak. Metnin alındığı yer: Muzaffar Iqbal, "Darwin's Shadow: Evolution in Islamic Mirror", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 8, Number 1, 2010.
2 Charles Darwin, *On the Origin of Species* (Türlerin Kökeni), London: John Murray, 1859), s.1.
3 Age.
4 Mayıs 2007'de, Washington, DC., ABD'de Biyolojik Bilimler Uluslararası Birliği (IUBS), 29. Genel kurultayda geçirdiği bir genelge ile 2009 bu şekilde isimlendirdi. http://www.iubs.org/newiubs/

kale, konferans, web sitesi ve sergi vasıtasıyla[5] köken, yayılım, yaşam çeşitliliğiyle alakalı sorular üzerine çok sayıda malzeme üretildi. Bu sorunla alakalı hususlar tekrar edildi. Birkaç programda İslam dünyasındaki Darwin'in algısı ve onun düşüncelerinin İslam perspektifinden nasıl olduğu üzerinde çok az duruldu. Hatta bazı kışkırtıcı tavır içinde olanlar, aralarında Müslüman dünyasında evrimin yaygınlaşması ihtiyacını vurgulayan popüler dergilerin de bulunduğu dergiler ve kışkırtıcı makalelerle[6] İslam'ı ve Müslümanları töhmet altında bırakmak için bunu bir fırsat olarak kullandılar.[7] İslam'ın Darwin algısını ya da Müslümanların Darwin'e karşı cevaplarını içeren az sayıdaki konferansa da İslam ve Müslümanlar adına konuşmak için Müslüman olmayanlar davet edildi ki bu Edward Said tarafından ortaya konan yerlinin kendini anlatma kabiliyetine sahip olmaması şeklindeki sömürgeci düşünüşün bir yansımasıdır.[8]

Darwin ve onun çalışması, kendisinin ait olduğu bilimsel ve entelektüel geleneğin içerisinde köklerini bulan ve ortaya çıkan, Avrupa'nın dine karşı takındığı tipik tavrı içeren bir problemdir. Bununla beraber Rönesans sonrası dini inançlara, kurumlara ve otoritelere "karşı devrim" olan bu problemin, günümüz İslam düşüncesi ve çoğu Müslüman'la çok az bir ilgisi olması hasebiyle bu yıl Müslüman dünyasında gereken ilgiyi göremedi.

---

organisations/resolutions.php. Pek çok bilimsel topluluk da bunu uygun buldu.

5 Örneğin, Londra'daki Ulusal Doğal Tarih Müze'sindeki ve dünyanın diğer pek çok yerindeki sergiler.

6 Drake Bennett'in, "Islam's Darwin Problem: In the Muslim World, creationism on the rise" (Boston Globe, October 25, 2009) isimli eseri buna tipik bir örnektir.

7 Örneğin, Oxford Üniversitesi Public Understanding of Science Profesörü, *Tanrı Yanılgısı*; *Gen Bencildir*; *Yeryüzünün En Büyük Gösterisi* gibi en çok satan kitapların yazarı, katı evrimciliğin şu andaki en güçlü savucusu, ateistlerin güçlü sesi Richard Dawkins, *Times*'daki röportajında şöyle dedi: Müslüman ülkelerde en çok satılan kitapların yazarı olmak kişisel bir zaferdir. Kitaplarımın, Arapça'ya da çevrilmiş olduğunu görmek istiyorum. Bu henüz gerçekleşmedi. ... Şurası gerçektir ki, çoğunlukla Kitab-ı Mukaddes'in sembolik olduğunu söyleyen pek çok Hıristiyan mezhebinin aksine İslam, Kur'an'ın Allah'ın literal anlamda kelâmı olduğunu söylemektedir. Bu pekâlâ gerçek neden olabilir." Hatta Dawkins, yapılan bir ankette gençlerin %30'unun akıllı tasarım düşüncesini kabul ettiği Britanya'daki yaratılışçılığın popülerliğini açıklamada "İslam'ın tesirinin" olduğunu söylemektedir. O, "bunun yeteri kadar açık olduğunu düşündüğünü" ifade etmektedir. "Ben bunu öğretiminin mutfağında olan meslektaşlarımdan da duyuyorum. Evrimin sınıflarda öğretilmesine karşı keskin bir dönüş vardır ve bu düşmanlık daha çok Müslüman öğrencilerden gelmektedir." Mark Henderson ise, "Profesör Richard Dawkins İslam dünyasını evrime döndürmek istiyor" demektedir. *The Times*, 22 Ağustos 2009.

8 Hampshire College, Armhest, MA'de 2-3 Ekim 2009 tarihinde, "Müslüman Dünyasında Darwin ve Evrim" başlıklı konferans alışılmış olandan farklı değildi. Programın içeriği yoğunlaştırılmıştı: En önemli konuşmacısı, ne Arapça'yı ne de Müslüman dünyasında konuşulan başka bir dili biliyordu. Konferansın ilk gününde Darwin'in Müslüman dünyasında nasıl algılandığı ile alakalı tarihi süreci sunan iki konuşmacının, Müslüman dünyasında konuşulan herhangi bir dille iletişime geçmeleri mümkün değildi. Bundan dolayı da onların tüm kaynakları ikinci elden İngilizce kaynaklardı; bu da onların bilgiye ulaşma ihtimallerini ve anlamalarını engellemekteydi. Onların yaptığı tek iş, eski malzemenin tekrarından ibaretti. Konferansın ana konuşmacıları ya Müslüman olmayan ya da herhangi bir entellektüel içerikten ziyade onlarla aynı tavır içerisinde olan Müslümanlardı. Kur'an'ın tefsir literatürü ile alakalı dinleyicileri aydınlatan konuşmacı ise, Müslümanların inandığı gibi, Kur'an'ın vahiy olduğuna inanmamaktaydı. Bu yüzden geleneğin dışından konuştular. Konferans programı ve internet sayfası yayınları için bkz. http: evolutionandislam.hamshire.edu-conference-program (4 Ocak 2010).

Din ve bilim arasındaki ilişkiyi formüle eden yegâne yol olarak ilan edilen ve din ve bilimi, birbirlerine karşı veya birbirleri için var olan iki farklı yapı olarak ortaya koyan ve bu ilişkinin özel bir formülünü ortaya çıkaran aynı devrimdir.[9] Bu "iki ayrı yapı modeli" ve kompartımanlaştırmaktan ortaya çıkan ikili ayrım ve din-bilim arasındaki gizli ayrım, İslam'a tamamıyla yabancıdır; bunun kanıtı ise İslam bilim geleneğinin dünyanın her yerinde yaygın olduğu sekiz yüz yıllık uzun dönemde "İslam *ve* Bilim" diye bir söylemin olmamasıdır. Buna rağmen İslam ve Müslümanlara, İslam'ın bilime karşı olduğunun dayatılması -tıpkı onun daha özel iması olan İslam ve evrim birbirine karşıdır deme gibi- bir şekilde. Çünkü bundan sonra Müslümanlar için bu Müslümanlık dışı konulara eğilmek bir ihtiyaç haline geldi.

Genel olarak konuşacak olursak, Müslümanların Darwin'e ve Darwin sonrası evrimle alakalı söylemlere karşı cevapları, Batı akademik standartlarıyla aranan şey ortaya konursa bulunabilir. Doğa bilimlerinde çalışan pek çok Müslüman, evrim teorisinin çeşitli yönlerinin keşfedecek ve modern bilimi çalışacak bağımsız bir çalışma çerçevesine sahip değilken, bu konuyla alakalı yazan çoğu din âlimi konuyu bilimsel olarak anlama yoksunluğundan dolayı bu söyleme çok az bilimsel veya dinî ve felsefî içerik eklemektedirler. Bundan dolayı bu söylem, Darwinci ve Darwin sonrası evrimci söylemin anlaşılması, maymun insan ile buna karşı gelişen refleks ve bir bilimsel olgu olarak evrimi eleştirmeyen teslimiyetçi bir hal arasında askıda kalmıştır. -Bu yüzden kendinden geçerli gerçek, ister bilimsel olsun, ister bilim ötesi olsun daha fazla araştırmayı gerektirmez.- Zira bu söylem "bilimsel gerçeğin" korkunç ağırlığını taşımaktadır. Bu bilimselciliğe teslimiyet on dokuzuncu yüzyıl sonrası batı bilimine karşı takınılan tipik Müslüman tavrıdır ve bunun göz ardı edilmemesi gereken tarihî nedenleri vardır.[10]

Daha önce de ifade edildiği gibi İslam *versus* evrim söylemi ile Müslümanlar, tüm geleneksel İslam yurdu yerlilerinin çok sıkı kontroller altında tutulduğu veya genelde İngiliz ya da Fransız idarecilerce veya onların yerel temsilcilerince uzaktan yönetilen koloniler olarak yabancılar tarafından işgal edildiği bir zamanda etkileşime geçti. Dahası Müslümanların Darwin'e ve onun düşüncelerine karşı geliştirdikleri ilk tepkiler, bu teorinin içeriğini bağımsız bir araştırmaya müsaade etmeyen tarihi şartlar altında şekillendi. O zamanki Müslümanlar, Darwin ve onun teorisini, misyonerler, koloniciler veya sözde bilimsel ve popüler literatürden İngilizce ya da Fransızca olarak üretilen eserlerden bu konuyu öğrenen az sayıdaki kendi vatandaşları tarafından onlara

9 İki yapı modeli ve eleştirisi ile daha detaylı bilgi için bakınız; Muzaffar İkbal, *Science and Islam* (Westport, CT and London: Greenwood Press, 2007), Chapter 1.

10 Serinin önceki sayılarında bu konu ortaya konmuştur. Bkz. Darwin's Shadow: Context and Reception in the Muslim World," *Islam & Science* 6 (2008) 2, 99-152 ve "Darwin's Shadow: Context and Reception in the Muslim World," *Islam& Science* 7 (2009) 1, 9-52.

sunulan ikinci el malzemeden öğrendiler.[11] Arapça, Urduca, Farsça ve Müslüman dünyasında konuşulan diğer dillere bu malzeme tercüme edildikten sonra, nüfusun çok az kısmı arasında bu malzemenin dolaştığını görüyoruz. Bunun nedenleri okur-yazar oranının düşük olması, yeni kurulan Batı tarzı eğitimin sınırlı olması ve modern bilimin kendisinin dahi yabancı bir yapı olduğu çok uzak diyarlarda elde edilmiş bilimin ürünleri sömürülen bu topraklara daha henüz getirilmiş olmasıdır.[12] Bu malzemeyi tercüme edenler kendi topraklarının idarecileri ve yüksek medeniyetin sahibi olduğu düşünülen Avrupa'da tartışılan bilim ve felsefî gelişmeleri yakinen takip ettiklerini (her ne kadar öyle olmasa da) düşünüyorlardı. Tercümanların gayesi kendi halklarını aydınlatmak ve gelişmiş medeniyetin meyvelerini onlara getirmekti. Böylece kendilerine de toplum içinde ayrıcalıklı bir yer edinmiş olacaklardı. Bu sosyal ve politik bağlam göz ardı edilmemelidir. Esasen bu, Müslümanların evrim algısının ilk kısımlarının oluşmasını anlamak için oldukça hayati öneme sahiptir. Ayrıca Müslümanların zihninde evrim hakkında beliren zihnî şizofreniyi anlamak için tüm tarihi koşullar birlikte algılanmalıdır.

Buna ilaveten aşağıdaki tarihi, sosyal, kültürel ve politik faktörlerin tamamı göz önüne alınmalıdır:

Darwin'in Müslüman dünyaya ulaştığı zamanda, nihai olarak günümüz İslam dünyasını üretecek olan değişimin boyutlarını hiç kimse hayal edememişti. Pek çok Müslüman için on dokuzuncu yüzyıl, yaşam tarzının devam etmesi, alışkanlıklar ve öğrenme ve yaşama biçimleri vasıtasıyla modern öncesi zamanla bağlantılıydı. Modern kırılma, nüfusun çok az bir kısmının hayatında ortaya çıktı. Bu küçük kesim (modern ve modern öncesini) ayıran çizginin her iki tarafına da şöyle bir göz attı; fakat bu kesim çoğunlukla Avrupa'dan Müslüman topraklarına gelen zihnî süreç tarafından şekillendirildi. Zaman içerisinde yirminci asırda tüm geleneksel İslam topraklarındaki dönüşümü de

11 "Popüler ve sözde bilim" dedim; çünkü on dokuzuncu yüzyıldaki önemli bilimsel araştırmalarda herhangi bir Müslüman biyolog ve doğa bilimcisinin varlığını gösterecek bir delil yoktur. Konuyla alakalı yazan Müslümanların çoğu Avrupa'da yayınlanan dergilere ulaşmamaktadırlar çünkü onların bu dergileri okuyacak akademik eğitimi bulunmamaktadır. Sözüm ona on dokuzuncu yüzyılda yayınlanan, "Bilimsel" sözcüğü salt sonuçları ya da uygulamalı bilimleri basan yayınlara uygulandığı zaman Arapça bilimsel dergilerindeki "bilimsel" ifadesi bu anlamdan oldukça uzaktır. Ayrıca "dergiler" sözcüğünden hakemli yayınlar kastediliyorsa bu dergiler "dergi" bile değildir. En iyi ihtimalle onlar, Avrupalı dergilerin, Arapça çevirilerinin basımıdır.

12 Örnekler: Richard Trevithick'in Birleşik Krallık'ta inşa ettiği ilk tam ölçekli çalışan demiryolu buharlı lokomotifi, 21 Şubat 1804 tarihinde yola çıktı. Bu ilk lokomotif, Wales'in güneyindeki Merthyr Tydfil yakınlarındaki Pennydarren demir işletmelerinin vagonlarıyla birlikteydi. 1841 yılında, Roorke'dan Piran Kaliyar'a çöp taşıyan iki vagonlu, "Thomason" isimli Hindistan ordusunun çalıştırdığı Hindistan'a bu icadın varması için elli yıl lazımdı. Bundan iki yıl sonra Bombay'dan Thane'e ilk yolcu taşıyan tren hizmete girdi. İlk ticari telgraf, Sir William Fothergil ve Charles Wheatstone ortaklığıyla icat edildi ve Britanya'daki Büyük Batı Demiryolu'nda kullanıma açıldı. Paddington istasyonundan Batı Drayton'a kadar 21 km'lik bir mesafede çalışan bu sistem 9 Temmuz 1839 çalışmaya başladı. 1872 yılında, Batı Telgraf Şirketleri adı altında birleşen çeşitli şirketler tarafından 1870 yılında Britanya'dan Hindistan'a telgraf hatları bağlandı.

içerisine alan bir süreç aracılığıyla Müslüman dünyanın kontrolünü eski dini liderlerin elinden alan işte bu gruptur.

Modern bilim ve Darwin ile alakalı yeteri kadar bilgi sahibi olmayan yirminci yüzyıldaki bu küçük entelektüel azınlık, hızla değişen Avrupa'daki dünyaya karşı uyanık olmakla beraber, on dokuzuncu yüzyılın başlarında yaşayan pek çok Müslüman'ın da içerisinde bulunduğu modern öncesi zaman ile modern zamanlar arasında kalmıştır. Bu azınlığın üyeleri, sömürgecilerin topraklarına seyahatler etmiş ve cesur modern dünyayı ve onun gücünü, yeni sanayileri ve orada üretilenleri, bilimsel bilginin uygulanmasıyla icat edilmiş makinelerle gerçekleştirilen köylerde ve şehirlerdeki dönüşümü görmüş, kendi topraklarına ve insanlarına bu "ilerlemeyi" getirme arzusuyla geri dönmüştür. Kendileri ve halkları için en ufak temel hakları dahi elde etmek için politik düzeyde mücadele ederken aydınlanma projesinde, sömürgeci efendilerin onların devletleri için yaptıkları tanımlamalara canı gönülden inanarak sömürgeci yöneticilerle birlikte çalıştılar.

Kendi dünyalarında bulunan gelenek ve bilginin değerinin düşük olarak kabul edildiği algısının on dokuzuncu yüzyıl Müslüman liderlerin kitlelere dayatması, İslam dünyasında zihinsel olarak köleleşmeye sebep oldu. Bu düşünce yapıcıları tarafından bilinçli olduğu gibi bazen de sezgisel olarak algıladığı her şeyin Avrupa'da daha iyi olması düşüncesi, İslam geleneğinin sıhhatli ve büyük güç sahibi olduğu, yarı tahayyül edilmiş İslam geçmişi üzerinden götürülmeye çalışıldı. Bu derin bir nostalji yarattığı gibi, Müslüman kitleleri uykularından uyandırmak için bir arzuyu da ortaya çıkardı. İslam medeniyetinin şaşaalı zamanlarının son bulmasıyla bu azınlık, modern zamanların acı verici gerçekliğiyle karşılaşması neticesinde, bu her iki düşünce de üretilen sayısız kitapta, konuşmada, makalede ve şiirde konu edildi. Bu azınlık için "yerli" gelenekten daha kıymetli bir şey yoktu ve şayet bilimin, bilginin en yüksek formu olduğuna inanç, efendilerinin inanmak için getirdikleri şey olsaydı, o zaman o inanç doğru olmalıydı çünkü özellikle bu, yöneticilerin yazdığı metinlerde böyleydi.

Darwin ve onun teorisi, Müslüman zihnine bu bağlamda az sayıdaki, çoğunluğu temsil etmeyen zihinsel olarak sömürülmüş lider ve on dokuzuncu yüzyıl fikir yapıcıları vasıtasıyla ulaştı. "Temsil etmeyen" çünkü kendi erkek ve kadınlarından oldukça saygı görmelerine ve üstünlüklerine rağmen, esasen bu erkekler (ve az sayıdaki kadın); zihnî, ruhî, aklî olarak ciddi şekilde köleleşmiştir. Onların hayatı, çoğunlukla, modern öncesi zamanda, modernitenin etkisinin halen daha yabancı olduğu ve somut bir formda perişan vagonları tek başına çeken kara buhar motorunun geçmesi vasıtasıyla kurulmuş köylerde yaşayan köylülerin genel durumuyla aynı değildir.

Yaşamın modern öncesi yavaş, geçmişteki derin köklerinden hızlı hareket eden modern yaşam biçimine geçiş, anlayıştaki büyük değişimin de farkında

olarak, sömürge topraklarında yenice kurulmuş Batı tarzı eğitim veren kurumlarda eğitim görmüş az sayıdaki erkek ve onlardan daha az sayıdaki kadın için oldukça gerçektir. Onların bazıları, İmparatorluğun yerli vatandaşları olarak gittikleri İmparatorluğun ortasında yer alan eğitim kurumlarından yüksek eğitimlerini tamamlayan ilk kişilerdi. Cari olan yeni bilimi gördüler ve kurtuluşun bu bilimin altında olduğunu anladılar.

On dokuzuncu yüzyıl bağlamında, Müslüman dünyasında evrim söylemi kendine has bir şekilde ortaya çıktı. Ki bu şekil, tepki ve karşı tepki dalgaları oluşturacak ve bugünkü evrim söyleminin üzerinde var olan etkilerin devam eden şekildir. On dokuzuncu yüzyıl Müslüman dünyasının dinî liderlerine göre evrim teorisi, kâfir Batı dünyasının inançsızlığının ve sapıtmışlığının bir başka kanıtıydı. Eğitimli küçük bir zümreye göre ise evrim, bir olguydu çünkü Batılı filozofların büyük bir kısmı bunun böyle olduğuna inanmaktaydılar. Her ne kadar onlar, evrim teorisinin dinî liderler arasında şiddetli tartışmalara sebep olacağının farkında olsalar da kendi dini inançlarından ve amellerinden uzaklaşmış olmalarından ötürü bilimsel tarafta kendilerine yer buldular. Dünya haritasını hızlı bir şekilde yeniden düzenleyen II. Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda, dünya haritasında elli küsur Müslüman devletinin ortaya çıkması ile bu hâlihazırda bulunan iki grup güçlü kaldı. Bu yeni devletler, önceki üç yüzyılın neticesinde oluşan büyük kargaşadan dolayı doğum sancıları çekti, ciddi mücadeleler yaşadı. Hemen hemen hepsi yerel gelenekleri yok ettiler ve eski dünya görüşünü savunanlar ile onunla tüm bağını koparmış kişiler arasında çok temel ayrışmalar ortaya çıktı.[13]

Yeni devletlerin politik, soysal ve aydın liderlerinin çoğu ikinci gruptan idi. Sömürü mantığıyla zihinleri şekillenmiş bu devlet başkanlarının yeni devletleri sömürge modeli dışında bir şekilde tasarlamak gibi ne bir yetenekleri ne de arzuları vardı. Bundan dolayı da Müslüman dünyanın tamamı kendilerini, bugüne kadar ya sömürge kurumları vasıtasıyla ya da sömürü düzeninin vekili despotça yönetmeye devam eden kendi insanlarının elleriyle oluşturulan yeni bir düzende buldular.

Müslüman dünyasındaki değişimin en etkili aracı ve öyle olmaya da devam edecek olan şey eğitimdi. Sömürgeciler tarafından inşa edilmiş Batı tarzı eğitim neredeyse diğer bütün eğitim modelleri yok etmiş ve onun bu büyük yayılımı, on dokuzuncu yüzyılın azınlığını çoğunluk haline getirmiştir. Sömürgeci Batı tarzı eğitimin bir azınlığın ayrıcalığı olduğu günler geçtiğinde, bu yeni eğitim endüstrisi Müslüman dünyasında mantar gibi yayılmaya başlamasıyla, geçen elli yılda büyük bir dönüşüme neden oldu. Şimdi Müslümanların çok büyük bir kısmı kendilerini atalarının zihnî ve ruhî toprak-

13 Daha fazla bilgi için bkz. Bölüm 7, "Winds of the Changes", Muzaffer İkbal, *Islam and Science* (Aldershot: Ashgate, 2002).

larından koparılmış olarak buluyorlar. Bugün eğitimli Müslümanların çoğu kendi geleneklerinden birkaç bilginin ismini dahi bilmezler. Yani bugüne kadar sayısız insanın manevi yolunu açmaya devam eden, büyük bir bilgeliğin çalışmalarını arkasında bırakmalarına imkân tanıyan manevi gücün ve odaklanmanın sahibi, kalbi, derin bir yaşamın anlamı ve gayesi ve şuuru ile dolu bilginlerin arkalarında bıraktıkları çalışmalardan bihaberdirler. Sadece Ebu Hamid el-Gazzali'ye (450-505/10581111), Yahya b. Şeref Muhyiddin Ebu Zekeriya el- Nevevî'ye (631-676/1233-1277), İbn-i Kesir'e (701-774/ yaklaşık 1301-1373) ve Celaleddin Suyutî'ye (849-911/1445- yak.1505) bakılması bu gerçeğin görülmesi için yeterli olacaktır. Ayrıca bunun sırf bir geçmiş özlemi olmadığı da fark edilecektir. Müslümanlara; savaş, ekonomi, politika, sosyal birtakım durumlar ve bunlara bağlı bazı faktörlerle dayatılan bu köklerinden kopuş, evrim teorisinin incelenmesini zorunlu kıldı.

Büyük ölçekte köklü politik ve sosyal dönüşümler meydana gelirken, evrimle ilgili diskur Müslüman dünyaya şu soru formatında ulaştı: Kur'an evrimle ilgili ne söylüyor? Bunun böyle olması da doğaldı zira nihayetinde evrim teorisi köken ve yaşamın devamı ile alakalı temel kaygıları kendine sorun etmişti. İşte bu, teorinin genelde arkasında bulunan gözlenebilir veriler ve açıklamaların yer aldığı meta- bilimsel boyutudur. Her ne kadar varlığı bazen inkâr edilse de teorinin tekrar edilen deneyler neticesinde elde edilen verilerin salt bilimsel bir açıklama olduğu söylense de, teorinin meta-bilimsel boyutu, Darwin'den bu yana, teoriye din eksenli karşı çıkmaların merkezinde yer almaktadır. Bir başka ihtiyaç ise meta-bilimsel içerik ile sözde bilimsel teori ile harmanlanmış bu söylemin alanlarının iyice ayırt edilmesidir. Ayrıca bunun Tanrı, yaşam ve kozmos ile ilgili temel İslamî inançlarla olan alakasının araştırılması da gerekmektedir. Başka bir düzeyde, Müslümanları temsil eden çalışmalara, entelektüel sahada baskın olan, onları temsil etmeyen seslerden uzak durmaya da ihtiyaç vardır.

"Evrim hakkında Kur'an ne söylüyor" sorusuna Müslümanların cevabı tefsir çalışmaları içerisindedir. Çünkü on dokuzuncu yüzyıl, evrim teorisinin bilimsel yönü ile alakalı basit bir anlayışa sahip ve bundan dolayı da teorinin içeriğini tam olarak kavrayamayan din âlimlerinin büyük bir kısmının kalem oynattığı asırdı. Tefsir geleneği dışında yirminci yüzyılın ikinci yarısında, teorinin meta-bilimsel yönü ile uğraşan; fakat müfessirlerle aynı sıkıntılara düşen evrim teorisi üzerine yazan Müslüman âlimler, onun bilimsel yönü üzerine yorum yaptıklarında, onların çalışmalarındaki bilimsel kavrayış eksikliğinden dolayı tefsircilerin içerisine düştüğü kısıtlamalarla karşılaştılar.

Bilimsel olarak donanmış Müslüman âlimler, Darwinci ve Darwin sonrası teorilerin lehine ve aleyhine yazılan İslam dışı literatürü nadiren kıyaslarken, genelde Hıristiyan yaratılışçıların ortaya koyduğu malzemeleri tekrar ettiler.

Müslümanların çalışmaları arasında, Akıllı Tasarım hareketine gözle görülür bir destek sağlayan ve evrim teorisinin "bilimsel reddi"ne ihtiyaç duyan çevrelerde alırlığını artıran *Darwin'in Kara Kutusu* (ki bu kitabın tamamen bilimsel olduğunu ve hiçbir inanç sistemini temel almadan yazılmış olduğunu yazarı ifade etmektedir) gibi orjinal bilimsel çalışmalarla kıyaslanabilecek bir çalışma yoktur.[14]

Evrimci Biyolojinin Meta-Bilimsel İçeriğinin Arka Planı

Biyolojinin temelleri, 1859 yılında Darwin tarafından yeniden inşa edildi. "Modern Sentez" vasıtasıyla 1920 ve 1930'larda yeniden icat edildi. Her iki durum için de her ne olursa olsun, bilim çevresinin büyük bir desteğini almasına rağmen "bu sentezlerin başarısı kısmen cehaletten dolayıdır."[15] Her iki düşünceye de aynı topluluk tarafından ciddi bir şekilde karşı çıkıldı: Darwin'in herhangi bir girişiminin olmadığı[16] genetik ve hücre biyolojisinde ortaya çıkan yenilikleri temel alan ilk grup ve daha başlangıcında R.A. Fisher, J.B.S. Haldane, W.E. Wright, Theodosius Dobzhansky, Sewall Wright, E.B.Ford, Ernst Mayr, Bernhard Rensch, Sergei Chetverikov, George Gaylord Simpson, G. Ledyard Stebbins ve diğer biyologların gerek beraber gerek bağımsız çalışmalarıyla moleküler biyolojideki gelişmeleri esas alan ikinci grup. Bu ikinci grup, Darwinizm'in bir ileri formu olarak Modern Sentezi ortaya koydu.

Birkaç farklı sese rağmen (Britanya'daki Conrad Hal Wadding ve eski Sovyetler Birliği'ndeki Trofim Denisovich Lysenko gibi), Modern Sentez, biyolo-

14 Michael Behe, *Darwin's Black Box* (New York: Free Press, 1998). Behe, kendi çalışmalarının metinlerini anti-evrimci olarak değil de "hem Tanrı'ya hem evrime inanmayı mümkün olarak kabul eden" teistik evrimci olarak tanımlar: "Ben bir Katoliğim ve Katolikler daima Tanrı'nın yaşamı nasıl isterse öyle yaratabileceğine inanırlar. Eğer isterse doğa kanunlarıyla oynayarak bunu yapar, buna karşı çıkacak olan kim? Bize okullarda Darwin'in teorisinin Tanrı'nın yaşamı nasıl oluşturduğu ile alakalı en iyi tahmin olduğu öğretildi. Ben halen daha teolojik temellere dayanarak Darwin'in görüşlerine karşı değilim. Ben ona bilimsel temellere dayanarak itiraz ediyorum. Tanrı'nın rastgele mutasyon ve doğal seçilimi açık bir şekilde kullanarak yaşamı yaratabileceğini düşünüyorum. Fakat benim bilimsel kanıtları okumalarım bana onun bunu öyle yapmadığını bu süreçte daha aktif olduğunu gösteriyor. Uzak geçmişte hepimiz tek bir hücreden meydana geldiğini, lakin o hücre ve sonrasının, akıllı bir eylemin sonucunda kastî olarak ortaya çıktığını düşünüyorum. Bir Hıristiyan olarak, o aklın Tanrı olduğunu söyleyebilirim. Bazı Hıristiyanların tavırları, mutasyon ve doğal seçilim teorisi ile uyumludur. Bazı insanlar Tanrı'nın bir andan diğerine bu sürece rehberlik ettiğine inanır. Diğerleri de Tanrı'nın evreni bir bilgisayar programını açmamız gibi Büyük Patlama ile kurduğunu düşünür. Bazıları ise bilimsel tavır içerisine girer. Materyalist ateistlerden farksız bir tavır içerinde olan bilimselciler, bilimsel olmayan sezgileri veya felsefi düşünüşleri ya da onları Tanrı'nın var olduğu düşüncesine yönelten zihnin varlığı ile böyle bir pozisyon içerisinde olduğunu söylerler. Ben bir zamanlar, bu son grup içerisindeydim. Şu an bilimin onların düşünüldüğü kadar güçlü olmadığı kanısındayım." Steven Pinker, "Can you Believe in God and Evolution?" *Time*, 7 Ağustos 2005.

15 Michael Rose ve Tood H. Okley, "The New Biology: beyond the Modern Synthesis," *Biology Direct* 2 (2007) 30, ayrıca; http://www.biologydirect.com/content/2/1/30 adresinden ulaşılabilir. Giriş; 28 Nisan 2010.

16 Yirminci yüzyıldaki dönüş ile alakalı Darwin'e meydan okumanın tarihi ile ilgili olarak bkz.: P.J. Bowler, *The Eclipse of Darwinism: Anti Darwinian Theories in the Decades Around 1900* (Baltimore: John Hopkins University Press 1983).

ji sahasında çalışanların büyük bir çoğunluğu tarafından çözümsüz gizeme verilecek en tatmin edici cevap olarak takdir edildi. Ancak Modern Sentez'in açıklayıcı gücüne duyulan bu güven, yüksek çözünürlüklü aletler vasıtasıyla toplanan verilerin duruma uygun hale gelmesi aracılığıyla 1970'lerin ortalarında sarsılmaya başladı. Şimdi bilim insanları hücre içerisinde olan genlerin, genetik hareketli unsurların ve çeşitli tarihi kökenlerin organellerinin mekanizmalarının birlikte oluşlarını çalışabilirler. Tatmin edici gözüken bilimsel açıklamanın bu parçalarına ayrılma işi, yirminci yüzyılın sonlarına doğru yapılan DNA dizilerinin genelde organizmaların uygunluğunun azalması yoluyla evrildiğini gösteren deneylerle ivme kazandı.[17]

Modern Sentez'e böylesine büyük meydan okumalara rağmen yine de o, deneysel genetikçiler, doğacılar ve palentolojistler arasındaki boşluğu kapatacak bir köprü vazifesi gören önemli bir adım olarak takdir edildi.[18] Daha da önemlisi "bilimsel evrim çevresinde oluşan konsensusla baş edilemez" olduğuyla alakalı geniş bir kabulün oluşmasına neden oldu.[19] Ancak her ne kadar yapılan bazı yatırımlar birinin kendi keşiflerini yapmasına ve büyük teoriler ortaya koymasına müsaade etmesini zor bir hale soksa da, kesin ve iyice ispat edilmiş kabul edilen bu teori, yeni delillerin ortaya çıkması ve gerçek bilim adamlarının teorinin çöküşünü kabul etmeleri ile sarsıldı.[20] Genelde herkes bilimin devamlı değişen bir disiplin, doğayı ve insanın anlama kapasitesinin ötesinde var olan her şeyi anlama çabası olduğunu bilir. Bundan dolayı, Arisoteles'ten Biruni'ye, İbn-i Heysem'den Newton'a, Einstein'a insanlık, yaşamın kökeninin nasıl olduğunu ve türlerin nasıl ortaya çıktığını anlamada başarılı adımlar attı. Kollektif deneyimimiz ışığında mütevazı olmayı öğrendik ve böylece biyolojinin belli bazı kavramlarını, özellikle de deney ve gözlemle elde edilen verilere dayalı olanları, yirminci yüzyılın ortalarında sarsıntı geçirdiğinde, Darwinizm'i bir inanç ilkesi olarak kabul edenler dışında hiç kimse tedirgin olmadı.

Bunun yanı sıra, bu istisnai durumlara rağmen, bugün pek çok biyolog yirminci yüzyılın ortalarında daha öncekilerin aksine yeni keşiflerle tam tersinin ispat edildiğini yani 1) gerçekte türlerin kendi ekolojik durumlarına, farz edildiği gibi kendi biyokimyalarının ayarlayamayacak kadar beceriksiz olmalarından dolayı hassas bir dengede olmadığını, 2) türlerin evrimin dayanıklı birimleri olarak kabul edilemeyeceğini ve 3) organizmaların "mekanizmala-

17 Rose ve Okley, "The new biology", 2

18 Ayrıca Yeni Sentez, Evrimci Sentez ve Yeni Darwinci Sentez olarak isimlendirilir. Modern Sentez terimi ilk *Evrim: Modern Sentez* (London: Allen & Unwin, 1942) adlı kitabında başlık olarak kullanan Julian Huxley idi.

19 *Science and Creationism: A View from the National Academy of Sciences*, 2nd ed. s.39. bu çalışma 1999'da "Steering Committee on Science and Creationism" tarafından yapıldı. Ücret ödemeden şu linkten indirebilirsiniz; http://nap.edu/catalog/6024.html 3 Haziran 2010 tarihinde erişim sağlandı.

20 Ayrıntılar için bkz. Edmund Blair Bolles, *Einstein Defiant* (Washington D.C. : Joseph Henry Press, 2004). Bu kitap, Bohr ve Einstein'ın kuantum fiziği ile alakalı münazaralarını içeren önemli kitaplardandır.

rı" ve hücrelerin etkin bir tasarımın kurallarını takip etmediğini biliyor. Aynı şekilde şu an pek çok biyolog, biyolojiye Modern Sentez'in ötesinde yeni bir dayanak arayışındalar.[21]

Evrimin Meta-Bilimsel Yönü

Evrimci biyoloji ve evrimci bakış açısının biyoloji dışında uygulandığı diğer disiplinler içerisinde oluşan meta-bilimsel veriler, Darwin'den bu yana bir sürü "inançların" ortaya çıkmasına neden olmuştur. İşte bu inançlardır ki, bilimsel gözlemden uzak dikkatle kaydedilen deneysel verileri ve bağımsız bilimsel gözlemleri ve dikkatli bir incelemeyi gerektiren bu sözde din, insanın; Tanrı, yaşam, kozmos anlayışını tamamen İslamî öğretilere karşı bir bakış açısıyla yeniden tanımlamaya gayret eder.

Evrimci bakış açıları, doğal dünyanın rastgele mutasyon ve doğal seçilimin ikiz mekanizmasının ürünleri olan karmaşık bir yapı olduğunu söyler. "İnsan da düşen melek olarak değil ancak yükselen bir maymun olarak"[22] bu doğal dünyanın bir parçası ve parselidir. İnsan, bir arıyı veya bir böceği yaratan aynı sürecin ürünüdür. Bu bakış açısında görüldüğü üzere, "gözlediğimiz dünyada kör bir duyarsızlık dışında ne bir tasarım, ne bir amaç, ne bir iyi, ne bir kötü gibi olmasını umduğumuz hiçbir özellik bulunmamaktadır. Eşyanın ne iyi ne de kötü, ne kibar ne de zalim, olduğunu kabul edemeyiz ancak şunu kabul ederiz ki, o da salt duygusuz amaçtan yoksunluktur."[23]

Kısacası "evrim" terimi, sadece canlı şeylerin biyolojik evrimine göndermede bulunan biyoloji ile sınırlandırılamaz, fakat onun fizikten sosyolojiye diğer pek çok disiplinle alakalı olduğu söylenebilir. Bundan dolayı gezegenlerin, galaksilerin ve evrenin zaman içerisinde oluşum ve değişimi süreçleri hakkında konuşan kişi bunların "evrimin" türleri olduğunu söyleyecektir. Değişimin olduğu süreçler farklı olsa da bu terimin içerisinde barındırdığı şey zaman içerisindeki değişim kavramıdır.

Evrimin Meta-Bilimsel İçeriğini Anlamak Niçin Önemlidir?

Darwin'in kendisi bile teorinin biçimsiz ve genelde dile getirildiği dil bilgisi bağlamına bağlı olarak şekillendiğini söylemesinden dolayı, İslamî bakış açısı ile evrim teorisinin incelenmesi oldukça karmaşık bir iştir. Buna ilave

21 Rose ve Okley, "The new biology"

22 "Fakat biz düşen meleklerden değil, yükselen maymunlardan doğduk ve bu maymunlar silahlı katillerdir... İnsanın mucizesi ne kadar aşağıya düştüğü değil ne kadar yükseldiğidir. Biz yıldızlar arasında bedenlerimizle değil şiirlerimizle biliniriz." Robert Ardrey, *African Genesis: A Personal Investigation into the Animal Origins and Nature of Man* (New York: Macmillan Publication Co., 1961).

23 Richard Dawkins, *River Out of Eden* (New York: Basic Books, 1995), 96.

olarak, Batı düşünce tarihinde Darwin'in çalışmaları ile çökertilen şey, geçici bazı sistemler tarafından da öngörülmüştür: Yunan'ın, Hıristiyan'ın, ortaçağdaki Müslüman düşünürlerin çalışmalarına doğru geriye dönen ve Darwin'in orjinal önermelerinde aslî hatta temel değişimlerin var olduğu yeni teorilerin labirentine doğru giden. Bu postulatların bazıları, Darwin'in aslî formüllerinin çok uzağındadır hatta bu önermelerle onunkiler arasındaki tek ortak şey belli kalıntısal eş biçimselliktir. Fakat Darwin'in ismi modern biyolojiye göbekten bağlıdır ve Darwin kadar biyolojinin şu an bulunmuş olduğu konuma katkılarının merkezi olan Oken, Mendel, Morgan, de Vries, Bateson, Fisher, Wright, Dobhanzky, Hamilton, Lorenz, Trivers, Dawkins, Gould, Lewontin, Sober ya da Wilson gibi isimler Darwin'le aynı statüyü işgal eden Darwin sonrası önemli biyologlar arasındadır. Bu biyologlar, ekonomik sıkıntıların en hat safhada olduğu dönemde bile Darwin endüstrisinin itici gücü olmuştur.

David Livingstone, John Durrant'ın *Darwinism ve Divinity* adlı kitabına yazdığı değerlendirme yazısında Darwin'in uzun ömürlü oluşunu şöyle açıklar:

> Şayet basılı makalelerin salt ağırlığı bir kriter olarak alınırsa, teolojik irkilmenin bazı durumlarda da ilhamın kaynağı olarak Charles Darwin ile din üzerine yazan modern yazarlar eşit şartlarda karşılaşmaktadır. Hemen hemen her gün Darwinizmci kutsallığın, kutsalın Darwinizmcileşmesi ya da her ikisine de karşı çıkan yaratılışçılar ile ilgili çalışmalar kitap raflarının "yeni basılmış" kısımlarında yer almaktadır. Bu pazar çevresinde hayatta kalmak için tüm yeni kitaplar Darwin'in doğal seçilim yasasına maruz kalmaktadırlar.[24]

Evrim teorisi/teorileri ilerlemenin, bilimsel içeriğin, deney ve gözleme dayalı olan bilimsel içerik içinde genelde gizlenen meta-bilimsel içeriğin, gözlenen verilerin açıklanma gayreti olan açıklayıcı içeriğin bir imgesi olarak sembolik bir değeri vardır. Her ne kadar bazen inkâr edilse de teorinin tüm formları, dinî bazı unsurlar içermektedir. Aradaki keskin çatışmanın uyumlu bir hale getirilmesi ve çatışma modelini demonte etmek için bazı faydasız çabalar olmuşsa da, teorinin dinî içeriği, onun din ile yaşadığı çatışmanın temelidir. 1860'da Huxley-Wilberforce arasındaki münazarayı[25] mitolojiden arındırmakla mı veya şu şekilde mi:

---

24 *The British Journal for History of Science*, Vol. 19 (Nov. 1986) No.3 352-353.

25 Münazara, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yayınlamasından yedi ay sonra 30 Haziran 1860 yılında, Oxford University Museum'da gerçekleşti. Pek çok önemli İngiliz bilim adamı ve filozof bu münazaraya katıldı. Orada bulunan isimler arasında Thomas Huxley, Rahip Samuel Wilberforce, Benjamin Brodie, Joseph Dalton Hooker ve Robert FitzRoy vardır. Bu münazarayı harfi harfine aktarmak mümkün değildir. Ancak Wilberforce, Huxley'e büyükannesinin mi büyükbabasının mı maymundan geldiğini sormasına karşılık olarak; Huxley, atalarının herhangi birinin maymun olmasından utanmayacağını ancak ataları arasında hakikati göstermek için kendisine verilen armağanları gerçeği örtmek için kullanan biri olmasından utanacağını söylemesi dikkate değerdi. Bkz. J. R. Lucas,

> liberal geleneklerinin değer sisteminin uzlaşmacılığını aşırı vurgulayarak mı evrim ve dinin en son bir araya gelmesine dair tartışmalara dalarak mı? ...(ya da) teolojiyi "aşk kanunları", "canlı Hıristiyanlık" ve "Sonsuz ve Ebedi Enerji" gibi söylemlerle biyolojiye döndürmekle doğanın yöntemlerinin topluma uygulanacağını söyleyen "doğacı Kalvinizm'e" yol yapılabilir. Aynı kavramsal manevralar, Arthur Peacoke'un biyoloji ve teolojinin birleşmesi için sarf ettiği gayretlerin bir neticesi olarak sosyo-biyolojik devrimin şahidi olarak bulunmaktadır.[26]

Ancak İlahî içkinlik düşüncesine veya Dreisch'ın *entelekhiası*na güçlü saldırılar yaparak ve nihayetinde onun antropik ilkenin ılık rüzgârlarının şiddetli tartışmalar üzerindeki patlamasıyla, evrim din karşıtlığından doğan çatışmayı çözmek için kaç kez çabalandığının bir önemi yoktur. Çatışmanın yeniden ortaya çıkmasında her daim başka bir neden vardır.[27]

Bunun böyle olması evrimci biyolojinin yorumsal çerçevede inşa edilen meta-bilimsel verilerinden dolayıdır. Bu yorumsal çerçeve meta-bilimseldir, çünkü deneysel verilerden ziyade bu verilerin uygulanmasından ortaya çıkmıştır. Bilim felsefecilerinin çalışmaları vasıtasıyla Batı bilim tarihinde ortaya çıkan ve kabul edilmesiyle güçlenen ve büyük ve önemli bir grup biyolog tarafından kullanılan normatif yorum geleneği, sözde din hüviyeti kazanmıştır. Bu sözde din, kendi kanunlarını ortaya koyan ve belli başlı "inançlar" tesis eden bir uygulamadır. Bundan dolayı da ona karşı çıkan her ses bilime karşıymış gibi görülmüştür. Din-evrim söyleminde merkezî olan şey, bilimsel verilerin değişiyor olması değil fakat deneysel ve gözlemsel verilere uygulanan yoruma ait aletlerdir. İşte bu, bilim adamları arasında bir "türün" ne olduğu hakkında bile bir fikir birliği olmamasına rağmen, türlerin evrimi ve kökeni ile

---

"Wilberforce and Huxley: A Legendary Encounter," *The Historical Journal* 22 (June 1979) 2, 313-330, ayrıca http://users.ox.ac.uk/-jrlucas/legend.html 28 Nisan 2010 tarihinde erişim sağlandı.

26 Livingstone, Review of John Durrant's *Darwinism and Divinity*, 353.

27 Bkz. Örneğin Micheal Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Porpuse?* (Cambridge, Mass./ London: Harvard University Press, 2003). Dinî düşüncenin tarihi üzerine yazılmış herhangi bir temel kitaba baktığımızda bile Darwin'in yeteri kadar emprik kanıt sağlamak için yeterli olmasından dolayı evrim ve din arasındaki karşıtlık, yeniden araştırmayı gerektirecek kadar iyi yapılandırılmıştır. W.H. Brock ve R.M. Macleod, "The Scientists' Declaration: Reflexions on Science and Belief in the Wake of Essays and Review", 1865-5'dan yapılan alıntıda kokuşmanın başladığı zamanın genel bir tanımını vermektedir." Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni 1859'da yayınlamasından sonraki bir kaç on yılda İngiltere'deki özellikle de İngiltere Kilisesi'ndeki dinî inanç tarihindeki en yoğun eleştirileri tecrübe etti. 1860'ların erken dönemlerinde Lyell'in *Evidence of Antiquity of Man* (1863), Tylor'un insanlığın erken dönem tarihi ile alakalı çalışmaları (1863), Renan'ın *Vie deJesus*'u (1863), IX. Pious'un seri halinde çıkardığı *Quanta Cura*'ya eşlik eden *Syllabus errarum*'u, John Henry Newman'ın *Apologia* (1864) ve Swinburne'un kötülüğü ile ün salmış *Atlanta in Calydon*'u (1865) ortaya çıkmıştı. Ayrıca bu dönemde Arthur Stanley, Westmister dekanı olmuş. Bills, üniversiteleri etkileyecek olan "Test Acts'in" düzenlemesini parlamentoya sunmuştu. Bu yıllar Bath'deki Bristish Association'da jeoloji davasında Lyell şahit olduğu yıllardı. Ayrıca bu yıllarda X-Club'ın ilk toplantısı ve Charles Darwin'e Royal Society'nin Copley Madalyası ödül olarak verilmiştir. Owen Chadwick'in dediği gibi bu yıllar, bilim ve din arasındaki karşıtlık ateşinin yakıldığı yıllardı." *The Bristish Journal for the History of Science*, Vol. 9 (March 1976) No. 1, 39-66.

alakalı büyük teorileri çökerten zikredilen "inançlardan" türemiş yorumun meta-bilimsel çerçevesinin bu uygulaması vasıtasıyladır.[28]

Her şeye rağmen şu bilinmelidir ki biyolojik türlerin geniş kesimler tarafından kabul edilen temel bir tanımının olmaması[29], biyolojik değişim, adaptasyon, hayatta kalma, hayatta kalma mekanizmaları gibi onun çevresinde toplanmış kavramların çökmesi doğrudan dini inançlar ve onların açıklamalarıyla çakışır. Darwin'den bu yana evrim teorisi pek çok insan için pek çok şey ifade etmiştir. Şu an tek bir tane evrim teorisi olmayıp evrim teorilerinin var olmasından dolayı, en temel olanını, dışarıda kalacak olandan ayırmak önemlidir.

İslamî Perspektifle İncelenecek Olan Ne?

Daha öncede belirttiğim gibi evrim teorisinin İslamî bir bakış açısı ile incelemek kompleks bir iştir. Fakat İslam'ın dışında olan şeyler açıkça ortaya konarak bu zorluklardan kurtulabilirsek bunu başarabiliriz. Richard Dawkins gibi ateistlerin savunduğu katı evrimciliği bir kenarı bırakırsak, teistik evrim diye isimlendirilen formun üzerine yoğunlaşmalıyız. Çünkü evrimin katı formları Tanrı'yı tamamen devre dışı bırakmaktadır ki bunun İslam'la herhangi bir alakası yoktur. Hiçbir Müslüman kendi inancını eş zamanlı olarak yok saymadan evrimin katı formunu savunamayacağından, onun İslamî bir bakış açısı ile incelenecek -en azından bizim çalışmamızın kapsamı açısından- bir noktası yoktur.

Bu şekilde kırpıldıktan sonra, inceleme için kalan şey Richard Dawkins'in meşhur isimlendirmesi gibi "Tanrı'nın arka kapıdan çıkarıldığı" evrim teorisi formu kalmaktadır.[30] Hıristiyan teoloji çevrelerinde ilk halini bulduğumuz bu sürüm, Müslümanların politik ve entellektüel sömürge altında yaşadıkları on dokuzuncu yüzyıl içerisinde, etkili Müslüman bilginler tarafından da benimsendi. Bu teori müfessirlerin kendi düşüncelerinden başka hiçbir şeye dayanmayan Kur'an tefsirleriyle desteklendi. Ayrıca daha sonraki Müslüman

28 Bu devam eden kafa karışıklığının bir özeti için bkz. James G. Lennox, "Darwinism and New Darwinism" in Sahotra Sarkar and Anya Plutynski, *A Companion to the Philosophy of Biology* (London: Blackwell,2008), 5,4, 92-94.

29 Bir türün ne olduğu, sayılarının kaç olduğu, varlığının hangi seviyesinde canlı bir varlığın başka bir türe evrildiğini söyleyebilecek bir bilimsel ittifak söz konusu değildir. Eğer "bilimsel" teriminin anlamı; güvenilir, yeniden üretilebilir ise, bilinen şeylerin hepsi muğlâk ve tamamen "bilimseldir." Türlerin toplam sayısının yedi ile yüz milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir.

30 "İlk bakışta, "anlık yaratılış" ve "yönlendirilmiş evrim" diyebileceğimiz iki görüş arasında önemli bir ayrım var. Günümüz Tanrıbilimcileri anlık yaratılışa inanmaktan vazgeçtiler. Bir tür evrim olduğunun kanıtları çok fazladır. Fakat kendilerine evrimci diyen birçok Tanrıbilimci -örneğin, II. Bölüm'de alıntı yaptığımız Birmingham Piskoposu- Tanrıyı arka kapıdan içeri sokmaya çalışıyor: Evrimin izlediği yolda Tanrının bir çeşit gözetmenlik görevi üstlenmesine izin veriyorlar. Tanrı, ya insanın evrimsel tarihinin kilit noktalarını (elbette ki, ***insanın*** evrimsel tarihinin) ya da evrimsel değişime götüren günlük olayları etkiliyor." Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (New York: W.W. Norton & Company, Inc.), 316.

düşünürler tarafından modern evrimci biyolojiye, Rumi'nin şiirleri, Cahız'ın hicivleri ve İbn-i Miskeveyh'in ahlak ve felsefî risalelerini tersine bir okumayla tarihi bir boyut verildi.

Müslümanlar arasında evrimi kabul eden belli bir zümre ile birlikte, önemli bir kesim de insanı mantıksız ve rastgele bir süreç vasıtasıyla evrimci oluşun dışında tutmaktadır. Bu insanlığın yaratılmasını, evrimcilerin sağladığı "bilimsel kanıtın" reddiyle ve teolojik bir temele dayanarak özel bir yaratma şekliyle olur. Hâlbuki aynı "bilimsel kanıt", evrim sürecinin Tanrı'nın yaratma yolu olarak ele alınması gerektiğini ve ister hayatta kalmak için mücadele etsin, ister etmesin tüm nedensel ilişkilerin Tanrı ile alakalı olmasının gerekliği gibi diğer bütün durumlar için kabul edilebilirdi.

Bundan dolayı İslami bir bakış açısı ile irdelenecek şey evrimci biyolojinin aşağıdaki iki yönüdür.

Genelde evrimi Tanrı'nın yaratmasının bir metodu olarak gören delile dayanan Teist evrimin çeşitli formları,

Teist evrimi kabul edenler tarafından yapılan özel hususlar; ayrıca insanlar ve maymunların –gerçekte tüm canlıların- aynı atayı paylaştıkları temel öncülüne dayanan bir şekilde insanı genel evrim şeması dışında olduğunu iddia eden özel hususlar.

İslam'ın Aynasında Teistik Evrim

Evrim teorisinin dünya üzerindeki yaşamın nasıl başladığı ile alakalı olmadığını ifade etmek önemlidir. Doğa bilimi yaşamın kökenini, yaşamın cansız maddeden ortaya çıktığını (biyojenez) ileri süren metotların evrim teorisinin bir diğer yönü olarak iş yapan cansızdan canlı oluşumu veya kendi kendisini kopyalayarak oluşmak şeklinde açıklanır. Evrim teorisinin bütün formlarında zaten var olan yaşamın yeni ve farklı türlerde zaman içerisinde nasıl evrildiği ve bu terim, evrimci evren tasavvurunda kullanıldığında ise evrenin kendisinin nasıl evrildiği ile alakalıdır. Dahası cansız maddeden ortaya çıkış (biyojenez) tıpkı evrim gibi daha önce var olan bir maddeye dayanmaktadır. Bu durumda canlı moleküllerin içerisinde doğru şartlar arasında düzenlendiği söylenen "yaşam inşa eden bloklar" diye isimlendirilen şey "amino grup asitler" dir. Darwin cansız maddeden ortaya çıkış ilgili düşüncelerle amatörce uğraşır ve Joseph Dalton Hooker'a yazdığı meşhur mektupta şöyle der: "Genelde canlı organizmanın ortaya çıkışı için gerekli olan şartlar- ki bunlar zaten vardı- hali hazırda mevcuttur diye söylenir. Fakat şayet (ne de kocaman bir şayet bu!) belli bir sıcaklıktaki küçük bir kap içerisinde bütün amonyum ve fosforik tuzların tamamı, ışık, ısı, elektrik vb. şeylerin birlikte bulunduğunu düşünürsek -ki bir protein birleşimi daha karmaşık değişimlere maruz

kalmak için kimyasal olarak hazır olmuştur- canlı varlıklar oluşmadan önceki durum olmayacaktı; bugün bile böyle bir madde ya absorbe edilecek ya da yok edilecekti."[31]

Ancak biyojenez teorisinde canlıların ilk olarak ortaya nasıl çıktığının sorusuyla alakalı bilimsel düşüncede boşluk olmasına rağmen, bu teori Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yazmasına kadar genel olarak kabul edildi. Lakin bu Darwin'in asıl kafa yorduğu mesele değildi. O daha çok türlerin zaman içerisinde nasıl evrildiğini araştırıyordu. Onun başarısının sırrı, bu süreci açıkça ortaya koyan bir teoriyi süslemesinde yatmaktadır. Darwin, bunu hatta kitabının başlığında bile detaylı bir şekilde verir: *Doğal Seçilim vasıtasıyla Türlerin Kökeni veya Yaşam Mücadelesinde İyi olan Türlerin Korunumu*. Darwin, evrimin gerçekleştiği iki ana süreçten bahseder: doğal seçilim ve rastgelelik. Doğal seçilim, üremeye ve hayatta kalmaya yardım eden bazı özelliklerin hayatta kalmaya ve üremeye engel olan özeliklere ağır basmasıyla oluşan bir süreçtir. Doğal seçilim bir türden hayatta kalan çok az sayıdaki fert için gerçekleşir. Halbuki canlılar kendi çevrelerinin destekleyebileceğinden daha fazla çoğalırlar. Bu yüzden pek çok nesil geçmesiyle özelliklerde doğal seçilim ve faydalı değişimle korunarak filtrelenen başarılı, ufak, rastgele değişimler olur. Bu adaptasyon canlıyı bulunduğu çevreye daha uyumlu hale getirir. Evrimin ikinci nedeni ise bir nesilde bulunan özelliklerin bir sonrakine geçip geçmesinde şans faktörünün rol oynadığı soya çekimdir.

Darwin'den sonraki yüzyılda, doğal seçilim, Mendel'in mirası ile birleşti. Tarihi ve dünya üzerindeki yaşamı açılayan modern evrimci senteze dönüştü. Evrimci teistlerin, evrimci biyoloji için ne yaptıkları ise oldukça basittir: ateist evrimci teorilere dayanan tüm bulguları ve önermeleri kabul edip onların içerine Tanrı'yı koydular. Böylece kendi inançlarını bilim ile uyumlu hale getirdiler. Aralarında Katolik Kilise'sinin ve Doğu Ortodoks Kilisesi'nin de bulunduğu hemen hemen bütün Hıristiyan mezhepler, yenilikçi Yahudilerin çok büyük bir kısmı, metinlerdeki yaratılış kıssalarını alegorik olarak yorumlamak suretiyle teist evrimi kabul etmektedirler.

Bunlarla aynı gemiye binmek isteyen Müslümanlar da aynı şeyi yapmaktadırlar. Müslümanlar bunu yaparken de Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki temel farklıkları göz ardı ettikleri gibi Nebevi geleneği ve bin dört yüz yıllık İslam ilim geleneğini paranteze almaktadırlar. Bu paranteze alınan gelenek, dünyada var olan çeşitli yaşam formlarının iyi bir açıklamasını veren Kur'an'ın tanımlarına, Nebevî geleneğe, aralarında sahabenin de bulunduğu tefsir çalışmalarına, Müslüman bilgin, bilim adamı ve felsefecilerin derin düşüncelerine dayanmaktadır. "İslamî teist evrimi" desteklemek için kaynak-

31 Francis Darwin (ed.), *The life and letters of Charles Darwin, including autobiographical chapter*, 3 volumes (London: John Murray,1887), vol. 3 s.18.

lardaki malzemeyi yetersiz ve seçici bir okumayla elde ettikleri bulgularla Müslümanlar ortaya bazı çabalar koymuşlardır. Muhammed Abduh, Seyyid Ahmed Han, Abdullah Yusuf Ali, Fazlur Rahman, Ayetullah Murtaza, Ayetullah Beheşti, Javad Bahonar, Maurice Baucelli, Muhammed Hamidullah, Muhammed İkbal gibi[32] hiçbiri bilim adamı olmayan ve bilim felsefesi eğitimi almamış Müslüman teist evrimcilerinin kişisel formülasyolarını eleştirmek bu çalışmanın amacı değildir. Bu çalışmanın amacı köklerini İslam'ın iki temel kaynağından alan ilgili Kur'anî verilere, Nebevi geleneğe ve ilim tarihine dayanan İslamî algıyı güçlendirmektir.

İslam'ın temel kaynaklarının dayanağı ile alakalı her hangi bir söylem kurgulamadan önce, kaynaklara dayalı açıklamaların evrim karşıtı Hıristiyan yaratılışçılarla aynı şekilde yaratılışçılık olarak etiketlenmesinin göz ardı edilmemesi gerektiği ifade edilmelidir. Bundan ötürü elde edilen İslamî görüş, yaşam türlerinin çeşitliliği, birbirleri ile olan ilişkileri, birbirlerine karşı duydukları karşılıklı güveni, kendi kökenine dönmek zorunda olan, -Kuranın sık sık tekrar ettiği gibi *Evvel ve Ahir olan Allah'ın kendisidir. Yerde ve gökte her ne var ise Allah'a aittir*[33]- geçici terimlerde yönlendirilmiş, sınırlı ve gayeli tüm yaratılmış düzenin varlığının geniş şemasındaki rollerini göz önünde bulunduran hayatın kökeni, yayılımı ve sonucu ile ilgili tüm soruların yorumlayıcı bir açıklamasıdır.

İslamî bir Aynanın İnşası: Evren Tasavvuruna Dair Kur'anî Veriler

Evrimci biyolojinin evrimci kozmogoni anlayışının altında olmasından dolayı, evrenin yaratılışı ile alakalı İslamî düşüncede baskın olan görüşün yoktan yaratma olduğu söylenmelidir. Hem evren hem zaman her ikisi de, İlahi buyruk "Ol!" emri ile sınırlı bir zaman içerisinde İlahî iradenin bir eylemi olarak meydana geldi.[34] Bu şu anda bilimsel olarak kabul gören Büyük Patlama gibi teorilerle karıştırılmamalıdır. Çünkü bu teoriler, çoğunlukla evrenin geçmişte sınırlı bir zamanda var olduğu farz edilen yoğun ve sıcak bir haldeki gelişimin erken dönemlerini anlatmaktadır. Ancak başlangıç şartlarının var olduğu sınırlı bir zamana işaret eden bu teorilerle ilgili çalışmalarının başlamasıyla, Plank zamanının[35] ötesine düşmelerinden ötürü, bu teoriler çöktü.

32 Teist evrimin bazı savunucuların görüşlerinin eleştirileri için bkz. Shaikh Abdul Mabud, *Theory of Evolution: An Assessment from the Islamic View* (Cambridge: The Islamic Academy, 1991).

33 Kur'an: 2:284, 3:109, 3:129, 3:180, 3:189, 4:126, 4:132, 5:18, 5:40 ve diğer pek çok ayet.

34 Aristoteles'in etkisiyle ebedi hayat öncesini tartışan Müslüman filozofların görüşleri olarak bu, tek görüş olmasa da baskın olan görüştür. Bu görüşün klasik olarak reddini, sorunu *Tehafüt'ül Felasife*'sinde yirmi risalede uzunca ve ilk olarak tartışan ve onu tamamen sapıklık olarak kınayan Gazzali'dir. Abu Hamid Al-Ghazali, *Tahafut al-falasifa*, trans. Michael E. Maura as *The Incoherence of the Philosophers* (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000), 12-46.

35 Bir fotonun Plank uzunluğuna (1.616252x 10 üzeri eksi 35) eşit mesafeyi kat ettiği ışık hızı olan Plank zamanı (10 üzeri eksi 43), fizik kanunları deneysel desteklerini kaybetti ve bilim spekülatif

13.3 milyon veya 13.9 milyon yıl önceki başlangıç şartları ile alakalı şu anki tahminlerin herhangi bir deneysel ispatı bulunmamaktadır; bu ayrıca evrenin kökenine ait diğer teoriler içinde geçerli bir durumdur.[36] Makul bir teorinin ve deneysel bir verinin olmamasından dolayı, bu mükemmel evrenin nasıl var olduğu ile alakalı olarak geriye kalan tek kaynak, deneysel kanıt ihtiyacının ötesindeki faraziyelerdir.

İslam örneğinde ise bu inançlar, tüm Müslümanlar tarafından Tanrı Kelamı olarak kabul edilen ve bin dört yüz yıldan bu yana hiç değişmemiş olan sağlam bir metinde-Kur'an'da- yer almaktadır. Kur'anî verileri anlamadaki asıl iş, kuşkusuz onun metninin doğruluğunu anlamak değil onun -özellikle de yaratılış sürecini anlatan pasajların- yorumlarını anlamaktır. Hıristiyanlıktaki yaratma hikâyesi ile ilgili tartışmalar gibi şeylere yer bırakmayacak şekilde bu yorumlar, peygamberin hadisleri ve yüzlerce tefsir çalışmasında öncülük eden bin dört yüz yıllık yorumsal gelenek ile desteklenmiştir. Dahası Kur'an'ın Arapçası açıktır ve aşağıdaki ayetlerde bahsi geçen "günler", insanî bir zamandan ziyade Allah'ın zamanıyla ilgili anlaşılmıştır. Bundan ötürü de bu ayetlerde geçen İslamî diskur ile Hıristiyanlıkta Kitab-ı Mukaddes'in Yaratılış Kitabı'nda (Yar. 1:1-2) geçen altı günün alegorik mi literal mi olacağına dair ortaya çıkan tartışmalar arasında bir benzerlik yoktur. Buna ek olarak Kur'an, kendi "günü" için birden fazla zaman dilimi zikreder, mesela; 22:47'de 1.000 yıl, 70:4'te 50.000 yıl. (Ayrıca İncil'in dinlenmenin söz konusu olduğu yedinci bir günden bahsetmesine karşın (Yar. 1:3), Kur'an'da altı günde yaratmadan dolayı ne bir yorgunluk (Kur'an, 50:38) ne de bıkkınlığın (Kur'an, 46:33) olmadığının anlatıldığını ve hiçbir şekilde yedinci günün yer almadığını görürüz.)

Kur'an'ın Yaratılış Teması

Kur'an'ın yaratılış teması, metafizik dünyadan maddî dünyaya kadar varlığın her safhasını gösterir, fakat tartışmış olduğumuz konu özellikle maddî evrenle alakalı olmasından dolayı aşağıda gelecek olan vurgu fiziksel anlamda gök ve yerin yaratılmasının Kur'an'daki tanımıyla sınırlandırılacaktır. Kur'an bu yaratılışın altı günde meydana geldiğini anlatır (Kur'an, 7:54; 10:3; 11:7; 25:59; 32:4; 50:38; 57:4).

hale geldi. Daha sonra bilim adamları, denevsel hatta teorik destekten yoksun zanla sonuçlana düşünce deneylerine dayandılar.

36 Bunlar, terimim katı anlamıyla teoriler olmayıp bilim adamı ismini taşıyan veya bilim diye pazarlanan spekülasyonlardır. Bu tarz yayınlar içeriklerinin kıymetlerinden ziyade çeşitli pazarla yöntemleri ile çok fazla sayıda satılabilir. Bunların okuyucularının çoğu reklamlar tarafından bilimsel gerçek ve olguları okuduklarına inandırılmış kimselerdir. Bir kişi bilim kurgu ile ilgili olmadıkça çoğu akıllı insan doğuştan sahip olduğu kanıyla *Before Big Bang, The First Few Microseconds* ve *The Very First Light: The True Inside Story of the Scientific Journey Back to Dawn of the Universe* gibi başlıklarla cezp edilecektir. Bunlarda bilim adı altına ortaya çıkmaya devam edecektir.

Yer, iki günde yaratıldı (41:9) ve kendisine gerekli olanları ise dört günde edindi (41:11):

> De ki: "Siz yeri iki günde yaratanı gerçekten inkâr edip duracak mısınız? Bir de O'na eşler koşuyorsunuz ha? O bütün âlemlerin Rabbidir." O, yerin üstünde sabit dağlar yarattı. Orada bereketler meydana getirdi. Orada araştırıp soranlar için rızıkları tam dört günde belli bir seviyede takdir edip, düzene koydu. Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi. Ona ve yerküreye: "İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin." dedi. Her ikisi de: "İsteyerek geldik" dediler. Böylece Allah onları iki günde yedi gök olmak üzere yerine koydu. Her göğe kendi işini bildirdi. Biz en yakın göğü kandillerle süsledik ve koruduk. İşte bu çok güçlü ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.

Başka yerde de Kur'an Allah'a *O, göklerin ve yerin yoktan var edicisidir ve O, bir işin olmasını murad edince, ona yalnızca "ol!" der, o da hemen oluverir* (Kur'an, 2:117) diye göndermede bulunur. Bunun yanı sıra pek çok âlim İlahî buyrukla onun gerçekleşmesi arasında herhangi bir zamansal boşluğun olmadığı hakkında hem fikirdir: *Buyruğumuz yalnız tekdir, göz açıp yumma gibidir* (Kur'an, 54:50).

İrdelenecek sorular şunları kapsayacaktır:

Kur'an'ın evrenin yaratılışı anlatısını insanlar nasıl anlayabilir?

Geleneğin normatif yorumuna dayanarak Kur'anî zaman çerçevesini Müslüman alimler nasıl anladı?

Evrenin yaratılışını açıklama konusunda Büyük Patlama gibi bilimsel iddialarla Kur'an'ın tanımı aynı mıdır?

Bu soruların evrimci teorinin diğer temel konuları ile birlikte Allah izin verirse bir dahaki sayıda anlatacağız. (Devam Edecek)[37]

---

37 [Sonraki iki makale için bkz. Muzaffar Iqbal, "Darwin's Shadow: Context and Reception in the Western World", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 6, Number 2, 2008; Muzaffar Iqbal, "Darwin's Shadow: Context and Reception in the Muslim World", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 7, Number 1, 2009.]

IV. BÖLÜM

EVRİM TEORİSİNE BAZI ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR: YARATILIŞÇILIK, AKILLI TASARIM, GELENEKSEL EKOL

A. YARATILIŞÇILIK VE AKILLI TASARIM

Giriş

Gallup şirketinin, 1991 yılında gerçekleştirdiği bir ankete göre, ankete katılan üniversite mezunlarının dörtte biri de dahil olmak üzere, % 47'lik bir kesim "Tanrı'nın, insanı geçtiğimiz 10.000 yıllık süreç içerisinde belli bir anda büyük ölçüde bugünkü formunda yarattığına" inandığını göstermektedir. Anketin yapıldığı yer Amerika. Bu sonuç, evrim çalışmalarında başı çeken ülke olan Amerikan bilim dünyası ile ora halkı arasında, en iyi yorumla bir kopukluk olduğunu gösteriyor.

Esasında, Avrupa'dan epeyce farklı olarak Amerika'nın evrim teorisiyle oldukça sorunlu bir geçmişi var. Bunun en ilginç göstergelerinden biri de, Scopes Davasıdır. Temmuz 1925'de, Amerika Birleşik Devletleri'nin Tennessee eyaletindeki Dayton'da, Charles Darwin'in evrim kuramını öğreterek yasaları çiğnediği öne sürülen John T. Scopes adlı bir lise öğretmenine 100 $ ceza kesildi. Sonrasında bu olay, yüzyılın davası (*Scopes Trial*, *Maymun Davası*) olmuş bir meseledir.[1] Olay kısaca şöyle gerçekleşir: Tennessee eyaletinde çıkarılan 1922 tarihli bir kanuna göre,

> Kitabı Mukaddes'te anlatılan şekliyle ilahi yaratılışı reddeden ve insanların daha ilkel hayvan soyundan geldiğini iddia eden tüm teorilerin okullarda öğretilmesi yasadışıdır.

Esasen beden öğretmeni olan John Scopes, Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (*American Civil Liberties Union*) ile anlaşarak, sadece kanunun test edilmesi için derste evrimden bahseder. Bunun üzerine Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği, bunu mahkemeye taşır. Scopes, hayli renkli geçen ve ilginç tartışmalara konu olan dava sonunda jüri tarafından suçlu bulunur. Açıkçası, bu davaya benzer olaylar, Amerika tarihinde birçok defa tekrar edecektir. 1968'de "Epperson v. Arkansas", 1972'de "Wright v. Houston Independent School District", 1973'de "Willoughby v. Stever", 1975'de "Daniel v. Waters", 1977'de "Hendren v. Campbell", 1981'de "Segraves v. California". 1982'de "McLean v. Arkansas", 1987'de Edwards v. Aguillard, 2005 Kitzmiller v. Dover. Bu davaların her biri evrim tartışmalarında yeni

---

1 Bkz. Edward J. Larson, *Yüzyılın Davası*, çev. Turan Parlak (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000).

bir aşamayı temsil eder ve bunun detayları burada yer verilemeyecek kadar uzundur.[2]

Bu tartışmaların tarafları basitçe *yaratılışçılık* (creationism) yanlısı olanlarla evrim yanlısı olanlar şeklinde ayrılmış durumdadır.

Yaratılışçılık (Creationism)

Bu derlemede, tartışmaları yönlendiren kelimelerin zaman içinde kazandıkları çok sayıdaki ek anlamlara karşı duyarlı olduğumuzu yer yer ifade ettik. *Evrim* kelimesi gibi, *yaratılış* kelimesi de esasında çoklu kullanıma sahip. Konuyla ilgili uzman tarihçilerin kaydettikleri husus, Amerika'da, özellikle 1920'lerden sonra "Köktenci Hıristiyanlık" olarak adlandırılan hareketçe *yaratılış* kelimesinin, evrim teorisine karşıt olarak kullanıldığıdır. (Bu akımın niçin bu tarihsel bağlamda yükselişe geçtiğini irdelemek bu çalışmanın kapsamı dışındadır). *Yaratılışçılık* terimi pek çok kişi için özel bir teolojik doktrini çağrıştırıyor: Bu doktrine göre, Tanrı evreni bizim bugün gördüğümüz gibi yaratmıştır ve o andan bu yana dikkate değer bir değişim yaşanmamıştır. Terim bu dar anlamıyla, Kitabı Mukaddes'in literalist bir yorumunu yansıtmaktadır; buna göre canlı yaşam bugünkü formları ile yaratılmıştır.[3]

Genç Dünya Yaratılışçılığı (*Young Earth Creationism* -YEC)

Dünyanın ve dünyadaki yaşamın, yaklaşık 6 bin ila 10 bin sene evvel Tanrı tarafından bir anda yaratıldığını ileri süren ve *yaratılış bilimi* olarak bilinen hareketin taraftarlarınca savunulan anlayış. Yaratılışçılığın bu dar anlamdaki yorumlarının en önemli yönü, canlıların bugünkü formları ile yaratılmış olduklarıdır. Bu anlamda, Henry M. Morris (1918-2006), *yaratılış bilimi* olarak adlandırılan hareketin babası olarak bilinmektedir.

Bir mühendis olan Morris yaratılışçı kariyerine, 2. Dünya Savaşı sırasında Rice Üniversitesinde asistanlık yaparken yazdığı ve 1946 yılında yayımladığı *That You Might Believe* (Bunlara İnanabilirsin) adlı ilk kitabıyla başlamıştır. Kitabı daha sonra gözden geçirmiş ve bu kez *The Bible and Modern Science* (İncil ve Modern Bilim -1951) adıyla yayımlamıştır. Kitabı Mukaddesi açıkça literalist bir şekilde okuyan Morris, bu ilk çabalarında, altı günlük (bir günün yirmi dört saat olduğu) yaratılışı ve tufan yorumlarını savunmuştur. En önemli kitabı, Yedinci Gün Adventisti olan John Whitcomb ile birlikte 1961 yılında

---

2 Bkz. Eugenie C. Scott, *Evrim mi Yaratılışçılık mı?*, çev. Levent Can Yılmaz (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012). [Özgün metin için bkz. Eugenie C. Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2009)].

3 Scott, *Evrim mi Yaratılışçılık mı?*, s. 102.

yayımladığı *The Genesis Flood* (Yaratılış Tufanı)'dır.[4] Bu kitap, çeyrek yüzyıllık bir süreçte yirmi dokuz baskı yapmış ve 200.000'den fazla satılmıştır. Morris, 1963 yılında *Creation Research Society* (CRS - Yaratılış Araştırma Cemiyeti)'yi kurdu. Bu cemiyet üyelerinden, Kutsal Kitab'ın yanılmazlığına, "bütün temel yaşayan varlıkların" özel olarak yaratıldıklarına ve küresel bir tufanın yaşandığına inandıklarını gösteren bir inanç ikrarı belgesi imzalamalarını talep ediyordu. CRS'nin kurucuları kendilerini "bilimsel yaratılışçılar" olarak tanımlıyordu. Yaratılışçı anlayışın halkın geneline de tanıtılması için "Bible Science Association" adında ikinci bir organizasyon daha kuruldu.

Yaşlı Dünya Yaratılışçılığı (*Old Earth creationism* –OEC)

Yaşlı Dünya yaratılışçıları modern fizik, kimya ve jeolojinin bulgularının çoğunu kabul eden, dini kitaplardaki yaratılış anlatımını -Genç Dünya yaratılışçılığına oranla- daha mecazi olarak değerlendiren yaklaşım. Yaşlı Dünya yaratılışçıları olarak değerlendirilebilecek çok sayıda dinsel görüş vardır. *Aralıklı Yaratılışçılık* (Gap creationism). *Aşamalı Yaratılışçılık* vb.

Akıllı Tasarım (intelligent design -ID)

Akıllı Tasarım evrimin gayesel bir içerik taşıdığını ve canlı genomlarındaki bilginin kökeninin ancak tasarımla açıklanabileceğini iddia eder. İlk canlı organizmadaki temel tasarımın, tanık olduğumuz tüm canlılığı ortaya çıkaran kaynak kodu içerdiğine, evrimin de bu kaynak kodu kullanarak ve onun çevresinde bir öğrenme süreci olarak belirli bir amaç doğrultusunda, genomun içerisinden, gene genomun çevre koşullarına uymasını sağlayacak şekilde gerekli verileri ürettiğini, seçtiğini ileri sürer. Doğal seçilim, mutasyon ve diğer evrimsel mekanizmaların kendilerinin de aslında temel tasarımı şekillendiren süreç mekanizmasındaki parçalar olduğunu savunur.

Akıllı tasarımcılar, genel olarak doğal seçilim düşüncesine karşı olmamakla birlikte, mutasyonların ve doğal seçilimin bir türden bir diğerinin ortaya çıkmasını açıklamak için yeterli olmadığını öne sürmekteler Bu anlayışa göre, omurgalıların derisidikenlilerden gelişmesi ya da şempanze ve insanın ortak bir atayı paylaşması mutasyon ve doğal seçilimle açıklanamaz. Akıllı tasarımcılara göre, başlıca anatomik beden tiplerinin ortaya çıkışı ve yaşamın kökeni gibi konular doğal süreçlerle açıklanamayacak kadar karmaşıktır ve dolayısıyla bu konularda akıllı bir tasarımcıya başvurmak gerekir. Akıllı tasarım hareketi, evrenin tamamının ya da en azından kimi unsurlarının bir "akıl" ta-

4 Denis Alexander, *21. Yüzyılda Din ve Bilim: Matris'i Yeniden Oluşturmak*, çev. Cem Şimşek (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010), s. 159.

rafından tasarlandığını temel bir varsayım olarak kabul etmektedir. Bu çevreler, akıllı tasarımın ürünlerinin, doğal seçilim gibi doğal süreçlerle ortaya çıkmış desenlerden deneysel olarak ayırt edileceği iddiasındadır. Bu ayırt etme eyleminin, birisi bir biyokimyacı ve diğeri felsefeci-matematikçi tarafından geliştirilmiş iki tamamlayıcı görüş temelinde gerçekleştirilebileceği öne sürülmektedir.

Bütün tartışmalar içinde iki kavram özellikle ön plana çıkmakta gibidir: *İndirgenemez Karmaşıklık* (irreducible complexity) ve *belirginleştirilmiş komplekslik* (complexity specified). İlk kavram, Michael Behe (1952-) ile birlikte anılır. Bu konudaki düşüncelerini dilimize de çevrilmiş olan *Darwin'in Kara Kutusu* adlı kitapta dile getirmiştir. (Bu çalışma *National Review* dergisi tarafından hazırlanan 20. yüzyılın en iyi 100 kitabı listesinde yer alır.) Behe, akıllı tasarımı *indergenemez komplekslik* (irreducible complexity) kavramı üzerinden temellendirir. *İndergenemez komplekslik* parçalarından birinin çıkarılması durumunda işlevini yitirecek olan, yani, önemli ölçüde birbiriyle çok uyumlu bileşenlerden oluşan temel bir sistemin bütününe verilen bir addır. Behe, buna örnek olarak bazı hücrelerin kullandığı kamçıları (*flagellum*) gösterir. Bilimsel olarak bütün detaylarıyla anlatılan bu sistem, başka bir şeye indirgenemez, ancak akıllı bir tasarımın ürünü olabilir. Mikrobiyolojinin son 40 yılda kat ettiği aşama hücrenin iç sisteminin, Darwin'in zamanında anlaşılamayacak kadar kompleks olduğunu ortaya çıkarmıştır. Behe biyokimyasal yapıların evrimsel mekanizma ile açıklanamayacak kadar kompleks olduğunu, bu kompleksliğin en iyi açıklamasının ise akıllı tasarım olduğunu savunur.

İkinci kavram ise, *belirginleştirilmiş komplekslik*, William A. Dembski (1960-) ile birlikte anılır. *Belirginleştirilmiş komplekslik*, herhangi bir şeydeki akıllı tasarımı belirlemeye yarayan bir ölçüttür. Dembski'nin tasarım çıkarsaması, doğadaki görüngülerin bir akıl tarafından tasarlanmış olanlarıyla, doğal nedenler ya da rastlantı sonucunda ortaya çıkmış olanların, bir olasılık teorisi yaklaşımıyla ayırt edilmesi üzerine kuruludur.

Akıllı tasarımın başlıca temsilcileri arasında, Phillip E. Johnson, Stephen C. Meyer, Jonathan Wells de sayılabilir. Bu isimler kendilerini yaratılışçı olarak tanımlamaktan ve akıllı tasarımın, Henry M. Morris'in izleyicileri ile ilişkilendirilmesinden özellikle uzak durmaktadırlar.

Tartışmaların Türkiye'deki Yansımaları

Amerika merkezli olarak gelişen yaratılışçılık hareketi, özellikle 1980'lerden sonra Türkiye'yi de etkisi altına almıştır. Bu konuda, evrimci bir yazarın gözlemi şu şekildedir:

> Güçlü bir evrim ve bilim karşıtı kampanya halini almış olan bugünkü biçimi ve şiddetiyle Türkiye'deki İslami yaratılışçılık hareketi oldukça yeni sayılır, çünkü tarihi eskilere dayanmaz, 25 yıldan daha ötesine gitmez.
>
> Yaratılış metaforu Kuran'da, İncil ve Tevrat gibi İslam dışındaki öteki tek tanrılı dinlerin kutsal kitaplarında olduğu kadar ayrıntılı anlatılmaz. Örneğin öteki kitaplarda olmasına karşın, Kuran'da dünyanın yaşına ya da yaratılış gününe ilişkin net bilgi yoktur. Belirtilen altı gün değişik ilahiyatçılarca farklı yorumlanır. Kimine göre, Kuran'da sözü edilen her bir gün gerçek hayatta bin güne, kimine göre de 50 bin güne denk gelir. Bunun yanı sıra, yaratılış anı da (genesis) Kuran'da çok kısa bir bölüm olarak yer alır. Kuran'daki yaratılış kısa da olsa öteki dinlerin kitaplarında anlatılanlarla oldukça benzerlik gösterir.
>
> Kutsal kitapların yaratılış bölümlerinde anlatılanlarla bilimin buldukları arasında çok büyük farklılıklar olmasına karşın, İslam dünyasında, Osmanlı, İran ve Arap okullarında, medreselerde çok uzun yıllar şu veya bu biçimde evrim öğretildi. Daha 9. yüzyıldan beri evrim düşüncesi İslam felsefecileri, bilginleri ve eğitimcileri arasında ciddi karşılık buldu.[5]

Peki, nasıl oldu da, dış kaynaklı olan bu cereyan ülkemizde karşılık bulabildi. Sosyolojik açıdan baktığımızda, bunun anlaşılabilir nedenleri vardır. Bunun en başında, evrim teorisinin tek taraflı bir biçimde, ateistik dünya görüşüne metafizik bir destek olarak kullanılması gelmektedir. 1960'larda ve 1970'lerde, Türkiye'deki sol akımların, Darwinciliği bilimsel bir anlayış ve metot olmanın ötesinde, dine ve Tanrı'ya alternatif bir dünya görüşü olarak takdim etmek istedikleri görülmektedir. Bunun da karşı bir tepkiye yol açması gayet tabidir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de yaratılışçılık akımının tam da sözü edilen süreç içinde ortaya çıkması bir tesadüf değildir.

1980'lerde, Vehbi Dinçerler'in milli eğitim bakanı olduğu süreçte yaratılışçılık akımının metinlerini görüyoruz. Bu anlamda, Adem Tatlı'nın başkanlık ettiği bir heyet bu yöndeki yayınları Türkçeleştirmeye çalışmışdır.[6] Bu, diğer yazılarla devam etmiştir.[7] Ve yine bu dönemde, İzmir merkezli olmak üzere, bir kısmı biyoloji hocası olan isimlerin alternatif yayınlarının yer aldığını görmekteyiz.[8] 1990'lara gelindiğinde, Amerika merkezli olan *akıllı tasarım* hareketinin de ülkemizde karşılık bulduğu söyleyebiliriz. Şimdilerde kapan-

5 Kenan Ateş, "Türkiye'de Yaratılışçılık", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009), s. 279.

6 Henry M. Morris, Yaratılış Modeli, çev. Adem Tatlı, E. Edip Keha, Cafer Marangoz (Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1985).

7 Adem Tatlı, *Evrim: İflas Eden Teori* (İstanbul, Bedir Yayınları, 1990). Evrim teorisi hakkında rapor özeti. -- Ankara : Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1985.

8 Abdullah Aymaz, *Yaradılış ve Darwinizm: Yaradılış Konusundaki ve Darwinci Görşlerin İlmi Yönden Tetkiki* (İzmir: Akyay Yayınları, 1976); *Evrim Anaforu ve Gerçek*, ed. Fuat Bozer ve digger. (İzmir: Çağla-

mış olan Gelenek Yayıncılık, 1990'larda *akıllı tasarım* hareketinin birçok eserini Türkçeye kazandırmıştır. Şimdilerde, ise Mustafa Akyol bu akımın temsilcisi görünümündedir.[9]

Son dönemde ise, Adnan Oktar (1956-)'ın kurucusu olduğu, *Bilim Araştırma Vakfı* (BAV)'nın yayınları ayrıca dikkat çekicidir. Bir heyetle beraber hazırlanan kitaplar, Harun Yahya adıyla yayımlanmaktır. Darwinizm karşıtı görüşlerin savunulduğu çok sayıda kitap ve belgesel hazırlanmıştır. Bu yayınlarda hem yaratılışçılığın hem de akıllı tasarım tarzından beslenen, ama İslam düşüncesindeki kaynakları da kullanan bir yaklaşım görmekteyiz.[10]

Öyle zannediyoruz ki, ülkemizde çeviri yoluyla, evrim teorisinin natüralistik ve ateistik savunucularına paralel olarak, yaratılış fikrini savunanların da olması gayet tabii bir husus. Tabii olmayan, tartışmaların yapılış şeklidir. Her türden saldırganlık, *evrimin doğası gereği* karşı saldırganlığa yol açar. Oysa Türkiye'de sürdürülen tartışmalarda, gerçekte başka ortamlarda başlamış ve gelişmiş olan tartışmaların, ülkemizde yapılmak istendeğinde, evrimci terimlerle söylersek, bu koşullara ne ölçüde adapte olabileceği dikkate alınması gereken hususlardan birisidir. Uygun koşullar gözetildiğinde, onun yaşama şansı *zaten* olacaktır. Değilse, o düşünce ya da yapay tartışma yine evrim tarafından elenecektir. Açıkçası, bir felsefeci olarak, evrim teorisinin öğretilmesinden de eleştirilmesinden de herhangi bir rahatsızlık duymamaktayız. Aksini düşünmek, bizzat evrim teorisi için yanlış olurdu.

Burada son olarak taraflara basit bir öneride bulunmak istiyoruz: Eskilerin, *cedelî* dedikleri bir tartışma biçimi vardır. Buna göre, evrim teorisi doğruysa, yaratılış fikri, doğal seçilim gereği bir süre sonra zaten elenecektir. Aksi durumda da, endişelenecek bir şey söz konusu değildir, çünkü bu takdirde de evrimin yanlışlığı zaten kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

---

yan A.Ş., 1986); İrfan Yılmaz, Selim Uzunoğlu, *Alternatif Biyolojiye Doğru: Canlılar Dünyasına Farklı Bir Bakış* (İzmir: TÖV Yayınları, 1995).

9 Mustafa Akyol, *Bilim, Din ve Ateizme Dair Modern Ezberlerin Sonu: Bilim Materyalizmi Aşar* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2012).

10 İlk eserler için bkz. *Evrim Üstadları: Venüs Planeti Misyonu* (İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi, 1979; *Evrim-üretim: Tez ve Antitez Teorileri* (İstanbul: Bilim Araştırma Merkezi, 1980); *Canlılar ve Evrim* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987).

Yaratılışçılık versus Evrim: Kaliforniya'dan Arkansas'a[1]

(Dorothy Nelkin)

1963'te, Kaliforniya Orange County'li iki kadın "Hristiyan çocukların haklarını aramaya" karar verdi.[2] Onlar taleplerini, inanmayan çocukları okulda dua etmeye zorlamanın anayasaya aykırı olduğunu bildiren 1963 Üst Mahkeme kararı (*Abington School District v. Schempp*) temelinde savundular. Onlar, nasıl "okulda Tanrı'yı öğretmek" anayasaya aykırıysa, "Tanrı'nın varolmadığını öğretme"nin de eşit ölçüde anayasaya aykırı olduğunu ileri sürdüler.

Onlar bir genetikçinin ve *Yaratılış Araştırma Derneği* (*Creation Research Society*) kurucularından birinin desteğiyle, devlet eğitim kurumuna, ders kitaplarının evrimin hakikatten ziyade bir teori olduğunu açıkça belirtmesi gerektiğini belirten bir dilekçe verdiler. Onlar, Hristiyan çocukların eşit hukuki korumaya sahip olması gerektiğini öne sürerek Adalet Bakanlığından ateizmi, agnostisizmi ve din dışı eğitimi buyuran bir ifadenin anayasaya aykırı olabileceği konusunda hukuki bir onay elde ettiler. O sırada Kaliforniya Kamu Eğitim Müfettişi olan Max Rafferty derhal, evrimle ilgili bütün Kaliforniya metinlerinin evrimi açıkça bir teori olarak etiketlemesi gerektiği talimatını verdi.[3] Yaratılışçılar bunu, yaratılış teorisi eğitimini alternatif bilimsel hipotezlerin eğitimi kadar geçerli kılan bir şey olarak yorumladılar.

1969'da, *Kaliforniya Bilim Eğitimi Eyalet Danışma Komitesi* (*California State Advisory Committee on Science Education*), *Kaliforniya Okullarının Bilim Çerçevesi* (*The Science Framework for California Schoolls*) denilen kamu okulları bilim

1 Metnin alındığı yer: *Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar: Bilim Sosyolojisi Tartışmaları*, editör ve çevirmen Mihriban Şenses (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012), s. 249-269. [Metnin özgün hali için bkz. Dorothy Nelkin, "Creation vs. Evolution: The Politics of Science Education", *The Social Production of Scientific Knowledge*, içinde, ed. Everett Mendelsohn, Peter Weingart, Richard Whitley (Dordrecht: Reidel, 1977), s. 265-288.]

2 Ders kitabı ihtilaflarıyla ilgili eksiksiz bir durum incelemesi ve analizi için balanız: Dorothy Nelkin, *The Creation Controversy: Science or Scripture in the Schools* (New York: Norton, 1982).

3 Max Rafferty, *Guidelines for Moral Instruction in California: A Report Accepted by the State Board of Education* (Sacramento: California State Department of Education, Mayıs 1969), s. 7, 64.

programları için bir müfredat talimatları serisi hazırladı. Komite, eğitim kuruluna bir Bilim Çerçevesi taslağı sundu. Bu taslak, evrimle ilgili iki paragrafı içeriyordu ve dokuz kurul üyesinden birkaçı buna karşı çıktı. Birkaç hafta sonra, bir uzay mühendisi olan Vernon Grose, eğitim kuruluna, yaratılış teorisinin ders kitaplarına hayatın orjiniyle ilgili alternatif bir açıklama olarak dahil edilmesi gerektiğini öne süren bir bildiri sundu. Bunu şöyle özetledi:

> Bütün bilimsel kanıtlar hayatın orijini konusunda tarihlendirme yapmak için en azından bir düalizmi gerektirir ya da ilişkileri bütünüyle açıklamak için farklı teoriler kullanılmasını zorunlu kılar... Kitabı Mukaddes ve diğer felsefi denemeler yaratılıştan yalnızca söz etmekle yetindikleri halde, bilim bağımsız şekilde farklı yaratılış teorileri postüle etmiştir. Dolayısıyla bilimsel anlamlarıyla yaratılış dinî ya da felsefi bir inanç değildir.[4]

Eğitim kurulu Grose'un raporunu oybirliğiyle kabul etti ve *Bilim Çerçevesi*'nde yayımladı. Böylece *Scopes* mahkemesinden 45 yıl sonra, bir milyon çocuğa hizmet veren bir devlet eğitim sisteminin ilkeleri, resmi bir yaratılış teorisini öğretme tavsiyesini içeriyordu. Kaliforniya'daki bu başarı, diğer eyaletlerdeki yaratılışçılara kendi okul kurullarına, ders kitabı komisyonlarına ve "eşit zaman" yasama organlarına baskı yapma ilhamı verdi. Onların çabaları 1981'de, Arkansas, yaratılışçılığın kamu okullarında bir bilim olarak eğitimini zorunlu kılan yasayı (daha sonra anayasaya aykırı bulunarak iptal edildi) uygulamaya koyduğunda kamunun dikkatini bir kez daha çekti. Bu olay, yaratılışçılar kendilerini dinî inançlarını koruma çabasındaki bilim adamları olarak tanımladıkları için bilime yönelik derin bir belirsizliği ortaya çıkarmıştır.

Bilim Olarak Kitabı Mukaddes

1960'lar boyunca bir grup bilimsel eğitimli fundamentalist, fosil kanıtlarını, Kitabı Mukaddes'te tasvir edilen özel yaratılış perspektifinden yola çıkarak yeniden değerlendirmeye başladılar. 1920'lerdeki fundamentalist seleflerine çok benzeyen bu yaratılışçılar Kitabı Mukaddes'in yaratılış doktrinini harfiyen benimsiyorlardı. Yaratılış teorisinin bütün Hristiyan inançlarının temeli olduğuna ve çoğu kilisenin özel yaratılışı vurgulamayı başaramayışının, "evrimci dünya görüşüne ilticayla ... ve daha sonra kaçınılmaz bir şekilde liberalizme ilticayla sonuçlanan trajik bir ihmalkârlık" olduğuna inandılar. Onlar organik evrimi, Kitabı Mukaddes otoritesine göre yeniden yorumlamayı tercih ederler.

Bazı yaratılışçılar evrim teorisinin bazı boyutlarını kabul eder, fakat, sözün gelişi, evrimci değişimin nedensel bir açıklaması olarak doğal seleksiyonu red-

4 California State Department of Education, *Science Framework for California Public Schools* (Sacramento, 1970), s. 106.

dederek bilimsel açıklamalara sınırlamalar koyarlar. Daha uç noktadaki yaratılışçılar, evrim ve yaratılış teorilerinin karşılıklı olarak birbirini dışlayan teoriler olduğunu ileri sürerek bütün evrim süreçlerini reddettiler. Buna rağmen diğerleri gerçekliğin iki düzeyde varolduğunu kabul ederler, fakat onlar, evrim eğitiminin bütün dinî açıklamaları reddederek ve gizleyerek belirsizleştirmesinden ve alternatif hipotezleri öğretme başarısızlığının bilimin nihai nedenlerin tam ve eksiksiz bir kavrayışını sağladığını ima etmesinden endişe duyarlar.

Kendilerini yaratılışçılar olarak tanımlayanlar arasında geleneksel fundamentalist cemaatlerin müritleri, bazı zengin endüstriyalistler, birkaç astronot ve bilime dayalı endüstri merkezlerindeki ileri teknoloji alanlarında çalışan keskin, orta sınıf mensubu, teknoloji eğitimi almış insanlar yer alır. Bu modern dönem yaratılışçıları, 1920'lerde ifade bulan pek çok ahlakî ve dinî endişeyi paylaşır, fakat stilleri, ateşli cetlerinin stilinden büyük ölçüde farklıdır.

Yaratılışçı hesaplaşmalar mesleki cemiyetlerdeki tartışmalara benzer. Gerçekten de yaratılışçılar, görüşlerini, *Ulusal Biyoloji Öğretmenleri Derneği* gibi mesleki organizasyonların yıllık toplantılarında sunmaya çalışırlar. Ders kitaplarının seçimi konusundaki Kaliforniya kamu duruşmaları süresince, yaratılışçılar kısa teknik raporlar sundular ve sergiledikleri yegane afiş yaratılış teorisinin bilimsel geçerliliğini kanıtlamayı amaçlayan hidrojen atomu krokisiydi. Zira yaratılışçılar, tekvinin/yaratılışın dinî bir dogma değil, bilimsel prosedürlerce değerlendirilme kapasitesine sahip alternatif bilimsel bir hipotez olduğunu öne sürdüler. Onlar, kendilerini inananlar olarak değil, iki bilimsel teorinin metodolojik geçerliliği hakkındaki bilimsel tartışmaya angaje bilim adamları olarak takdim etti.

Yaratılışçı dünya görüşü hayvanların ve bitkilerin, milyarlarca yıldır tesadüfi mutasyon yoluyla evrim geçirerek tek bir soy çizgisinden geldiği yolundaki teoriyi reddeder. Yaratılış teorisine göre biyolojik hayat ilk çağlarda, yalnızca beş-altı bin yıl önce, her şey Tanrı tarafından "daimi temel formlarıyla" yaratıldığında başladı. Pre-Darwinci Charles Lyell gibi yaratılışçılar, müteakip bütün varyasyonların yaratıcının her türe koyduğu genetik sınırlar dahilinde gerçekleştiğine inanıyorlardı. Evrim, yönelimli ve amaçlı bir süreçtir ve hayvanlar arasındaki mevcut farklılık yalnızca, farklı çevre şartlarına uyum sağlama tasarısının bir parçasıdır.[5] Değişim ilk tasarımı değiştirmez, çünkü doğa statik, sağlam ve kestirilebilirdir; kendi potansiyellerini içerir.

Şüphesiz yaratılışçılar evrim teorisini destekleyen çetin delillerle yüzleştiler. Bu zor bir dilemma gibi görünüyor; onlar ya inançlarındaki taraftarları arasında şüphe doğuran istisnaları kabul etmeli ya da kamusal alaya alınma riski pahasına tutarlılıklarını korumalıydı. Onlar ikinci alternatifi seçti ve evrimi destekleyen delilin önyargılı ve eksik olduğunu ya da evrimin her kavram

5 Richard Bube, "Science Teaching in California", *The Reformed Journal* (Nisan 1973), s. 3-4.

sistemine uygun şekilde yeniden yorumlanabileceğini göstermek için yoğun çaba harcadılar. Sözün gelişi, yaratılışçı teorisyenler, fosil kayıtlarının kesinlikten uzak olduğunu ve geçiş formlarını ya da evrimleri ortak bir atayı izlediği öne sürülen birbirinden kopuk canlı grupları arasındaki halkaları ortaya koymada başarısız olduğunu ileri sürdüler.

Yaratılışçılar aynı zamanda, radyoizotop tarihlendirme tekniklerinin sunduğu delilleri de reddederler, çünkü bu teknikler uranyumun ya da kurşunun yıllar içinde kaybolmadığı ve uranyum değişim oranının zaman aşırı sabit kaldığı varsayımlarında temellenir. Onlar, evrimcilere eski zamandaki olguları mevcut delilden yola çıkarak tahmin etme imkanı yeren tekbiçimli hipotezleri reddederek şunu öne sürerler: Eğer bir Yüce Varlık dünyayı yaratmış ve Nuh Tufanı onu değiştirmişse, radyoizotop tarihlendirme delili bütünüyle geçersizdir.

Yaratılışçılar aynı zamanda, aynı verilerin evrim teorisini reddetmek için kullanılabileceğini ileri sürerek tesadüfi mutasyon hipotezini desteklemek için kullanılan genetik verileri de reddederler. Her şeyden önce mutasyonlar genellikle zararlıdır ve hayatın sürekliliğine katkıda bulunmaları ihtimal dışıdır. Benzer şekilde onlar, filogenetik ilişkiler konusunda protein yapısı ve kromozom düzenleme analizlerinin sağladığı kavrayışların büyük bitki ve hayvan grupları arasındaki benzerlikle ilgili "belirsiz varsayımlarda" temellendirildiklerini ileri sürerler. Bu tür grupların birbirleriyle alakasız oldukları varsayılır ve aynı veriler "polifilogenetik" varsayımlara göre yeniden değerlendirilirse, oldukça farklı sonuçlara ulaşılabilir.[6]

Yaratılışçıların "bilimsel" argümanları -onlar bu argümanları kutsal yazılar ile doğayı paralel şekilde ele alan incelemelerle geliştirdiklerini öne sürerler-tufan, kalıtım ve genetik, kimyasal ve radyoizotop tarihlendirme teknikleri, kan dolaşımı sistemleri, dünyanın magnetik alanı ve pek çok konu hakkındadır. Onların "olguları" dikkatli bir şekilde seçilir ve sınırlı bir modern biyoloji ve bilimsel metot anlayışı sergiler. Darwin'in çağdaşları gibi onlar da, bilimi tümevarıma dayalı ve tanımlayıcı bir süreç olarak gördüler; teorilerin ve modellerin fonksiyonunu, faydalı tahmin araçları olarak yetersiz şekilde kavradıkları anlaşılıyor. Ayrıca yaratılışçılar zorda kaldıklarında, doğadaki planın Yaratıcının iradesinden dolayı varolduğunu ileri sürerler. Onlar bu argümanın problemlerinin farkındadır, ancak diğer taraftan evrim teorisinin bugününün, kendisi de inanca dayalı yaratılış mitinden başka bir şey olmadığını öne sürdüler. Farklı inançlar takımı benimsenirse, bu durumda yaratılış teorisi evrim hipotezi kadar geçerli ve yararlı bir hipotez haline gelir.

Bilim adamları bu argümanları boş yere çürütmeye çalışmışlardır. Onlar yaratılışın lafzi yorumlarının pratik ve tarihsel problemlerine ve yaratılış te-

6 John N. Moore ve Harold Slusher, *Biology: A Search for Order in Complexity* (Grand Rapids: Zondervan, 1970), s. 422.

orileriyle çelişen birçok olguya dikkat çektiler. Ancak olgu tartışmalarının ve eleştirilerin yaratılışçı inançları değiştirmesi ihtimal dışıdır. Belirli varsayımlara bağlı gruplar sorun çıkaran delilleri görmezlikten gelme eğilimindedir ve eleştiri yalnızca, mevcut inançları daha fazla destekleme aktivitesini teşvik etme eğilimindedir.[7] Yaratılışa inananlar için bu, dünyayı tam olarak açıklayan farklı ve tutarlı bir mantık sistemidir. "Fizik ve kimya olgularını inceleyerek mevcut dünyayı doğru biçimde anlayabilmemin yegane yolunun Tanrı'nın kelamı ve Kutsal Ruh'un vahyi olduğunu keşfettim."[8] Bu evrim teorisi "bilimsel bir peri masalı"dır.

Bilimsel Yaratılışçılar

Bilimsel cemaatin kuvvetle inandığı görüşlerinden birini sorgulamaya kalkışan bu adanmış bireyler kimlerdir? Yaratılışçı hareketteki pek çok aktivist, uygulamalı fizik bilimlerinden ve mühendislik alanındandır. Onlar genellikle, dinî inançlarıyla bilimsel eğitimleri araında rahatsızlık verici bir yakınlık kurmuş olan insanlardır. Yaratılışçılık onlar için çelişkileri çözme aracıdır. Yaratılışçılar, uygulama yapan bilim adamlarının yaratılışçılıkla, alanda "çalıştıkları için ve büyük ölçüde teorileri test etmeye adandıkları" için ilgilendiklerini öne sürer. Onlar, çoğu biyoloğun "beyninin" delil hakkında esnek düşünemeyecek kadar evrim teorisiyle yıkandığını düşünürler. Yaratılışçılar aynı zamanda, yüksek düzeyde yapıya kavuşmuş ve düzenli kontekstlerde çalışan teknik mesleklerdeki insanların düzen ve tasarıma göre düşünme eğiliminde olduklarını öne sürerler. Bir başka açıklama, geçerli bilimsel bir teori olarak "dizayn sorununa" kişisel desteğini deklare eden ünlü NASA roket mühendisi Wernher von Braun'dan gelmiştir:

> Her şeyin arkasında bir plan ve amaç olması gerektiği sonucuna varılmaksızın evrenin yasası ve düzeni keşfedilemez... Evren, hayat ve insanın orijiniyle ilgili alternatif teorilerin bilim sınıflarında öğretilmesini destekliyorum.[9]

Yaratılış hareketlerinde aktif bilim adamları ve mühendisler bilim ve teknolojiye karşı değildir. Pek çoğu hayatını teknik endüstrilerde kazanır. Aslında özel çağdaş konularla ilgili sorular yöneltildiğinde, yaratılışçı lider genellikle teknolojiden yanadır. Bilim karşıtı olmak bir yana, onlar, bilakis enerjileri-

---

7 Yaratılışçıların bilimsel açıklamaları için bakınız, Duane Gish, "Creation, Evolution and the Historical Evidence", *The American Biology Teacher 35* (Mart 1973), s. 23-27; John N. Moore, "Evolution, Creation and Scientific Method", *The American Biology Teacher 35* (Ocak 1973), s. 23-27.

8 Kognitif uyumsuzluk konusunda şu çalışmaya bakınız, Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, III.:Row Peterson, 1957). İnançlarla bilimsel enformasyonun yorumu arasındaki ilişki şu metinde tartışılmaktadır: S. B. Barnes, "On the Reception of Scientific Beliefs", (ed.) Barry Barnes, *Sociology of Science,* (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), s. 269-291.

9 *Acts and Facts*'teki mektup, Kasım/Aralık 1973.

nin çoğunu inançlarını bilimsel terimlerle meşrulaştırmaya harcarlar; öyle ki, inançlarını bilimsel terimlerle meşrulaştırma başarısızlığının onları değersizleştireceğinden kesinlikle emindirler. Onların evrim teorisine asıl itirazları, evrim teorisinin "dinin bütün özelliklerini içermesi"dir; evrim teorisi, Tanrı'nın yerine ezeli ve ebedi maddeyi, yaratılışın yerine tesadüfi mutasyonu ikame eden bir "orijin doktrini"dir. O, inançla değil, öngörü ve doğanın manipülasyonuyla gerçekleşecek bir kurtuluş doktrinidir. Bu nedenle yaratılışçılar evrim teorisinin geleneksel dinî varsayımları ihlal ettiğini ve kendi etik sistemini ön plana çıkardığını iddia eder.

Bilime yönelik bu belirsizlik kontekstinde, biyolojide ve sosyal bilimlerde -her ikisi de evrimci varsayımlara dayanır- yeni kolej öncesi müfredat, ders kitabı bekçilerinin hedefi haline gelmiştir. Vatanseverliğe ve eğitim standartlarına sürekli ilgiye ilaveten, ders kitabı bekçileri, dinî ve ahlakî meseleler konusunda, çocuklarını tehlikeli "seküler hümanizm" değerleriyle aşılama çabası olarak algıladıkları şeyle mücadele etmek için örgütlenen yaratılışçılar kadar tetiktedirler.

Yaratılışçılar "araştırma merkezleri" halinde organize olurlar. Örneğin, 1963'te Orange County'deki, *Yaratılış Araştırma Derneği* (*Creation Research Society -CRS*) kurulmuştur. Onların CRS'yi kurmaktaki amacı, "yaratılışla ilgili bilimsel ve tarihsel hakikatin hayatî mesajıyla bütün insanlara ulaşmaktır".

Üyeler, organizasyonda asil üye statüsü elde etmek için iki koşulu yerine getirmelidir: Bilimde lisansüstü derece ve Kitabı Mukaddesin literal hakikatine iman. Organizasyonun, 1974 Nisan'ında 514 asil üyesi ve binlerce yedek üyesi vardı. Yaklaşık 50 üye, organizasyonun dergisine makaleler yazıyordu. Kaliforniya'da başka yaratılışçı organizasyonların oluşmasıyla birlikte CRS, 1960'ların başında bir şubesinin geliştiği Lansing Michigan'a taşındı. Aktif Michigan üyeleri arasında Dow Kimya'dan emekli bir kimyacı, Concordia Lutheran Koleji'nden pek çok öğretim üyesi ve Michigan Eyalet Üniversitesi'nden bir bilim eğitimi profesörü vardı.

CRS, görüşlerini, hem fundamentalist dinî broşürlerle, hem de üç ayda bir çıkan (2000 tirajlı) dergiyle duyurdu. CRS ayrıca, yaratılış hakkında konferans vermeye hazır ve gönüllü konuşmacılara destek sağlıyordu. 1970'teki liderlik mücadelesinde pek çok üye San Diego'da *Yaratılış Bilimi Araştırma Merkezi* (*Creation Science Research Center*)'ni kurmak üzere CRS'den ayrıldı.

CSRC, "Tanrı'nın bize verdiği büyük fırsatı değerlendirmek için" ... ABD'deki 63 milyon çocuğa Kitabı Mukaddes yaratılışçılığının bilimsel eğitimini vermek için" kurulmuş küçük, vergiden muaf, araştırma ve yayıncılık organizasyonudur.[10] Onun Tufan'ın fiziksel boyutlarının incelenmesini kapsayan araştır-

10 Wernher von Braun'un, John Ford'a mektubu *Science and Scripture'da* (Mart/Nisan 1973)'te yayınlanmıştır. Von Braun daha sonra, doğa süreçlerinin arkasında "ilahi niyet" olduğuna inandığını,

ma projeleri hem Kitabı Mukaddes'in ve jeolojik kronolojinin problemlerini, hem de jeofizik, oşinografi ve yapısal jeoloji alanındaki problemleri açıklamayı amaçlıyordu. Organizasyon aynı zamanda, onların okul müfredatı için gayrimeşru federal fon taleplerinin altını oyacak hukuki faaliyetlere de angajeydi. Keza o, yayıncılara ders kitaplarını "nötr hale getirme" hizmetleri de veriyordu.

CSRC, *Science and Scripture* adlı bir dergi, hepsi renkli bir ders kitabı serisi, film bantları, kasetler ve evrim teorisinin kamu okullarında öğretimini gerçekleştirmek için gerekli yasal, organizasyonel ve teknik enformasyonu içeren "bir eylem kiti" yayınlıyor.[11]

CSRC malzemelerinin dağıtımını, grubun radyo kurumunu ve aktif dağıtım hizmetini yürüten *Kitabı Mukaddes Bilim Derneği*'nin Güney Kaliforniya şubesiyle işbirliği kolaylaştırıyor. İki organizasyon birlikte, yaklaşık 200.000 bireyin ve pek çok okulun, kilisenin ve ders kitabı komitelerinin mail listesine sahip. CSRC 1972'de telif hakları sorunları konusundaki çatışmayla bölündü ve üyelerin bir kısmı *Yaratılış Araştırma Enstitüsü* (*Institude for Creation Research*) adıyla yeni bir organizasyon oluşturdu.

Yaratılış Araştırma Enstitüsü (ICR), 1970'te, *Scott Memorial Babtist Church*'nin sponsorluğuyla kurulan Hristiyan Mirası Kolejinin araştırma bölümüdür. Kolej akredite bir kurum olmasa da, yaklaşık 200 öğrenciyle "Hristiyan Delillerin İncelenmesi ve Bilimsel Yaratılışçılık" alanında lisans ve yüksek lisans okul programları geliştirmeyi amaçlıyor. Kolej kataloğu, giriş niteliğinde olan biyoloji dersini "hayat bilimleri; genel ve moleküler biyoloji; insan psikolojisi; ve biyolojik kaynaklarıyla yaratılışçılıkla ilgili araştırmalar" olarak tanımlıyor. Kolejin psikoloji dersi "insanın eşsiz doğası"yla ilgili bir bölümü içeriyordu. Onun beş insan bilimleri fakültesi, evrim teorisi karşıtı açık bir kampanyaya angajedir. Bu beş fakültenin personeli ICR üyelerinden oluşuyor. ICR, hem CSRC'yi ifşa eden "yaratılışçı hareketin bir araştırma kolu", hem de "bir promosyon ve satış organizasyonu" olarak ün kazanmaya çalışıyor. O, asıl aktivitesini, yaratılış teorisinin empirik temelini oluşturmaya adanmış araştırma olarak tanımlar ve promosyon aktivitelerini başka organizasyonlara bıraktığını iddia eder. Ancak kurum aynı zamanda, radyo programları yayınlıyor,

---

ancak bütün canlı türlerinin 5000 yıl önce nihai formlarında yaratıldığına inanmadığım ifade ederek pozisyonunu belirledi. NASA uzay programını kuşatan, dinî ritüellerine bağlı birkaç astronot aynı zamanda yaratılışçı hareketi de destekledi. Mesela, James Irwin bir yaratılışçıydı. Ay üzerindeki deneyiminden ("Tanrı'nın gücünü daha önce hiç hissetmediğim kadar hissettim") sonra, o High Flight denilen evanjelik bir vakıf kurdu (*New York Times*, 26 Nisan 1974, 18C). Frank Borman ve Edgar Mitchell, yaratılışla ilgili Genesis/Tekvin açıklamasının uygun bir açıklama olduğunu hissettiklerini dile getirdiler. Vernon Grose Mitchell'a "her iki bakış açısının takdimini de kuvvetle desteklediğini" yazdı (Letter, 16 Haziran 1972).

11 1974'te CSRC 18 kişiyi istihdam etti ve dışarıdan 12 teknik danışmandan yararlandı. Onlar, kuruma düzenli bağışta bulunan, her bağış başvurusunda az miktarda bağışta bulunacağına güvendikleri 10.000'in kişi olduğunu iddia ettiler. Aktarılan materyal, *Yaratılış Bilim Araştırma Merkezi* (*Creation Science Research Center*) raporundan, Ocak 1973.

konferanslar, fikir atölyeleri ve yaz enstitüleri organize ediyor ve hem teknik yazıları, hem de yaratılışçıların aktiviteleriyle ilgili günlük haberleri içeren aylık bir dergi yayınlıyor. Kurum kadrosu ilk iki yılı boyunca yedi kitap yayınladı, yedi yaz enstitüsünü organize etti, 38 eyalette ve beş yabancı ülkede 2000 civarında konferans düzenledi ve yaklaşık 90 kolej kampüsünü ziyaret etti.

Kaliforniya Tartışması

Yaratılış teorisi için "eşit zaman" gerektiren Kaliforniya ilkelerinin imaları 1971'de, müfredat komisyonu okullarda kullanılacak spesifik biyoloji ders kitaplarım seçtiğinde belirginleşmeye başladı. Eğitim komisyonuna sunulan kitaplar arasında yaratılışçı hiçbir metin yoktu ve komisyon başkan yardımcısı Dr. John Ford meslektaşlarına "Hiçbir ders kitabının benimsendiğinin düşünülmemesi gerektiğini ... en azından birbirine zıt iki büyük orijin teorisinin açıkça tartışılmadığını" hatırlattı.[12] 1972 Mayıs'ında komisyon ihmal edilen metinleri restore etti ve müfredat komisyonu, adı Müfredat Geliştirme ve İlave Materyaller Komisyonu şeklinde değiştirilerek yeniden organize edildi. Vernon Grose dahil yaratılışçılar da temsil edildi; yeni komisyonda yalnızca meslekten tek bir bilim adamı, yıllardır Kaliforniya'da tek kişilik evrim savunuculuğuna angaje bir kimyacı olan Junji Kumamoto vardı.

Kaliforniya okul çağında yaklaşık bir milyon çocuk barındırıyordu ve ülkenin ders kitaplarının %10'unu satın alıyordu. Pek çok yayıncı yeni *Bilim Çerçevesi*ne adapte olmakta oldukça istekliydi. Biri, Leakey'in ilk insanla ilgili arkeolojik keşifler bölümünün yerine, Michaelangelo'nun Yaratılışla ilgili *Sistine Şapel* tablosuyla bir Musa resminin reprodüksiyonunun konulmasını önerdi. Bir başkası, bilimin, dünyayı kimin yarattığı hakkında söyleyecek hiçbir şeyinin olmadığını iddia eden dördüncü seviyede bir bilim metni sundu. Bu metinde bir uygulama olarak, yaratılışın Kitabı Mukaddes yorumuyla ilgili bir araştırma vardı.

Eğitim komisyonu, ders kitaplarının nihai adaptasyonunu hazırlamak için, kamu kanaatini ölçmek amacıyla 9 Kasım 1972'de bir oturum düzenledi. Oturum yaratılışçılarla evrimciler arasındaki hesaplaşmaya dönüştü. Oturumda kargaşa çıkma riski vardı, fakat bürokratik prosedürler (konuşmaların beşer dakikayla sınırlanması) ve yaratılışçıların kendilerini bilim adamları olarak sunma çabaları tartışmaya mutedil bir hava verdi. Mühendisler bir şekilde fundamentalist duayenlerin heyecanından yoksun müfredat gelişim komisyonları oluşturmuşlardı. Ancak ironiler çarpıcıydı. Yaratılış teorisi hakkında konuşan bilim adamlarının ve bilimi destekleyen teologların garip manzara-

12 CSRC, bilim ve yaratılış ders kitabı serilerinin her bir sınıf düzeyinde yaklaşık 30.000 kopya sattığını ve onların en popüler kitaplarından birinin ciltli 70.000 kopya sattığını ileri sürdü.

sıyla eğlenen bir gazetecinin gözlemlediği gibi "her bir tarafın tanıklarının, bir diğerinin kisvesine büründü ğü anlaşılıyordu.[13] Yaratılışın yirmi üç tanığından yalnızca üç tanesi Baptist papazıydı, fakat on iki tanesi bilim adamı ve mühendisti. Diğer taraftan, evrimciler yalnızca dört bilim adamıyla temsil edildi. Diğer tanıklar arasında Presbiteryen, Episkopalyen (*Episcopalian*) ve Mormon papazları, Katolik ve Budist rahipler ve bir haham vardı; hepsi bilim ile dini ayırma gerekliliğini savunuyordu.

Evrimciler, yaratılışçıların herhangi bir etkisinin olabileceğine inanmıyorlardı. "O, bu günde ve bu çağda hiç de anlamlı değildi". Bu inançsızlıkları gülünç bir kibre yol açtı. "Bilimsel metodun evreni açıklayan doğaüstü yaklaşımı reddettiğini" göstermek için Kitabı Mukaddes yayıncılarının Yaratılışa bir ifade ekledikleri ileri sürüldü. Bir Eyalet danışma komitesi üyesi ve biyoloğu, üreme konusundaki bilimsel derslerin leylek teorisinden bahsedip bahsedemeyeceğini sorguladı.

Yaratılışçılar ders kitabı seçmede etkili olma çabalarında ısrar ederken istihza ve kibir, yerini korumaya/savunmaya bıraktı. Yaratılış teorisine Darwinizmle eşit bir statü verilseydi, bilimin ne hakkında olduğuna ilişkin kavrayış belirsizleşecekti. Bilim adamları bu nedenle yaratılışçıların taleplerine hukuki ve politik stratejilerle karşı koydular ve yaratılışçıların bilimsel statü talebini reddederek yaratılışçı hareketin itibarını sarsma teşebbüsünde bulundular.

Ulusal Biyoloji Öğretmenleri Derneği (The National Associati on of Biology Teachers -NABT) politik ve hukuki bir muhalefet organize etti ve bilimsel cemaatin ilgisini çekmeye çalıştı. O, hukuki ve organizasyonel aktivitelerini desteklemek için yaklaşık 12,000 dolar bağış toplayarak Bilim Eğitiminde Özgürlük Fonu oluşturdu ve mesleki topluluklardan gelen tepkiyi organize etti.

Ulusal Bilimler Akademisi ilk olarak devlet kararım gerektiren bir meseleye müdahale için harekete geçti ve Ekim 1972'de, bilim ders kitaplarının bilimsel konu açıklamasıyla sınırlanması gerektiğini ileri süren güçlü ifadelerle dile getirilmiş bir çözüm sundu.

Aynı şekilde Amerikan Bilimi Geliştirme Derneği de yaratılış teorisinin bilim ders kitaplarına dahil edilmesine şiddetle karşı çıktı.[14]

Biyologlar doğanın anlaşılmazlığına ve güzelliğine dayanan tasarım argümanlarını "sahte" ve "yersiz" argümanlar olarak nitelendirdiler.[15] Yetenekli bir tasarımcıya inanmak, aşırı ölçülerde vurgulandığı takdirde "dine küfürdür".[16] Onlar, evrim teorisiyle ilgili pek çok delilin şartlara bağlı ve eksik olduğunu

13 Eğitim Komisyonu'nun toplantı tutanaklarından, 8 Temmuz 1971.

14 Nicholas Wade, "Creationists and Evolutionists: Confrontation in California", *Science* (17 Kasım 1972), s. 724-729.

15 Birkaç mesleki cemiyetten gelen çözümler 19 Kasım 1972'de *BSCS Newsletter*'da basıldı.

16 G. L. Steffins, "The Evolution of Design", *The American Biology Teacher* 35 (Şubat 1973), s. 58.

kabul ederek evrimi, genetik ve biyokimya gibi farklı disiplinlerde toplanan delillerden sağlam destek alan faydalı bir model olarak savundular.

Yaratılışçılar cevaben, Kitabı Mukaddes otoritesinin de, delillerin doğruladığı eşit ölçüde faydalı bir model ortaya koyduğunu ileri sürdüler. Kaliforniya ders kitapları konusundaki kamu oturumları süresince her bir grup diğerinin inançlarının imana dayandığını iddia etti; her bir grup objektivitesini tutkuyla savundu; ve her bir grup bilim müfredatı tartışmasıyla ilgili sosyal ve politik endişelerini sundu. Bilim adamları ve yaratılışçılar benzer şekilde alternatif ideolojinin ahlakî, politik ve hukuki imalarından yakındılar. Her iki grup da dinî eşitlik konusundaki alternatif varsayımların etkisi kadar eğitim pratiğiyle de ilgileniyordu. Ve her bir taraf kendi pozisyonunu savunurken ve diğerini eleştirirken, dikkat çekici ölçüde benzer argümanları kullanıyordu. Aslında tartışma iki dogmatik grup arasındaki bir mücadeleyi varsayıyordu — taraftarlar evrim teorisinin geçerliliğini yaymaya çalışırken bilimin anti-dogmatik olduğu normunun aşınması ironiktir.

Kasım 1972'den sonra biyologlar, yaratılışçı hareketi onaylama konusunda giderek gönülsüz hale geldiler. Pek çoğu, yaratılışçıların, bilim adamları olduklarını iddia eden taraftarlarının güvenilirliliklerini ve yeterliliklerini sorgulayarak yaratılışçı hareketin itibarını sarsmayı denedi. Biyologlar, onların "yalnızca mühendisler" olduklarını iddia ediyorlardı. "Onlar Kitabı Mukaddes kolejlerinde eğitim görmüştü." "Kimlerdi bu insanlar?" "Sahte otoriteler." "Gericiler." "Uzay çağının arızaları." "Mesleki unvanları suiistimal etmek yasal mıdır?" "Yaratılışçılar doktoralarını kaçıklar locasından alırlar." "Yaratılışçı hareket bir yayıncılar curcunasıdır." "Üç kuruşluk şarlatanlardır." "Yaratılışçı hareket dini sübvanse etme yoludur." Biyologlar, bu tür baskı gruplarına cevap vermek için için ders kitabı yayıncılarına saldırdılar.[17]

Biyologlar uygun bir cevap bulmaya çalışırken, yaratılışçılar onların muhalefetini yalnızca bir kabul göstergesi olarak ve tartışma konusundaki gönülsüzlüklerini çok az biyologun evrim teorisini savunmaya istekli oluşunun ve evrim teorisinin kamu forumundaki kusurlarının ortaya çıkışının delili olarak yorumladılar.

Eğitim politikası oluşturma kurumları, politik baskıya tepki gösterme eğilimindedir. Ders kitaplarının seçimiyle ilgili kriterler sürekli, zamanın taleplerini karşılayacak şekilde belirlenmektedir. Bir eyalet komisyonunun sorumluluğu genellikle, farklı grupların komisyon üyelerine yaptıkları baskıya bağlıdır. Bu nedenle Kaliforniya Eyaleti Eğitim Komisyonu, eğitimciler ve bilim adamları tarafından mektup, teklif ve dilekçe yağmuruna tutulduğunda politikalarım gözden geçirme ihtiyacı duydu. Aralık 1972'de, müfredat komitesi, komis-

17 Bu alıntılar 1972'nin sonunda, *Ulusal Biyoloji Öğretmenleri Derneği* (*National Association of Biology Teacher*) ile yazışmalardan.

yona, komite üyelerinin bilim ders kitaplarının tarafsızlığını garantileyecek ilkeler üzerinde uzlaştıklarını bildirdi. Onlar her bilimsel dogmatizmi, ders kitaplarında hoşa gitmeyen ifadeleri, onların şartlara bağlı doğasını gösterecek şekilde değiştirerek bertaraf etmeyi önerdiler. Kitaplar şeylerin nasıl gerçekleştiğini tartışmalı ve nihai nedenlerle ilgili sorulardan kaçınmalıdır. Eğitim komisyonu, yapılan oylama sonucu, 7'ye 1 oy oranıyla evrimi spekülatif bir teori sayarak bu önerileri kabul etti; bu karar *Los Angeles Times*'ta "Adem ve Havva'nın Zaferi" olarak tanımlandı. Üyelerin hiçbiri biyolog değildi ve hepsi kendisini, evrim öğretimini, nihai nedenler konusunda tarafsız kalması *halinde* kabul eden yaratılışçılar olarak tanımlıyordu. Bu komite ders kitaplarını, "başka" dinî pozisyonların yanı sıra "bilim dini" karşısında da uyanık olmayı amaçlayarak hem bilimi, hem potansiyellerini, hem de sınırlamalarını açıklayacak şekilde edite etti.

Komite, evrimi ele alan bütün ders kitaplarında yer alacak şu raporu hazırladı: Bilim "ilk maddenin ve enerjinin nereden geldiği"yle ilgili soruları cevaplayamaz, çünkü bilimsel yöntemler "ilgili fiziksel mekanizmalarla" uğraşır. Bu rapor şunu deklare eder: *Evrim* terimi gözlenebilir süreçleri tasvir etmek için kullanılabilse de, evrim teorisinin geçmişteki hayatı yeniden inşa etmedeki kesinliği "büyük ölçüde, onun temellendirildiği varsayımların geçerliliğine bağlıdır."

Komite pek çok değişiklik önerisinde bulunarak ve evrim teorisinin kabulünü ima eden belirli kelimeleri değiştirmeye özel ilgi göstererek 30 ders kitabım gözden geçirdi. Onlar, "gelişmiş" ya da "evrilmiş" kelimeleri yerine "ortaya çıkmış (*appeared*) kelimesini ve "çiçeklenmiş" (*unfolded*) kelimesi yerine de "vuku bulmuş" (*occured*) kelimesini ikame ettiler. Komite bazı kelimeleri ("atalar", "torunlar", "kökler") çıkardı ve niteleyici ifadeler (özel bir bakış açısına göre; "Evrim teorisinde inanılır"; "Delil net değildir, fakat") ekledi. Resimler yeniden etiketlendi: "Bu, ressamın olmuş olabilecek şey hakkındaki kavrayışıdır" ya da "Bazı insanlar bitkilerin böyle olabileceğim düşünüyor: Siz ne düşünüyorsunuz?" Ve onlar her bölüme, evrimi, "bilimin hiçbir şekilde hayatın nasıl başladığını bilemeyeceğine" işaret eden bir ifadeyle tartışan bir giriş yazdılar.

Çoğu değişim gerçekten itiraz edilemezdi ve bazı değişimler de gereksiz dogmatik ifadeleri düzeltiyordu. Bu komisyon, komitenin önerdiği değişimlerin revizyonunu 5'e 3 oyla kabul etti.

Bilim adamları değişimleri kolayca benimsedi. Onlar nitelemelerin, bilimsel uzmanlığın çok büyük kısmına haksızlık ettiğini anlamış olsalar da, değişiklikler beklenenden çok daha az rahatsızlık vericiydi. Daha sonra iki biyolog *Bilim Çerçevesi*'ne 106 sayfalık bir yazı yazdı ve onların evrime odaklı revizyonu, Mart 1974'te eğitim komisyonu tarafından kabul edildi.

Bilimsel yaratılışçılar, eşit zaman taleplerini ihmal eden minimal değişimler olarak gördükleri şeyin ihanetine uğradıklarını düşündüler -fakat hiçbir zaman pes etmediler. Onlar görüşlerinin kamusal desteğinin artmasını sağlayacak araştırma materyali toplamaya başladılar.

Fakat, eyalet eğitim komisyonuna gönderilen lehlerindeki kamuoyu yoklamalarına ve bir yığın mektup ve dilekçeye rağmen/yaratılışçılar 1974'te, komisyon yeni bir eğitim materyallerini değerlendirme metodu uygulamaya koyduğunda etkilerini kaybetmeye başladı. Bu tarihten itibaren ders kitabı değerlendirme komitesine çok sayıda sivil organizasyonu ve başka çıkar gruplarını dahil ettiler. Yaratılış bilimi kitapları acilen bertaraf edildi — daha geniş bir katılımcılar tabanı yaratılışçıların ve diğer spesifik çıkar/ilgi gruplarının etkisini azalttı. Yine de komisyon, yaratılışçılara bir taviz olarak okul bölgelerine, öğretmenlere insanın köklerinin tartışıldığı her durumda alternatif teorilerin sunulması gerektiğini hatırlatan bir bildiri gönderdi.

Yaratılışçılar 1980'de, Kaliforniya Eğitim Komisyonu'na, çocukların dinî haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle dava açarak Kaliforniya'da yeniden işe koyuldular. Dava "Fırsatlar duruşmasının tekrar başlaması", "Yüzyılın duruşması" ve "dinî özgürlük sınavı" olarak ses getirdi. Davacılar, çocuklara dinî inançlarının yanlış olduğunun söylenmemesi gerektiğini savunmaları için okul çocuklarını örgütledi. Eyalet Başsavcısı, savunmada, seçkin bilim adamlarını evrim teorisinin geçerliliğini doğrulayacak uzman tanıklar olarak seferber etti. Bununla birlikte dava süresince yaratılışçılar, şikâyetlerini, *Bilim Çerçevesi*'nin ilkelerinin ifade edilmesiyle ilgili idari detayla sınırladılar. Yargıç, Eğitim Komisyonu'nun dogmatizmin azaltılması ihtiyacını vurgulayan bir siyasi ifadeyi yaygınlaştırması tavsiyesinde bulundu — bu yaratılışçılar için hiç de büyük bir zafer değildi. Fakat bu olay kamunun ve medyanın ilgisine yol açtı ve yaratılışçıların davasını meşrulaştırmaya katkıda bulundu.

Arkansas Duruşması

Arkansas duruşması -bu duruşmada ACLU (*American Civil Liberties Union Amerikan Sivil Özgürlükler Derneği*) Arkansas kamu okullarında yaratılış teorisi öğretimini zorunlu tutan mevzuata meydan okumuştur- yaratılışçı taleplerin anayasallığıyla ilgili bir yasal düzenlemeler ve bu taleplerin anayasallığına hukuki meydan okumalar serisi kontekstinde anlaşılmalıdır. Anti-evrim mevzuatının yürürlükten kaldırılmasından altı yıldan daha kısa bir süre sonra 1973'te, *Tennessee Yasama Meclisi,* Kitabı Mukaddes'teki Yaratılış açıklamasına eşit ölçüde vurguda bulunan yeni bir yasayı yürürlüğe koydu.[18] *Ulusal*

18 1973 Tennessee Kamu Davaları'nın 377. Bölümü, *Tennessee Code Annotated* Yasa değişikliği, Bölüm 49-2008, 30 Nisan 1973'te yürürlüğe kondu.

Biyoloji Öğretmenleri Derneği, mevzuatın anayasallığına meydan okumak üzere Tennessee biyoloji öğretmenleriyle bir araya geldi ve bu yasa 1975'te Amerikan Temyiz Mahkemesince iptal edildi.[19]

Yılmaz yaratılışçılar, başka 20 eyaletin yasama meclislerine tasarılar sundu. Tennessee'deki başarısızlığı öğrenen yaratılışçılar Birinci Yasa değişikliğini çiğnemeyecek bir mevzuat geliştirmeye çalıştılar. Yaratılışçı hukukçu Wendell Bird, bilimsel yaratılışçılığın öğretiminin, dinî yaratılışçılıktan kesin şekilde ayırt edilerek "tarafsız hale getirilebileceğini" düşündüğü bir çözüm modeli kaleme aldı. Bu çözüm modeli, Arkansas'ta ve daha sonra Louisiana'da yürürlüğe konan "Yaratılış Bilimi ile Evrim Bilimine Eşit Muamele" Yasa'sı haline geldi.

ACLU tarafından temsil edilen davacılar, bir ebeveyn koalisyonu, bakanlar ve cemaat liderleri mevzuata üç nedenle meydan okudular: O, dinî olduğu için ve bilimsel amaçlı olmadığı ve fundamentalistlerin dinî inançlarını geliştirdiği için Birinci Yasa değişikliğini ihlal eder; o, öğrencileri ve öğretmenleri, hiçbir bilimsel geçerliliği olmayan bir doktrinin öğretimini zorunlu tutarak akademik özgürlükten mahrum bırakır; ve o, uygulamasına sınır koymadığı için anayasaya aykırı şekilde belirsizdir. Filozoflar, teologlar, sosyologlar, bilim adamları ve eğitmenler — tarihsel, felsefi ve sosyolojik olarak — yaratılışçılığın dinî bir hareket olduğunu ve "yaratılış bilimi"nin dinî ilahiyattan başka bir şey olmadığına tanıklık ettiler.

Yaratılışçılığın bilimsel bir model olarak savunulması, davalıların hukuki raporlarındaki dikkat çekici (ve kesinlikle heretik) şu açıklamada kısaca ifade edildiği gibi bir yaratıcı nosyonu ile Tanrısallık (*deity*) nosyonu arasında yapılan ayrıma bağlıdır:

> "Yaratıcı"nın ve "yaratılış"ın bazı dinlerle uyumlu olduğu arguendo'sunu varsaymak bu nosyonları doğaları gereği dinî yapmaz. Yaratılış bilimde varsayılan yaratılışın nedeni entite herhangi bir Tanrı ya da Tanrısallık fikrinden çok çok uzaktır. Yaratılış biliminin gerektirdiği yegane şey yaratılışın nedeni olan entitenin güce, zekaya ve bir tasarım amacına sahip olmasıdır. Yaratıcının kişiliğinin genelde Tanrısallıkla özdeşleştirilen hiçbir özelliği yoktur, üstelik yaratıcıda zorunlu olarak bireylere yönelik herhangi bir sevgi, merhamet, adalet duygusu ve ilgi de yoktur.[20]

Savunmanın tanıkları evrim biyolojisini, onun açıklayamadığı şeyi göstererek gözden düşürmeyi deneyen yedi bilim adamından oluşuyordu; ancak onların tanıklıkları, bilimi anayasal zorunlulukları yerine getirecek şekilde dinden ayırmaya çalışmanın zorluklarını gözler önüne sermesiyle sonuçlandı. Tanık-

19 Daniel V. Waters, 515 F2d 485 (1975).

20 McLean v. Arkansas, U.S District Court, Eastern District of Arkansas, Western Division, Civil Action LRC 81322, *Defendan Pre-Trial Brief filed* December, s. 15, 2 Aralık 1981'de kayda geçirildi.

lar yaratılışçılığın bilimsel doğasını belgelere dayandırmaya çalışırken, bunda fundamentalist inançları belirleyici oldu. Çaprazlama sorgulamada birkaç eyalet tanığı, yaratılışçıların kılavuzlarının Yaratılış Kitabı olduğunu ve aslında yaratılış delillerinin doğrudan doğruya Yaratılış Kitabı'na dayandığını itiraf etti. "Bugünün yaratılışçılarının aydınlanmış ve bilimsel tavırlarını" sergilemek üzere söz alan anahtar bir tanık şeytani bir varlığa, exorsizme, okültizme ve "aldatma amacının dünyadaki şeytani bir görünümü olarak" UFO'lara inancını açıklarken 1920'lerin fundamentalistlerini andırıyordu.

Yargıç William R. Overton'ın davacılar lehindeki kararı, keskin biçimde ifade edilmişti ve netti. O, yaratılışın yasada "kabul edilemez bir dindarlık"tan, "yanlış birçok sınırlı iddia"dan, "bilimsel olgusal temeli ya da meşru eğitim amacı olmayan sürekli düalizm"den, "anlamsız iddialar"dan ve "yanlış bir pedagoji"den oluştuğunu düşünüyordu. O, yaratılış biliminin, bilimin temel ve kabul görmüş karakteristiklerini karşılamadığını ileri sürdü: "Yaratılış doğa yasalarına göre açıklanamaz, test edilemez ve yanlışlanamaz... Onlar Yaratılış kitabının lafzi/literal üslubunu kullandılar ve yaratılışa bilimsel destek sağlamaya çalıştılar." Okullar Yaratılış teorisine uymak için "biyoloji, dünya tarihi, jeoloji, zooloji, botanik, psikoloji, antropoloji, sosyoloji, felsefe, fizik ve kimya gibi branşların önemli bölümlerinden vazgeçmek zorunda kalacaktı". Kanunun "açıkça ve yalnızca kamu okul müfredatına yaratılışçılığın Kitabı Mukaddes versiyonunu sokma çabası olduğu kararma varan Overton, yasa konusunda daimi bir mahkeme kararı çıkardı.

Dava sona ermeden önce yaratılışçılar eylem modellerini ACLU'nın meydan okuması ışığında yeniden düzenlemişlerdi. İnsanların önyargının kaldırılmasına karşı çıkmaları zor olduğu için yaratılışçılar, davalarının "Dengeli Muamele" olan adını "Yaratılış-Biliminin ve Evrim-Bilimin Tarafsız Sunumu" olarak değiştirdiler. Ve onlar dinî ya da doğaüstü şeyler olarak yorumlanabilecek bütün ifadelerini ya da referanslarım değiştirdiler. Bu yeni taslak bugün yasama meclislerinde ülkeyi baştan sona dolaşmaya devam ediyor.

Arkansas'taki başarısızlığa rağmen kamu desteği delili yaratılışçıları cesaretlendirdi. 1981'de NBC News tarafından gerçekleştirilen ulusal bir kamuoyu araştırmasına göre, ankete katılan Amerikalıların %76'sı kamu okullarının hem bilimsel evrim teorisini, hem de Kitabı Mukaddes yaratılış teorisini öğretmesi gerektiğini düşünüyordu, %8'i yalnızca bilimsel teorinin öğretilmesinden yanaydı ve %10'u da yalnızca Kitabı Mukaddes teorisinin öğretiminden.[21] Bu, yaratılışçıların taleplerini, evrim teorisi hakkındaki ifadelere sınırlamalar getirerek ya da sadece hassas konulardan kaçınarak desteklemeye oldukça istekli olan ders kitabı yayıncılarını etkilemiyor değildi. Bazıları fosil formasyonuna, jeolojik devirlere ve dünyanın yaşına yapılan atıfları ders

21 *The New York Times* (18 Kasım 1981).

kitaplarından çıkardı. Pek çok ders kitabı evrim tartışmasına dikkate alınmayabilecek tek bir bölümde yer veriyordu.

Yaratılışçılar fundamentalizmin dirilişinde, radyo ve televizyon konuşmacılarının başarısında ve dinî amaçlı gruplar arasındaki politik aktivizmdeki önemli artışta açıkça kendini gösteren daha geniş bir sosyal hareketin parçasıydılar. "New Right"/"Yeni Sağ"ın posta uzmanı Richard Viguerie, bu aktivizmi, "ulusal siyaseti formüle etmelerine imkan tanınmış güvenilmez bireylerden oluşan Tanrısız azınlığa karşı yürütülen ideolojik bir savaş" olarak tasvir eder.[22] Bu "savaşın" pek çok hedefi -okullarda dua etme hakkını yeniden yürürlüğe koymak, *Eşit Haklar Yasası Değişikliği*ne engel olmak, kürtajı yasaklamak, kitapları boykot etmek ve homoseksüellerin yurttaş haklarını kaldırmak- vardı, fakat bilim eğitimi kritik hedeftir, çünkü o, kültürel farklılığı ve seküler trendleri temsil etmektedir.

Yaratılışçıların talepleri yeniden incelendiğinde tekerrür eden üç temayla karşılaşılır: İlkin, ileri teknolojinin merkezinde yaşayan bu insanlar teknolojik sürecin ahlakî davranış üzerindeki etkisiyle düş kırıklığına uğramışlardı. Onlar teknolojinin zararlarını bilimin büyümesiyle, bunu müteakip dinî değerlerdeki çöküşle ilişkilendiriyorlardı. İkincisi, yaratılışçılar bilimsel dogmatizmin ve lokal okul sisteminin artan profesyonalizminin temsil edilen otoritesinden rahatsızdılar. Onlar, bilimsel müfredat üzerinde lokal kontrolü ve ebeveyn kontrolünü arttırmaya çakşırlar. Üçüncüsü, onlar eşit zaman taleplerinde bilimin tehdit ettiğini düşündükleri plüralist ve eşitlikçi değerleri savunurlar. Plüralist gelenekte yaratılışçılar, uyum sağlama baskıları karşısında kültürel ve dinî konvansiyonları sürdürme hakkı talebinde bulunurlar.

Yaratılışçı hareketi yalnızca "antibilim" olarak baştan savmak doğru değildir. Diğer pek çok sosyal hareket gibi yaratılışçılık da din ile bilimin garip bir kombinasyonudur. Teolojik inançlar diplomalar, araştırma monografileri ve mesleki cemiyetler kontekstinde aktarılır. Yaratılışçılara göre modern bilim aynı anda hem model, hem de düşman olamaz. Onlar, bilimsel bir çağın beklentileri ve imajlarıyla uzlaşmada hiç de yalnız değildiler. Bazı yoga uzmanları meditasyon sırasında katkıda bulunacak elektroansefalo/beyin dalgaları kullanımını tavsiye ettiler. Popüler, *The Exorcist* filmi, cin çarpmış bir çocuktan cinleri çıkartmak amacıyla sofistike tıp teknolojisini kullanan bir doktor portresi çizer. Uranüs kardeşliği cemiyeti, hayatın "galaksiler-arası bir konfederasyonda sürmesine ilişkin güç/enerji kaynaklı bilimsel delilin" tanıtımını yapar. Okültistler, astrologlar, UFO'lojistler ve diğer kültlerin üyeleri genellikle sözde olgularına bilimsel geçerlilik arayışındadırlar. Yaratılışçılar ve bu grupların pek çoğu mesleki aktivite olarak bilime değil, daha çok yanılmaz bir hakikat kaynağı -endüstriyel toplumun egemen miti- olarak bilim imajına karşı tepkidirler.

22 Richard Viguerie, *The New Right: We're Ready to Lead* (Ottawa, IL: Caroline House Publishers, 1981).

Mit ebedîleştirilir, çünkü sosyal bir ihtiyacı karşılar. Güvenilirliliğini kaybederse (yaratılışçılar "dünya gezegeninin başının dertte olduğunu" iddia eder), insanlar ihtiyaca daha çok cevap veren yapılar arayacaklardır. Bilim, akıl dışı inançların kabul edilebilirliğini yıktı, fakat o, bu tür inançlara davetiye çıkardığı anlaşılan belirsizlikleri ortadan kaldırmadı. Yaratılışçılık bu nedenle, taraftarlarının sosyal bir ihtiyacını karşılar. Yirminci yüzyıla iyi adapte olmuş temsilleri kullanarak fikirlerinin bilimsel delillere dayandığını ileri sürerek hem kurtuluşu, hem de entelektüel makuliyeti, hem Kitabı Mukaddes'in kesinliğini, hem de bilim otoritesini savunurlar. Onlar, bilim sürecini yetersiz şekilde anladıkları için din ile bilim arasındaki eski çatışmayı popüler karar vasıtasıyla çözmeye çalışırlar. Seçme özgürlüğü, eşitlik ve "adalet" gibi demokratik değerler bilimin erdemlerini yargılama kriterleri haline geldiler. Yaratılışçılar bu nedenle, bilimi, dini inancı ve popülist demokrasiyi -bunlar Amerikan kültürünün üç dinidir- bir araya getirmeye çalıştılar.

Tasarım Argümanları, Zeki Tasarım ve Doğal Teoloji[1]

(Güncel Önkal)

[Güncel Önkal, yeni kuşak felsefeciler arasındadır. *Reconsidering William Paley's Natural Theology: An Analysis of the Argument from Design to Intelligent Design* adlı oldukça derinlikli çalışmasını ODTÜ'de Ayhan Sol danışmanlığında tamamlamıştır. Konuyla alakalı çok sayıda makalesi olan Önkal halen Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır.

Tasarım argümanları (*arguments from design*)nın kavramsal dayanaklarını açıklamadan, savlarının felsefede, teolojide ve bilimdeki rollerini anlamak mümkün değildir. Bu amaçla tasarım argümanları üç ana kategoride açıklanabilir: tasarım argümanı, tasarımcı argümanı ve zeki tasarım. Bu ayrımda daha derin bir analiz için William Paley'in *Doğal Teoloji*'sinin doğal bilimler ve teolojik söylemle sıkı bağları felsefi olarak irdelenmelidir. Tasarımın metafiziği ve felsefesi zeki tasarımın kavramsal çerçevesi bağlamında tartışıldığında, tasarım argümanlarının aşamalarının tasarım kavramından değil de zeka kavramı üzerinden felsefe tarihinde analiz edilebileceği sonucuna varılabilir; çünkü argüman doğayı dinsel ve bilimsel içerikli sıkı ilintiler yoluyla kavrar. William Paley'in *tasarımcı argümanı* (*argument to design-er*), tasarım argümanlarının klasik ve çağdaş biçimleri arasında bir kırılma noktasıdır.]

Giriş

Doğal teoloji, insanlığın tarihi kadar eski bir düşünce alanı ve belki de gerek felsefenin gerekse din felsefesinin tarihinin üzerinden okunabileceği en zengin tartışma alandır. İnsanın doğayı anlamlandırma çabası, anlam verirken metafizik ile fizik arasındaki dengeyi yakalama gayreti ve Tanrı ile tan-

1 Bu çalışma, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalına sunmuş olduğum "Reconsidering William Paley's *Natural Theology*: An Analysis of Argument from Design to Intelligent Design" başlıklı doktora tezinin (2010) temel savlarının gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

rısallığı birbirinden ayırmadan ele alışının derin izleri doğal teoloji başlığı altında sürülebilir. Doğal teoloji bu bağlamda ne salt bir teoloji, ne felsefe ne de doğa metafiziğidir. Doğal teoloji tüm bunların, yani dinin, felsefenin ve doğa bilimlerinin açıklamalarının insan maneviyatındaki yansımalarının kadim bilgeliğidir. İnsanın doğayı anlama çabasında yüz yüze geldiği doğal gerçeklik alanıyla teolojik açıklamaların birleştiği zengin insanlık mirasıdır. Doğal teoloji, insanın gördüğü kadar düşündüğü, düşündüğü kadar da inandığı gerçeğinin konu edilmesidir. Böylelikle doğal teoloji açıklamaları, insanın başlangıcından beri kendisine konu edindiği pek temel sorunların bir yandan felsefe, bir yandan din, bir yandan da doğa bilimlerindeki açıklama kabiliyetinin artışına paralel olarak yeniden yorumlanması denemeleridir.[2] Nihayetinde kendisini sürekli yenileyen dinamik bir din felsefesi alt dalı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüz doğal teoloji tartışmaları özellikle Darwin sonrasında bambaşka bir boyutu imlemektedir. Darvinci doğa açıklamalarının sıklıkla biyoloji biliminin sınırlarını aşarak metafizik bir nitelik kazanması karşısında, zeki tasarımcı açıklamalar da teolojik sınırlarını aşarak bilim felsefesi arenasında kendilerini müdafaa etme gayreti içine girmişlerdir. Bu karşılaşmada, doğal teoloji, tartışmaların özünde yer alan tüm argümanların tartıldığı ve kavramsallaştırmaların yeniden gözden geçirildiği bir ara alan olarak da yer almaktadır. Doğal teolojinin hakemliği iki takımın birbirlerine karşı kazanacakları sayılardan daha fazlasını ifade etmektedir: Bir yandan biyoloji felsefesi ve bilim felsefesi, diğer yandan metafizik/ontolojik ve teolojik açıklamalar birbirlerini alt etmekten fazlasını istemektedirler. Öyle ki birbirlerinin alanlarını ve kavramsallaştırmalarını belirleyerek "haksızlık" yapanın ifşa edilmesi nihai arzu olarak gözükmektedir.

İşte bu kıyasıya mücadeleyi düşündüğümüzde William Paley'in *Doğal Teoloji (Natural Theology)*'sinin 200 yıl aradan sonra Oxford Üniversitesi eliyle tekrar gözden geçirilerek basılması ve tartışma konusu olması bir tesadüf müdür? Yoksa tesadüflerin ötesinde, zeki tasarımcı açıklamayı destekleyen çevrelerin Paley'in kitabında ortaya koyduğu argümanlara yeniden sahip çıkmak zorunda kalışlarının bir sonucu mudur?

William Paley'in tasarım argümanı Zeki Tasarımcılarca duygusal referans noktası olarak inanışlara dayalı tarafgirlikle ele alınmanın ötesinde açıklama modelinin özgünlüğü, kullanılan argüman düzeninin yeterliliği, konuyu ele alış biçimindeki metafizik ve epistemolojik zemin ve Tanrı kavramına getirdiği nitelendirmeler açısından felsefi olarak sorgulanmayı hak etmektedir. Öyle ki Paley'in kitabının başlığında hem doğal hem teoloji sözcüklerini yan yana kullanılması beslendiği zengin teolojik ve felsefi gelenek kadar, ortaya konduğu dönemdeki temel düşünsel ve bilimsel eğilimleri de yansıtır.

2 McGrath, A.E., *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*, Blackwell, India, 2006, s. 68.

Paley'in iddiası "Doğal Teoloji" başlığı altında doğanın görünen örneklerinden tanrının varlığına dair kanıtların ortaya konmasıydı.[3] Bu iddia salt bir Tanrı kanıtlaması oluşturmaktan çok doğanın o dönemde yaygın biçimiyle nasıl ele alındığının da somut ve kapsamlı bir göstergesidir. Nasıl olmaktadır da kendisini birebir bilemediğimiz, göremediğimiz, duyularla tecrübe edemediğimiz metafizik bir kavram doğanın görüngülerinden çıkarsanabilecektir?

İşte bu temel iddia halen zeki tasarımı destekleyen çevrelerin kullandığı temel düşünsel eksendir, diğer yandan da onlara karşı çıkanların getirdiği başlıca eleştiri ve sorudur. Bu yazının amacı da Paley'in klasik ve modern tasarım argümanları arasında bir kırılma noktası olduğunu tartışmaktır. Tartışmayı yaparken, tasarım ve tasarımcı tartışmalarının tüm boyutlarını kapsayarak tekrardan düşündürmeyi ve bu bağlamdaki tartışmaları merak edenlere referans noktalarını sunmayı amaçlıyorum.

I. Paley Öncesi Doğal Teoloji Anlayışı:

Paley öncesinde Tanrının varlığına dair açıklamalara/kanıtlama denemelerine baktığımızda daha çok Tanrının varlığına -salt düşüncenin sınırlarında kalarak- kanaat getirmek, O'nun hakkındaki deneyimlerimizin yetersizliğinden dolayı, varlığını spekülatif olarak kabullenmek, kavramsallığının içini doldurmak söz konusuydu. Dolayısıyla, William Paley'in metodolojisi, felsefenin teolojiye, teolojinin felsefeye karıştığı çağların son temsilcisi, bilimi felsefi teolojiye yani doğal teolojiye araç kılan bir çağın başlangıç noktasıdır.[4]

Kuşkusuz, doğada belli türden bir düzenin varlığı, doğayı oluşturan nesnelerin ve canlıların birbirleri ile ilişkilerinde karşılıklı ve uyumlu bir işleyişin gözler önünde olması, evrenin yapısı karşısında insanın hayreti ve açıklama gayreti ilkçağlardan itibaren felsefi açıklamaların bel kemiğini oluşturmuştur. Mitolojik motiflerle süslü olan bu ilk açıklamalarda doğanın başlangıcı ve sonu, hareketin neliği, nesnelerin düzensizlikten düzene geçişlerinin belli bir ilkeye dayanılarak açıklanması söz konusudur. Bulunmak istenen ve kendisine dayanılarak evrendeki ve doğadaki fiziksel oluşumların açıklanmasına çalışılan ilk neden, ilk madde ya da töz anlayışı düzenin yapıcısı konumunda bir işlev ile tanımlanmaktaydı. Bu açıklamaların en önemli özelliği tek tanrılı bir dinin ortaya çıkmasından çok önce ortaya konulmaları bakımından tasarım argümanının ilk ve naif biçimlerini teşkil etmeleridir.

---

3 Gibson, A.B., *Theism and Empiricism*, SCM Press, Bloomsbury-London, 1970, s. 151-152. Ayrıca bknz: Paley, W. *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity collected from the appearances of nature*, Oxford, 2006.

4 Hutchison, J. "The Uses of Natural Theology an Essay in Redefinition", *The Journal of Philosophy*, Vol:55, No:22, 1958, s. 939-vd.

1. Antikçağda düzen, uyum, gaye problemi:

Platon ve Aristoteles tarafından kendisine belli bir teleolojik bakış kazandırılana kadar tasarım nosyonu erken dönem Yunan düşüncesinde sadece *kozalite anlayışı* içinde bir anlam ifade etmektedir. Ayrıca, *zeki* (*intelligent*) ve *tasarım* (*design*) kavramları da Doğal Teolojinin ortaya çıkışına karşılık gelen 18-19. yüzyılların kullanımından kuşkusuz daha dar kapsamda işlenmiştir. Antik çağ felsefesinde zeki tasarım ancak doğanın harmonisinin bir diğer adı olabilir. Tanrının varlığının bir delili olarak görülmesi de kavramsal kullanımın bu boyutu ile sınırlıdır.[5] Örneklendirmek gerekirse, Hesiod'un *Theogony*'sinde sevgi (*eros*) başlangıçtaki kaostan düzene geçişin bir ilkesi olarak görülmektedir.[6] Hatta bu düzen anlayışı sadece zamansal ve yapısal bir geçiş değil, aynı zamanda devamlılığı ve kendi içinde işlerliği olan bir düzenin oluşumu anlamında kullanılmaktadır.

Hesiod'un mitolojik karakterli açıklamasından sonra Miletos filozoflarının *arkhe* arayışı dikkatimizi çeker. Miletos okulunun ayırt edici özelliği düzeni açıklamakta kozmolojik işlevlerine dikkat çektikleri elementleri ayrıca açıklamak çabalarıdır. Böylelikle, ruhu derin, her zerresi canlı bir dünya anlayışından zamanla maddeci bir anlayışa geçişin ilk örnekleri görülmektedir. Bu düşünsel değişim tasarım argümanının ilk biçimlerine de yansır. Böylelikle görünen ile görünemeyen arasındaki ilk ayrımlarda ortaya çıkar. Anaksimendros'un soyut bir kavrama büründürdüğü kurucu ve düzenleyici ilke olan *aperion*'u bu bağlamda bir ilktir. Evrenin mükemmel simetrisine dikkat çeken kozmogoni açıklamaları ile Anaksimendros evrenin düzenini sağlayan ilkenin gözlemlenebilir olduğuna kanaat getirmiştir.[7] Hatta Thales'ten bir adım daha ileri giderek "doğa yasası" olarak dünyadaki düzenin ortaya konmasından ilk bahseden olmuştur.

Anaksagoras ise doğadaki tasarımın "zeki" bir tasarım olduğuna vurgu yapar. Fragmanlarında dile getirdiği *nous* doğadaki her şeyin birbiri ile ilişki içinde olduğunu, varlık sebeplerinde şaşmaz bir düzenliliğin gerektirdiği zeki gücün diğer adıdır.[8] *Nous*, her şeyin birbiri ile karıştığı ve bir bütünlük oluşturduğu doğada bunları yöneten yetkin bir temeldir. Anaksagoras'ın insan zekası ile ilintili olarak kullandığı *nous* kavramı böylelikle doğadaki tanrısal düzene yapılan ilk analojik açıklama olmaktaydı.

İlahi bir rasyonalitenin temsili olarak zeki tasarımın doğada açıklanması çalışmalarına Stoalılar önayak olmuşlardır. Doğadaki düzenin ve mükemmel

5 Sedley, D., *Creationism and Its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2007, s.17.

6 Hesiod, *Theogony and Works and Days*, D.Wender (trans.), Penguin Books, England, 1973, ss.116-117.

7 Bknz: Hankinson, R.J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press, New York, 1998.

8 Sedley, *A.g.e.*, s.10 (fr.B11 ve B12).

uyumun mekanik bir zeka ile açıklanmaktan çok ancak ilahi içerikli bir zekaya uygun düşebileceğinin ilk örneklerini veren Stoalılar bu görüşleri ile Tanrı'nın zeki bir tasarımcı olarak ele alınmasında dini motiflere dönüşün müsebbibi oldular. Ancak dikkat çekmek isterim ki, Stoalılar ilahi olanla reel olanın, yani görünen doğa düzeni ile görünmeyen ama düşüncede var olan kudretli, zeki ve ilahi Tanrının bir ve aynı olduğunu, bunların aynı varlığın iki yüzü olduğunu göstermeleri tasarım argümanının gelişim çizgisini görmek bakımından önemlidir.[9]

Platon tarafından ilk ve olgun anlamıyla felsefi bir kavrama dönüştürülen doğanın zeki tasarımcısı olarak Tanrı, her şeyden önce bir "güç" idi. Doğada varolan tasarımın mükemmelliğine çeşitli diyaloglarında vurgu yapan Platon için bu mükemmellik bir güç olarak zekayı gerektiriyordu. Keza, Platon'un Tanrısı *Demiurgos* nesnelerin şimdiki şekillerini onlara kazandıran bir marangoz edasıyla ezeli biçimde hazır bulduğu formları nesnelere giydiriyordu. Burada doğal teolojinin altını önemle çizdiği bir ilişkinin, nizam ve gaye ilişkisinin ilk olgun örneklerini görüyoruz. Platon'a göre tasarımlanmış doğanın hem tasarımlanmış olduğunun hem de zeki bir tasarımın sonucunda işlediğinin göstergesi doğadaki düzenin(diğer adıyla nizamın) belli bir gayeye göre hareket etmesidir. Düzen ile gaye arasındaki uyum ancak zeki bir tasarımcı olarak Tanrının işi olabilir.[10] Böylelikle Platon tasarım argümanının teolojik temellerini ortaya koyduğu kadar teleolojik temellerini de kavramsallaştırmaktaydı.

Tasarım argümanı literatürdeki çoğu çalışma tarafından teleolojik bir argüman olarak da nitelendirilmekte ve bu başlık altında incelenmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta argümanın salt teolojik bir argüman olmaktan daha fazlasını dile getirdiği, özellikle Paley'in formundaki argümanın kavramları ele alışı açısından salt bir teleolojik argüman olamayacağıdır. Zira, argümanın *teleolojik olma niteliğ*ine vurgu yapılmasının bir diğer sebebi Platoncu açıklamanın Aristoteles tarafından gaye kavramı bağlamında bir adım ileri taşınmasıdır. Aristoteles, doğadaki nesneler ile insan yapımı nesneler arasında kurduğu analojiden hareketle doğal nesnelerin içinde insan yapımı nesnelerde yer almayan hareket ettirici ve düzenleyici bir ilke bulunduğunu ileri sürdü.[11] Böylelikle doğadaki özgün ve uyumlu hareket nesnelerin kendi içlerinde yer almakta ve dışarıdan bir güce ihtiyaç duymamaktaydı. Ancak Aristoteles'in tasarım açıklamasında mükemmellikle zekanın el ele

9 Cicero, *Nature of the Gods*, I.39: aktaran: Hankinson, *A.g.e.*, s.262.

10 Platon'un tasarımcı Tanrısı için bknz: Plato, *Timaeus*, [29a] aktaran: Cornford, F.M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Routledge, New York and London, 2000, s.23. Ayrıca bknz: Plato, *Laws*, [903b] aktaran: T.L. Pangle (trans.) *The Laws of Plato*, University of Chicago Press, New York, 1998, s.302. Ve ayrıca bknz: Plato, *Epinomis*, [983.a-b] aktaran: Nasr, S. H., *Religion and the Order of Nature*, Oxford Uni.Press, 1996, s.84.

11 Aristotle, *Physics*, Book2, [199a15-20]. Aktaran ve açıklayan: Waterlow S. *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*, Oxford Uni. Press, 1998, s.51

yol almasında ilk hareket ettiriciye her zaman ihtiyaç duyulmaktaydı. Zeki tasarımcının var olması doğanın bütünlüğünün garantisi idi.

2. *Ortaçağ: Tanrının Sıfatı Olarak Tasarım*

Buraya kadar özetlediğimiz klasik açıklamaları, dinsel motifli açıklamalar izledi. Zeki bir tasarımcı olarak Tanrı'yı kurgulamanın kaçınılamayacak teolojik yorumlarına bu çalışmada girmek uygun olmayacağından daha çok felsefe tarihinde izlerini bulabildiğimiz kadarıyla konuyu şu bağlamlarda ele aldım: Bunlardan birincisi St. Thomas Aquinas'ın argümanı ele alış biçimidir. İncil'de doğanın "tanrının elişi" olarak görülmesi ve her zerresinde izlerinin bulunabileceğinin ifade edilmesine dayalı olarak kozmolojik ve ontolojik Tanrı kanıtlarının yanı sıra orta çağ felsefesinde zeki tasarımcı olarak Tanrının nasıl ele alınabileceğini de tartışmıştır.[12] Aquinas'ın Tanrı kanıtlamalarında *Beşinci Yol*'u tasarım argümanının doğal teoloji bağlamında ele alınışının ilk olgun örneği kabul edilmektedir. Aquinas doğada gözlemlediğimiz kadarıyla hem bir tasarımın hem de zeki bir gücün etkin olduğunu kabullenmemiz gerektiğini söyler. [13]

İkinci olarak, tasarım argümanının Aquinas sonrasında din ile felsefe arasında nerede durduğunu açıklama gayretinde bulunmak olasıdır. Ben burada tasarımı "gösterme"nin veya "kanıt"lamanın ötesinde "zeki" kavramına vurgu yapmanın daha yerinde olduğunu savlıyorum. Konu üzerindeki çoğu tartışma, Tanrının kanıt(lar)ının olamayacağını, eğer varsa bile bunun kolayca gösterilemeyeceğini, daha başka deyişle, kanıtlamaların konusunun duyulur deneyimlerin ötesinde bir varlık alanında olabileceğini belirtmektedir. Aquinas da zaten Tanrı'nın bir nesne gibi gösterilebilirliğini kabul etmemekte, daha çok onun zatının etkileri bakımından bilinebilirliğine –çoğu Hıristiyan filozof gibi- vurgu yapmaktadır. Böylelikle daha sonraları Paleyci anlamda doğal teologlarında kullandığı biçimiyle argümanın ampirik yapısı duyulur olan/olmayan ayrımından çok, aşkın bir nedenin varlığının duyulara konu olan ilişkiler ile onanması biçiminde kavramsallaştırılmaktaydı.

II. Hume'un Eleştirisi ve Paley:

Doğal teolojinin ampirik olma inadı ve iddiası altında William Paley'in çağına geldiğimizde, 19. yüzyıl İngiliz bilim çevrelerinde özellikle Hume'un klasik tasarım argümanlarına yaptığı eleştirilerin etkili olduğunu ve Hume'a

12 Copleston, F.C., "Comments on St Thomas' Five Ways", *The Rationality of Belief in God*, George I. Maurodes (ed.), Prentice Hall, New Jersey, 1970, s.49

13 Kreeft, P., *A Summa of the Summa*, Ignatius, Florence, 1990, s.69; ve St.Thomas Aquinas, *Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, BiblioBazaar, LLC, (1274:2009), [q.2 a.2. Reply obj.], s.59.

karşılık doğadan hareketle Tanrı'nın kanıtlanmasına yönelik çabaların kraliçe destekli olarak hız verildiğini görüyoruz.

Konumuz bağlamında Paley'in çağının tanrı kanıtlamalarına yaklaşımı şu şekildeydi: İnsanın doğa ile ilişkisine baktığımızda insan zihninde tamamlanmayan, sürekli soru konusu olarak kalan, doğanın deneysel yanı ile akılsallığı arasında bir boşluk vardır. Bu boşluğun doldurulması da filozofların işidir. İşte, doğayı yaratıcı bir zekanın mükemmel tasarım ürünü olarak temellendirmeye dönemin ateist ve materyalist sapmalarının önüne geçmek adına hız verilmiştir. Böylelikle doğal teoloji doğaya yöneldiği kadar teolojik kaynaklara da sadık kalarak Tanrının kavramsallaştırılmasında, kabul edilebilir ve kolay paylaşılır bir yol bulmak adına görevlendirilen bilim insanlarının çalışmalarının ortak adı olmuştur. Bu stratejide, insan aklı kısıtlı sayılmakta, Tanrının varlığının bilinebilirliği ise doğrudan değil vasıtalı bir bilginin nesnesi olarak kabul edilmekteydi. Özellikle çalışmalarının felsefi odağını oluşturan Locke-çu etkiyle teologlar kendilerine bir çıkış yolu aradılar.[14]

Tasarım argümanına getirilen eleştirilerden en sistemli olanı David Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'ında dile getirdiği eleştiridir. Hume adeta doğal teologların çıkış yolu arama çabalarını yok edercesine felsefi temelleri açısından bu argümanı sarsmıştır. Zamansal olarak William Paley'in argümanının ortaya çıkışından önce yazılan *Diyaloglar*'da Hume, Paley öncesi tasarım argümanlarına birkaç açıdan karşı çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Hume'un dinlerin karakteri üzerine kendisinin genel düşüncelerinden kaynaklanır. Öyle ki Hume için din ve dini temelli Tanrı kanıtlamaları bir tür kendi içinde kapalı düşünce sistemine dayanır. Bu sisteme dayanarak ortaya konulmak istenen kanıtlar ile kanıtlanacak olanlar arasında yerleşmiş olan "rasyonalite" dini inançların felsefenin diğer bilgi ilişkilerini ele alması tarzında izah edilemez. Dini inançların bilgi teorisi açısından ele alınışında skeptik yaklaşımı savunan Hume için inançların dayandığı doğaüstü zemin, doğadan kanıtlarla gerekçelendirilemez.[15] Dini inançların epistemolojisini özetleyen bu ayrıksılık, Hume'a göre inançların boş ve savunulamaz olduğu anlamına da gelmez; lakin ona göre dini duygular ve inanışlar insanın içgüdüsel olarak sahip olduğu temel düşüncelerden biridir. Doğanın bir parçası olan insanın kendi tabiatında kavramlara ve akılla temellendirilmeye ihtiyaç duyulmayan bazı duyuşlarının olduğu kabul edilebilir.[16]

Hume'un amacı, tasarım argümanı eleştirisinde de göreceğimiz gibi sınırlı bir deizm ile dini inancın epistemolojik olanaklılığını daraltmak ve ampirik alandan çıkarmaktır. Dinin felsefi bir spekülasyon nesnesi olmaktan uzaklaş-

14 Mounce, H.O., *Hume's Naturalism*, Routledge, London, 1999, s.104 ve s.131.
15 Noxon, J. "Hume's Concern with Religion", in *David Hume: Critical Assessments*, Vol.5: Religion, (ed) S. Tweyman, Routledge: London and New York, 1995, s.7.
16 Plye, A. *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Continuum, Hampshire, 2006, s.142.

tırılması amacıyla Locke'dan hareketle dinin akılla kavranabileceği iddiasında bulunanlara karşı çıkmaktadır. Böylelikle, özetle, Hume'un birinci eleştirisi din-felsefe ilişkisi üzerine olmaktadır. Tasarım argümanına bu genel yaklaşımın yansıması ise doğal teolojinin aklı "doğal ışık" olarak görme eğiliminin eleştirisi olacaktır. Daha başka deyişle, Hume kendisinden önce örnekleri görünen tasarım argümanlarının ampirik söylemlerini ve çağdaşı Hıristiyan doğal teoloji çalışmalarının akıl anlayışını, inancın ve Tanrının ampirik yöntemle bilinebileceğini ve dini söylemin reel dünya düzleminde her insana mahsus olan aklın doğal ışığı ile aracısız kavranabileceği tezlerini çürütür.

İkinci olarak, bu genel eleştirisinden hareketle, Hume'un tasarım argümanlarını topluca reddetmekten çok "sınırlandırmak" arzusu içinde olduğunu görüyoruz. İkinci eleştirisi de bu bağlamda, tasarım argümanının argüman olarak kendisinden ziyade, doğal teoloji başlığı altında dine alet edilmesi noktasındadır.[17] Çünkü doğal teoloji çalışmalarının altında yatan bir diğer niyet doğanın tasarımlanmış olmasının insanlığın genel "iyiliği" için zekice planlandığıdır. Oysa ki Hume, insanlığın tarihi ve akli tecrübesi ile deneyimlediği dünyada böyle bir uzlaşımın olmadığını göstermeye çalışır. Doğal teoloji için Tanrının varlığı varılmak istenen "doğal" bir sonuç olmaktan çok argümanın öncülü olarak kullanılmaktadır.

Üçüncü olarak Hume'un eleştirisi tasarım argümanlarının çoğunlukla kullandığı insan zihnine yapılan analojidir. Hume yapılan analojide benzerliklerin aynı sebeplerden kaynaklandığını göstermediğini savlar. Dolayısıyla her analoji eksiktir, zayıftır. Hume'un dördüncü olarak doğal teolojiye yaptığı eleştiri ise "tecrübe" kavramı ile ilgilidir. Çünkü tasarım argümanlarında ve Paley öncesi doğal teoloji çalışmalarında Hume'un eleştirdiği gibi tecrübe edilebilir alan ile edilemeyen alan arasında bir bağıntı kurulmaya çalışılmakta, bizatihi tanık olunmamış oluşumlar üzerinde fikir yürütülerek genel bir tablo çizilmektedir. Hatta bu genel tablo tasarım argümanında zeki bir tasarımcının eseri olarak gösterilmektedir. Böylece, doğada meydana gelen oluşumlar doğanın dışındaki bir nedene bağlanmaktadır. Bu çıkarsama (*inference*) da tasarım argümanlarındaki analojinin kesin bir açıklama olmaktan çok olabilecek "en iyi açıklama çıkarımı" (*inference to the best explanation*) olarak algılanabilir. [18]

David Hume'un eleştirilerinin ne kadarının ne ölçüde Paleyci zeki tasarım argümanını zayıflattığı tartışma konusu olsa da, Paley'in klasik ve çağcıl tasarım argümanları arasında bir kırılma noktası olduğunu söylemenin felsefe tarihi açısından nedenleri buraya kadar anlatılanlardan kanımca çıkmaktadır. William Paley çalışmasında Humecu eleştiriye herhangi bir yanıt vermemek-

17 Sober, E. *Philosophy of Biology*, Westview Press, 2nd Edition, USA, 2000, s.33.
18 Bknz: Lipton, P., *Inference to the Best Explanation*, Routledge, London, 1993.

tedir. Lakin kendisinin çalışmasının klasik tasarım argümanlarından farklı olduğuna ve Humecu eleştirilere bu bağlamda karşılık gelmediğine inandığını söyleyebiliriz. William Paley'in çalışmasının pek çok farklı bakış açıları ile incelenebileceğini düşünebiliriz.

Doğal Teoloji kitabı başlıca iki temel alanda ele alınabilir. Burada ölçüt, dini açıklamalar ile biyolojik-metafizik içerikli felsefi açıklamaları ayırmaktır. Paley kitabının son birkaç bölümünde Tanrı'nın zatı ve sıfatları üzerine temellendirmelerde bulunmaktadır. Bu durum kendisinin tasarım argümanını bilim felsefesi açısından güçlü kılmaktan ziyade daha çok teolojik bir argüman olarak anlaşılması sonucunu doğuruyor. Zaten, Paley sonrası Zeki Tasarımcı çevreler de bu gediği görerek Tanrı'nın zatı üzerine konuşmaktan çekinmekte ve onun Tasarımcı (*designer*) olarak vazgeçilmezliğini önemsemektedirler. Paley'in kitabında yapılabilecek ayrım argümanın kuruluşu ile argümanın doğadan toplanan örneklere uygulanması üzerinedir. Paley'in tasarım argümanının ayırt edici özelliği tam da bu noktada gün ışığına çıkmaktadır. Çünkü Paley açısından, Humecu eleştiride dile geldiği gibi basit bir *analoji* söz konusu değildir. Basit analojiden şunu anlamalıyız: "Eğer bitkilerin köklerinde ve gövde cidarında su dolaşıyorsa benzer biçimde insanların damarlarında da kan dolaşır." Halbuki Paley açısından anoloji bununla kısıtlı değildir ve bu bağlamda Humecu eleştiriye konu olduğu gibi çok da "zayıf" değildir.

Paley'e göre eğer bir tasarım tasarımcıya muhtaçsa, yani tasarımcısız tasarım olmazsa doğanın fark ettiğimiz saat gibi adeta tıkır tıkır işleyen düzeni de bir yapıcıya ihtiyaç duyar. Bu tasarımcı ayrıca zeki olmak durumundadır ve her zeka bir faili, bir bilinç sahibini çağrıştırdığı için Tanrı zeki bir tasarımcı olarak vardır. Bunu zamansal/nedensel bir başlangıç sorunu olarak görmekten öte, Paley, Tanrının zeki tasarımcı olarak varlığını dünyanın, doğanın ve genel anlamda evrenin her türlü işleyişinde içkin ve faal olarak tasarlar. Dolayısıyla Paley açısından tasarım argümanı Tanrı'nın varlığını kabul ederek onu kanıtlamaya çalışmaktan çok, doğanın bir tasarım ürünü olduğunu; hem de zekice tasarlandığını göstermeye uğraşır.

Tanrıyı ampirik bilimin konusu yapma çabasının bayrağını taşıması sonucunda eleştirilerin odağındaki isim olan Paley'in argümanın, zeki tasarım argümanı olmaktan çok zeki tasarım*cı* (*argument to design*) argümanı olarak anılması savının doğal teolojiye saplandığı noktalardan hareketle yapılan bir adlandırmadır. Bir yanda doğadan edindiği örnekler, bir yanda "saatçi" ve "teleskop" analojileri, diğer yanda da Hıristiyan Tanrısının tasavvuru örtüştürülmek istenmektedir. Bu uzlaştırma girişimi Paley'in insan aklının neliği üzerine çelişkili saptamalar ile sürer.

III. Darvinist Eleştiri ve Paley:

Darwin ve sonrasında geliştirilen Darvinci açıklama modeli Hume'un Paley üzerinde gerçekleştiremediği bozucu etkiyi gerçekleştirebilmiş midir? İşte çalışmamızın üçüncü soru odağını bu nokta oluşturmaktadır. Darvinci doğa açıklaması bilindiği üzere, doğanın yapıtaşları, organizmaların yapısı ve işleyişi, birbirleriyle ve çevreyle ilişkileri üzerine sadece doğadan çıkan ilkelerle açıklama girişimidir. Doğaüstü herhangi bir varlık alanına, düşünceye, inanışa geçit vermeden, onları referans noktası kabul etmeden yapılan bu açıklama girişimi bilimin aydınlanma sonrasında edindiği pozitivist ve natüralist temelli açıklama eksenine de uygun düşer. Öyleyse, Paley'in Darwin sonrasında insanlığın düşünce dünyasından tamamen çıkarılması gerekmektedir ki bu olamamıştır. Hatta yukarıda da bahsettiğim gibi, 200 yıl sonra Paley kitabının yeni baskısı ile hatırlanmış ve onurlandırılmıştır. O halde üzerinde durulması gereken Paleyci tasarım argümanını diğerlerinden farklı kılan özellikleri akılda tutarak bu etkinin Darvinci eleştirilerden sonra da sürdürülebilir olmasıdır.[19]

Kuşkusuz Paley'in argümanı tarihsel olarak Darwin'den önce gelir. Hatta öyle ki, Paley, doğada kendiliğinden yasaların olamayacağına, yazarı olmayan kitabın, mimarı olmayan evin tahayyül edilemeyeceğine dayalı bir akıl yürütme ile doğadaki işleyişin yasa koyucusu olmadan mümkün kılınamayacağına odaklanır. Paley'in argümanı tarihsel olarak Humecu eleştiriden ise sonradır. Dolayısıyla Hume'un tasarım argümanlarına yönelttiği eleştirileri aşacak olgunlukta olması beklenir.

Hume ve Darvinizm arasında Paley'in hala gücünü koruyor olabilmesinin nedenleri neler olabilir? Bu değerlendirmeyi literatürde en yetkin biçimde yapan Elliott Sober'in yorumlarına burada kısaca yer vermek gerekir: Sober, olabilirlik (*likelihood*) ilkesi çerçevesinde olgunlaştırdığı görüşlerinde zeki tasarımcı argümanın Darvinci açıklama ile rakip kabul edilebilmesinin felsefi koşullarını ortaya koyarken; bir yandan da Humecu eleştirilere rağmen Paleyci argümanın nasıl güçlü kalabildiğini göstermektedir.[20] İki rakip hipotezin birbirlerine üstünlük sağlaması için ayrıca kullanılan örneklem kalitesi ve seçilen bilimsel açıklama modeli önemli rol oynamaktadır. Sober'in ayrımını yaptığı bir diğer nokta zeki tasarımcı argümanın "kanıt"a dayalı kabulden çok "sağduyu"ya dayalı kabullenilme dolayısıyla Darvinci açıklamalar karşısında güçlü bir yerde durduğudur. Humecu eleştirinin ve sonrasında Immanuel Kant'ın teolojik olanın felsefenin dışında bırakılması çabalarına rağmen

19 Zeki Tasarım argümanı Darwin'in metafizik düşmanıdır. Ayrıntılar için bknz: Önkal, G. "Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım", *Cogito (Darwin Devrimi: Evrim)*, Sayı 60-61, İstanbul: YKY, 2009, ss.235-245. ve ayrıca bknz: Önkal G. "Doğanın Gerçekliği, Tanrının Doğası: Zeki Tasarım Düşüncesi Nasıl Bir Felsefi Projedir?" *Mantık, Matematik ve Felsefe VI. Ulusal Sempozyumu: Evrim*, İstanbul: Kültür Yayınları, 2008, ss.153-167.

20 Sober, E., *Evidence and Evolution: The Logic Behind the Science*, Cambridge, 2008, s.6.

doğal teoloji başlığı altında gelenekselleşen bir modelin geldiği noktada Paley'in argüman yapısının derinliği önemli rol oynamaktadır.

IV. Naturalizm soruyor: Tasarım mı? Düzen mi?

Tasarım kavramı tek başına ne ifade etmektedir? Buradaki ana araştırma motifi "doğadaki canlı/cansız nesneler ile insan yapımı tasarım nesneleri arasında nasıl bir benzerlik kurulmaktadır da tasarımcının varlığı ima edilmektedir?"[21] sorusuna dayanmaktadır. Bu araştırmaya cevaben tasarımın tek başına doğadaki düzenle özdeş kılındığında sorunlar ortadan kalkmadığını, işlevsellik kavramının tasarımı belirlemede tam ve net açıklamalar ortaya koyamadığını, tasarımın sıradan olmayan bir oluş biçimi olduğunu temellendirmenin ise daha büyük metafizik açmazlara gebe olduğunu sorgulamak gerekiyor.

Naturalizm (doğalcılık) ise doğa bilimlerinin dayandığı ana eksen üzerine bir tartışmanın açılması demektir. Bilimselliğin doğalcılık ile katılaştırıldığı hatta kısırlaştırıldığı eleştirilerini yapan zeki tasarımcıları için "gerçeklik" dediğimiz şey görünen kadar görünmeyen etkenleri de hesabına katacak biçimde genişletilmelidir. İşte bu amaçla kendileri "kama stratejisi" denilen bir yöntem ile bilimin metodolojik olarak benimsediği ama zamanla ideolojiye dönüştüğünü iddia ettikleri doğalcılığın anlamını genişletmek istediler.[22] Bu stratejinin en önemli kazanımlarından biri zeki tasarımın bilimsel bir araştırma projesi olarak kabul görmesi olacaktır. Ancak diğer yandan yaptığımız analizlerde görüyoruz ki zeki tasarımcıların amacı daha çok Darvinciliği yenerek kendi ideolojilerini egemen kılmak idealine dayalıdır.

Yanıtını halen bulamadığımız bir diğer soru ise Paleyci argümanın geliştirilmesi ve çağdaş modeli olarak adlandırabileceğimiz zeki tasarım (*Intelligent Design*) argümanı biçimine dönüştürülmesinde hangi felsefi önceliklerin temel alındığıdır. Bu akımın ilk örneklerini veren Michael Behe ve William Dembski'nin anlayışının felsefi ilkeleri düşünürsek[23], Behe ve Dembski'nin Paley'i Darvinci eleştiri karşısında halen güçlü ve geçerli bir argüman olarak görmeleri söz konusudur. Hatta bu isimler Darvinci açıklamalara rağmen Paley'in ortaya koyduğu tasarım argümanını bilimdeki gelişmelerin desteklediğini öngörürler. Kendilerinin bu öngörüsünün bilim çevrelerince kabullenmesinde ise tek engel olarak bilimin sahip olduğu natüralist anlayışı görürler. Onlara göre Darvinizm bilimin metodolojik natüralizmine uygun düşen bir anlayışa

21 Bknz: Dembski, W., Intelligent Design as a Theory of Information, *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, (ed.) R.T. Pennock, MIT Press, Cambridge, 2001.

22 Deming, D., "Design, Science and Naturalism", *Earth-Science Reviews*, 90, 2008, ss.62-vd.

23 Forrest B., Gross, P.R. , *Creatonism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design*, Oxford University Press, USA, 2004, pp.25-35.

denk düştüğü için daha geçerli bir açıklamaymış gibi algılanmaktadır. Dolayısıyla Paley'in tasarım argümanının bilimin temelleri ile çelişmeyecek ve onu doğal teolojiden kurtaracak tek çıkar yol natüralizm dışında da iman ve inanç öğelerini dışlamayacak bir bilimsel anlayışın olanağının geliştirilmesidir. Bu *Yeni-Paleyci* anlayışın "yeni"liği Paleyci argümanın teolojik göndermelerinin vurgulanmasından çok argüman ve bir açıklama modeli olarak çok da geçerli olduğunu göstermekten ileri gelir. Başka deyişle Paley'in kitabının son bölümlerinde tasarımcının Hıristiyan tanrısı ile eş tutulması Behe ve Dembski tarafından adeta unutturulmak istenmektedir. Öyle ki gerek Behe'nin biyokimyasal gelişmeleri temel alarak açıklamaya çalıştığı tasarım argümanı gerek Dembski'nin olasılık hesaplarından yola çıkarak tasarımı şans ve rastlantı gibi proseslerden ayırt etmeye çalışması bu amaca hizmet eder niteliktedir. Böylelikle Paley'in Humecu eleştiriyi de bir şekilde aşarak ve yok sayarak Darvinizm karşısında bile halen varolabilmesinin ve yaygın bir anlayış olarak bilim çevrelerince de kabul edilebilir olması amaçlanmaktadır.

Behe ve Dembski'nin başını çektiği Yeni-Paleyci Yaratıcı (Tanrıcı) Bilim Anlayışı bilim-din ilişkisinin de tekrar ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Zira Darvinizmin Darwin'in ortaya koyduğu açıklamalardan çok daha ileri giderek metafizik açılımları olan bir teori haline geldiği düşünüldüğünde Paleyci argümana bu yönden de bakmak söz konusu olmuştur.

Sonuç Yerine:

Bu bağlamda Paley'in argümanını yeniden ele aldığımızda şu sonuçlara varıyoruz: Birinci olarak Paley'in ortaya koyduğu tasarım argümanını metafizik ve epistemoloji çerçevesinde ele almak ile bir doğal teoloji örneği olarak incelemek arasında sonuçları açısından farklılıklar bulunmaktadır. Eleştirel bir yaklaşımda gözetilmesi gereken farklılık ise kanımca şöyle özetlenebilir: Eğer tasarım argümanı bir metafizik anlayış olarak felsefi tavır ile ele alınırsa Humecu ve Darvinci eleştiriler arasında yeniden değerlendirildiğinde vurgunun zeka (*intelligence*) kavramında olduğunu görürüz. Bu argümanın yaygın literatürde çokça tartışılan yönü ise tasarım (*design*) kavramı üzerinedir. Oysa ki doğayı oluşturan öğelerin bir tasarım olup olmadığı gösterdiği gibi tek başına yeterli olarak bir tasarımcıyı işaret etmeyebilir. Dembski'nin bu konudaki çabaları da felsefi olarak ancak *gaye* teması içerisinde anlamlı olabilir. Başka deyişle, tasarım tek başına tasarımcıyı gösterir ya da gösteremeyebilir ancak Paleyci argüman ancak *intelligence* kavramına yaptığı vurgu ile felsefi olarak savunulabilir. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç insanlığın başlangıcından beri doğanın açıklamasında kullanılan çeşitli argümanların bir ortak özelliği olarak doğada var olan zeki, yönlendirilmiş ve kurgulanmış bir amaçsallığın varlığı

açıklanmaya çalışılmıştır. Paley bu bağlamda zeki tasarımda metafizik olarak tasarımın zeki olma özelliğini öncelemek zorundaydı. Bu bizi şu türden bir yargıya da ulaştırmaktadır: Tanrı'yı doğada aramak, ya da doğanın Tanrı'sını kurgulamak, anlatmak ve düşüncede uyandırmak adı altında yapılan metafizik çabaların bir sonucu olarak doğanın bir tasarımın ürünü olabileceği ve bunun da insanların duyu verilerine verili olduğu türünden bir yaklaşım kanıtlama değildir. Çünkü adı üzerinde olduğu gibi bu kanıtlamadan çok ona kanıtlar oluşturmaya çalışmak denemesidir. Ve buradan şu noktaya geliyoruz ki Paley'in argümanının bir doğal teoloji çalışması olarak incelenmesi ise onu Darvinci eleştiriler karşısında bambaşka bir noktaya konumlandırmaktadır. Doğal teoloji olarak zeki tasarım argümanı Darvinizmin eleştirilerinin muhatabı olamaz; çünkü tartışma zeminleri birbirinden çok ayrıdır.

İşte, ikinci olarak bu ayrık zeminleri bir arada değerlendirme ve adeta onları birbirine rakipmiş gibi konumlandırma çabaları Paley ve Darwin sonrası tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır ki bu çabaların temelinde de bilimin natüralist anlayışının esnetilmesi, üzerinde gedikler açılarak genişletilmesi düşünülmektedir.

Üçüncü olarak, Paleyci zeki tasarım argümanının felsefe tarihi açısından nasıl bir dönüm noktası olarak kabul edilmesi gerektiği üzerine bazı belirlemelerde bulunmuş oluyoruz. Tanrı kanıtlamalarının klasik biçimde *a priori* ve *a posteriori*, ayrıca kozmolojik, ontolojik ve teleolojik olarak kategorileştirilmesi felsefe tarihi ve din felsefesi açısından üzerinde çalışılan bir konudur. Ancak burada daha çok bu kategorileştirmenin ötesinde zeki bir tasarımcı olarak Tanrı'yı kanıtlamanın ne demek olduğunu felsefe olarak belirlemek amaç ediniliyor. Paley öncesi argümanlarda ortaya konan analojiler bilinenden bilinmeyene doğru bir gidişat sergiliyordu. Oysa ki Humecu eleştiriye yer bırakmayacak biçimde Paley laboratuar ortamında yaptığı gözlemlerde organizmaların yapısında bulduğu organizasyonu, etkileşimi, düzenliliği ve amaçsallığı ortaya koymaya çalışmıştı. Böylelikle Tanrıyı kavramsallaştırma aşamasında Paley Tanrıyı salt düşünce ya da inanç öğesi olmaktan çıkararak doğanın görüngüleri bağlamında değerlendirilmesi girişiminde bulundu. Şöyle ki, eğer bizim yaratıcı ve doğaya müdahil bir Tanrı anlayışımız var ise doğanın bu Zeki Tasarımcının eseri olduğu konusunda şüphemiz kalmaz. Doğanın işleyen mekanizması da bu kurgunun içerisinde tasarımcının ürünü olmaktan öteye geçmez ve bu anlamda değerlidir. Paley açısından metodolojik olarak argümanın kuruluşunda insanın duyu organları ile oluşturduğu deneyimler toplamı referans noktası alınmaktadır. "Tanrı ampirik araştırmaya indirgenebilir mi?" sorusu Paley ile bir bilinç aşımına uğramış ve bilimin konusu yapılabilecek noktaya kadar taşınmıştır.

Dördüncü ve son olarak varılabilecek bir diğer sonuç ise zeki tasarım anlayışının tek bir açıklama modelinden değil, birkaç değişik argümanın bir arada

kullanılmasından oluşmuş bütünleşik bir sistem olduğudur. Eğer açıklamanın bu entegre biçiminin ayrıntıları doğru okunamaz ve ayrıştırılamazsa kendisine her alandan eleştiri yöneltilebilirken, elde edilecek yanıtlar da bu eleştirilere cevaben muğlak kalacaktır. Diğer deyişle, zeki tasarım argümanı en iyi açıklama olarak kabul edilmesinin öncesinde kullandığı kavramların içeriği, insan aklına yüklediği anlam ve işlev, doğayı nitelendirirken kullandığı metafizik çerçeve ve dayandığı Hıristiyan doğal teoloji anlayışı açısından kökenleri ve anlamları farklı kavramsallaştırmaların sonucudur. Bu anlamlandırma sisteminde tasarım argümanlarında sadece argüman olması bakımından tutarlılık aranmamalıdır. Ayrıca argümanın içerisinde yer alan kavramlar da dikkatle ele alınmalıdır.

Bu kavramlar başlıca iki merkezde toplanmaktadır: zeka *(intelligence)* ve tasarım (*design*). Dolayısıyla Paley'i anlamanın sıradan yolu onu klasik bir Hıristiyan doğal teologu olarak görmek iken, felsefi açıdan işlevsel olan ve tercih edilmesi gereken yöntem ise onu tasarım argümanını ele alış şeklimizi değiştiren bir düşünür olarak ele almaktır.

Bu belirlemeler ışığında bir başka boyut tasarım kavramını aydınlatmaya yönelik yorumlar olduğu kadar organizmaların işlevleri ile tasarlanmış olmalarını birbirinden ayıran belirlemelerdir. "Tasarımın metafiziği"[24] bu bağlamda Paley'in argümanını daha iyi kavramakta ve yorumlamak anlamına gelmektedir. Tasarım argümanını, "işlevsellik argümanı"ndan farklı olarak ele almak Humecu ve Darvinci eleştiriler arasında Paley'in *Doğal Teoloji*'sini yorumlamakta bir metod olarak benimsenebilir. Böyle bir ayrımın varacağı nokta zeki tasarım argümanını zeki tasarımı ortaya koyan bir argüman olarak değil, zeki tasarımcıya doğru giden bir argüman niyeti ile açıklama girişimidir.[25] Sorun zeki tasarımı göstermekle yetinmeyip, zeki tasarımcının varlığına da vurgu yapan bir niyet taşınmasından kaynaklanmaktadır.

Böylece anlaşılıyor ki Paley salt bir nedensellik güderek zeki tasarımcı olarak Tanrı'nın varlığını açıklama girişiminden fazlasını ortaya koymaya çalışmıştı. Organların işlevleri ve görevlerini incelediği bölümlerde Paley belli organların belli işlevleri yerine getirmek ile "görevlendirildiğini" ve "en iyi biçimde" sadece kendilerine zeki tasarımcı tarafından tanımlanan görevleri ifa ettiklerini söyler. Kimi yorumcular ise organizmaları oluşturan biyolojik temel taşlar olarak ifade edilebilecek organların işlevlerinin doğallaştırılmasının bu bağlantıyı koparacağını ifade ederek, Paley'in bu durumda üst bir zekaya bağlama güdümünün sadece dini inanışla bilim anlayışını uzlaştırmak niyetinden ileri geldiğini söyler. Doğal seçilim ile çalışan evrim açıklaması doğal bir iş-

---

24 Moore, M. H. "A Metaphysics of Design without Purpose", *Philosophy of Science*, Vol:3, No:1, 1936, s.3.

25 Bknz: Sarkar, S. *Doubting Darwin*, Blackwell, USA, 2007. ve bknz: Ruse, M. *Darwin and Design, Does Evolution have a Purpose?* Harvard Uni.Press, Cambridge, 2003. Ayrıca bknz: Smith, J.E., "Prospects for Natural Theology", *Monist*, Vol:75, No:3, 1992, pp.406-420.

levselliği kabul ederken bir adım daha öteye giderek doğayı aşan bir yapıda bu işlevselliğin varolabileceğini kuşkusuz kabul etmeyecektir. Burada doğal olanı aşan edimler ancak *şans* faktörü veya *rastlantısallık* ile çevre koşulları gibi temellere bağlanmaktadır. Paley açısından Darvinci açıklamanın bu natüralist yapısı teleolojik bağlantıdaki dışarıdan müdahaleyi düşünmemiz olasılığını azami ölçüde azalttığından kabul görmez. Paleyci anlayışta tasarım zeki olduğu kadar bu zekanın bir göstergesi ve somutlaşma zemini olarak da bilinçli ve gayeli bir nizamın yapıcı ve itici gücüdür. Keza, bu gücü ve –varsa- tasarımcının neyi başarıp neyi başaramadığına dair elimizde bir ölçüt yoktur. Dolayısıyla zeki tasarımcının olanakları ile gerçekleştirdikleri arasında bir karşılaştırma yapma şansımız yoktur. Paley'in saat ve saatçi analojisi bu açıklamaya göre teleolojik temelleri açısından sorgulanabilir. Humecu eleştiriye paralel olarak zeki tasarımcıya varmak güdümündeki Paleyci argümanın deneyselliği ve niyetin bilinemeyeceği önkabulleri ele alındığında açıklama gücünün -kabul görmüş bilim felsefesi açıklama modellerine göre- tökezlediği söylenebilir. Diğer deyişle, tasarım argümanı tasarımcının varlığını, var olma olasılığını güçlendiren bir argüman olamayabilir, ancak doğadaki düzeni göstermek açısından dayanakları ve felsefi zenginlikleri olan bir adımdır. Tasarımı tasarımcıdan ayrı düşünemeyeceğimize dair bir yargı çok da sağlam bir yargı değildir. Ancak Darvinci açıklamalar ile daha da yaygınlaşan adaptasyon kavramının Darwin sonrasında Hıristiyanlarca tasarımın bir delili olarak kabul edildiğini de hatırlatmak gerekir. Paley'in ve Darwin'in çağlarındaki İngiltere'nin sekülerliği tam olarak hayata geçirmediği bir dönemde olduğunu düşündüğümüzde biyolojik verilerin yorumlanmasında da bilim insanlarının inanışları ile vicdanları arasında kalabileceğini görmüş oluyoruz. Darvinci anlayışın gelişiminde Paley'in *Doğal Teoloji*'sinin çok önemli bir rol oynadığını biliyoruz. Dolayısıyla bu iki değişik yaklaşım tarzı birbirlerini besleyen kesişimlere de sahiptir. Aradaki belirgin fark ise Darwin'in Paley'in sunduğu mükemmel uyumluluğu bir tasarımcının varlığına başvurmadan da yeterince açıklayıcı bulduğudur. Böylelikle iki tez arasında teleolojik bakış açılarındaki içkinlik ve aşkınlık açısından bir ayrım yapmayı verimli bulabiliriz.

Zeki tasarım argümanının eleştirel değerlendirilmesinin zihnimizde uyandırabileceği bir diğer bağlam Tanrı kavramına yaptığı etkilerdir. Sonuçta tasarım argümanının ilk örneklerinden başlayarak günümüz güncel bilim tartışmalarına kadar uzanan skalada, epistemolojik, ontolojik ve metafizik göndermeleri açısından anılan argümanlar arası geçişi Paley üzerinden okumanın nesnel koşullarını, sunmaya çalıştığım çok yönlü perspektifle her iki tarafı doğru anlamak bakımından tekrardan düşünmemiz gerektiği kanısındayım.

Modern Akıllı Tasarım Hipotezi: Kuralları Yıkıyor[1]

(Michael J. Behe)

[Michael Behe (1952-) akıllı tasarımı savunan biyokimyacı. Bu konudaki düşüncelerini dilimize de çevrilmiş olan *Darwin'in Kara Kutusu* adlı kitapta dile getirmiştir. Bu çalışma *National Review* dergisi tarafından hazırlanan 20. yüzyılın en iyi 100 kitabı listesinde yer alır.

Behe, akıllı tasarımı *indergenemez komplekslik* (irreducible complexity) kavramı üzerinden temellendirir. *İndergenemez komplekslik* parçalarından birinin çıkarılması durumunda işlevini yitirecek olan, yani, önemli ölçüde birbiriyle çok uyumlu bileşenlerden oluşan temel bir sitemin bütününe verilen bir addır. Behe, buna örnek olarak bazı hücrelerin kullandığı kamçıları (*flagellum*) gösterir. Bilimsel olarak bütün detaylarıyla anlatılan bu sistem, başka bir şeye indirgenemez, ancak akıllı bir tasarımın ürünü olabilir. Mikrobiyolojinin son 40 yılda kat ettiği aşama hücrenin iç sisteminin, Darwin'in zamanında anlaşılamayacak kadar kompleks olduğunu ortaya çıkarmıştır. Behe biyokimyasal yapıların evrimsel mekanizma ile açıklanamayacak kadar kompleks olduğunu, bu kompleksliğin en iyi açıklamasının ise akıllı tasarım olduğunu savunur.]

Paley'den Farkları

Bu bölümde, moleküler düzeyde bazı biyolojik sistemlerin kasıtlı akıllı tasarım (AT)ın ürünü olduğunu tartışacağım. Bunu yaparken biyolojide tasarım için kanıtların daha önceden en dikkat çekici şekilde William Paley tarafından 19. Yüzyılda yapılmış olduğunun çok iyi farkındayım. Dolayısıyla başından,

1 Çev. Fatih Özgökman. Michael J. Behe, "The Modern Intelligent Design Hypothesis: Breaking Rules", Neil A. Manson, ed., *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science* (London; New York, NY: Routledge, 2003). [krş. Michael J. Behe, "Zeki Tasarıma Yönelik Bilimsel Eleştirileri Yanıtlamak", *Tasarım: Evrenin Alternatif Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).]

AT (= akıllı tasarım) için modern kanıtlamaları önceki versiyonlarından açık biçimde ayırt etmek önemli doğrudur diye düşünüyorum. En önemli farklılık, benim kanıtlamamın tasarımın kendisiyle sınırlı olmasıdır; ben, Paley'in ki gibi yardımsever bir Tanrı'nın varlığı için bir kanıtlama olmadığını kuvvetle vurgularım. Benim kendimin yardımsever bir Tanrı'ya inandığımı da eklemekte acele edeyim. Felsefe ve teolojinin kanıtlamayı genişletebileceğini düşünüyorum. Fakat biyolojide tasarım için bilimsel bir kanıt daha uzağa gitmez. Böylece, ben tasarımı savunurken tasarımcının kimliği sorusu açık kalır. Tasarımcının rolü için mümkün adaylar: Hıristiyanlığın Tanrı'sını; -düşmüş veya düşmemiş bir meleği; Plato'nun demiurge'sini; bazı mistik yeniçağ güçlerini; Alfa Centauri'den uzaylı yabancıları; zaman yolcularını veya bazı hiç tanınmayan akıllı varlıkları içine alır. Elbette bu ihtimallerin bazısı, bilimden başka alanlardaki enformasyon üzerine kurulu olan diğerlerinden daha makul görnebilir. Yine de tasarımcının kimliğine bakarak, modern AT teorisi, mutlu şekilde Issaac Newton'un deyimini, *hypothesis non fingo*'yu yankılar.

Modern AT teorinin Tanrı'nın varlığı için bir kanıt değil, tasarımın kendi için minimalist bir kanıt olması, Paley'in kanıtına ağır gelen yükün çoğunu ortadan kaldırır. Birincisi, kötülük problemine karşı bağışıktır. Tasarımcının iyi veya kötü olup olmaması bizi ilgilendirip ilgilendirmemesi bilimsel açıdan zerre kadar önemli değildir. O sadece tasarımın bir açıklamasının işaret ettiğim biyolojik örneklerle tutarlı görünüp görünmediğiyle ilgilenir. İkincisi tasarımcının her şeye gücü yeten olup olmadığı veya hatta özellikle yetenekli olup olmadığı ile ilgili sorular Paley'inkinde olduğu gibi ortaya çıkmaz. Belki tasarımcı her şeye gücü yeten değildir veya çok yeteneklidir. Buna ilave olarak belki tasarımcı Paley'in düşündüğü gibi biyolojinin her detayı ile ilgili değildir; öyle ki bazı özellikler gerçekten tasarımlanmış iken bazıları da doğanın önceden kestirilemeyen davranışlarına aittir. Dolayısıyla modern tasarım kanıtı, akıllı failin bazı biyolojik özellikler için iyi bir açıklama olarak görülmesini gerektirir sadece.

Dolayısıyla Paley'in kanıtına kıyasla, modern AT teorisi alanca çok sınırlıdır. Bununla birlikte alanca sınırlılık, dirençlilik kazandırır. Paley kanıtlamasında tüm pozisyonunu tamamen kırılgan kılan birçok farklı fikri –tasarım, her şeye gücü yeterlilik, iyilik sahibi olmak vb.- bir araya getirdi. Örneğin, tasarımın algılanan iyilikseverliğine karşı kanıtlar tasarımın varlığına karşı kanıtlara dönüştü. Böylece, A biyolojik özelliği kötü amaçlı ise o halde tüm biyolojik özellikler doğal seçilimle veya bazı başka akılsız süreçlerle meydana gelmektedir şeklinde *ilgisiz bir sonuca* (*non sequitur*) ulaşılmaktadır. Modern AT teorinin en ılımlı iddiaları ile böyle bir hareket mümkün değildir. Dikkati şu temel soru üzerine odaklanmış durumdadır: Akılsız süreçler biyolojinin karmaşık yapılarını üretebilir mi üretemez mi veya akıl gerçekten gerekli mi gereksiz mi?

Başlangıçta vurgulanmayı hak eden diğer bir önemli nokta da, benim AT'ım, felsefi veya teolojik kanıt değil gerçekten bilimsel bir kanıttır. İzin verin kastettiğim ettiğim şeyi tanımlaması zor terimlere başvurmadan açıklayayım. Bilimsel bir kanıt demekle birincisi hiçbir belirli iman ilkesine dayanmadığını ve ilk ilkelerden hareketle tümdengelim kanıtı da olmadığını kast ediyorum. Dahası çok temelli bir şekilde doğada bulunan fiziksel kanıt üzerine dayalıdır. İkincisi fiziksel kanıt üzerine dayalı olduğu için potansiyel olarak başka bir fiziksel kanıt tarafından yanlışlanabilir. Dolayısıyla deneyseldir ve şimdi doğru olarak sahip olduğumuz bilgi üzerine en iyi açıklama olarak hali hazırda görünen şeyi iddia eder yalnızca.

Tasarım için bilimsel kanıtın teolojik imaları olabileceğini kabul ederim fakat bu, bilimsel bir fikir olarak onun statüsünü değiştirmez. Biyolojideki modern tasarım kanıtı ile fizikteki Büyük Patlama teorisi arasında bir paralellik çizmek isterim. Büyük patlama teorisi teolojik imalara sahip olması yönüyle ki bu imaları hoş karşılamayanlar tarafından gösterildiği gibi, çoğu insanı etkiler. Örneğin, 1989'da John Maddox, dünyanın önde gelen bilim dergisi *Nature*'ın editörü, "Kahrolsun Büyük Patlama" başlıklı çok özel bir baş makale yayınladı. Şöyle yazdı:

> Felsefi olarak kabul edilemezlikten ayrı olarak, büyük patlama evrenin nasıl başladığının çok basitleştirilmiş bir görüşüdür ve ileriki on yılda ayakta kalacağı ihtimal dışıdır… Yaratılışçılar … büyük patlamada kendi görüşlerinin yeterli doğrulamalara sahip olması için destek arıyorlar. (Maddox 1989: 425)

Yine de teolojik imalarına rağmen, büyük patlama teorisi kutsal kitaplara başvurmadan fiziksel verilerle kendini doğrulayan, tamamen bilimsel bir teoridir. Ben biyolojideki AT teorisinin aynı kategoriye uyduğunu düşünüyorum: teolojik imalara sahip olabilir iken fiziksel veri ile kendini doğrulayabilir. Ayrıca büyük patlama teorisinin yarın yeni kanıt ile devrilebileceği gibi AT teorisi de devrilebilir. Her ikisi de deneyseldir.

Bu ön sözleri akılda tutarak, şimdi biyolojideki AT'ın bilimsel durumunu gözden geçirmeye başlıyorum. Şu şekilde ilerleyeceğim. Birincisi, kısaca tasarımın niçin kabul edilebileceğini ele alacağım. İkincisi, tasarımı eleştirenler tarafından ileri sürülen bazı özel bilimsel itirazları inceleyeceğim. Son olarak da yanlışlanabilirlik meselesini tartışacağım.

Darwinizm ve Tasarım

1859'da Charles Darwin büyük eseri *Türlerin Kökeni Üzerine*'yi yayımladı. Doğal dünyanın çok büyük çeşitliliği ve karmaşıklığının tek başına kör fiziksel

süreçlerle nasıl meydana gelebileceğine bir açıklama önerdi. Onun önerdiği mekanizma elbette rast gele değişim üzerine çalışan doğal seçilimdi. Darwin özetle, şanslı değişimin kendilerine hayatta kalma savaşında bir üstünlük verdiği bir türün üyelerinin hayatta kalabildiği ve üreyebildiğini düşündü. Eğer değişim miras bırakılabilirse zamanla türün özellikleri değişirdi. Ve çok büyük zaman periyotları sonrasında belki büyük değişikliler meydana gelirdi.

Çok zarif bir teoriydi. Yine de Darwin, önerdiği mekanizmanın her şeyi açıklayamayacağının farkına vardı ve *Köken*'de bize teorisini sınamak için bir kriter verdi. Şöyle yazdı:

> Eğer herhangi bir karmaşık organın pek çok, ardışık, küçük değişiklilerle şekillenemeyeceği mümkün olarak kanıtlanabilirse benim teorim mutlak olarak çöker. (Darwin 1999 [1859]: 154)

Bununla birlikte kendisinin "böyle bir durum bulamadığını" da ekledi. Elbette Darwin haklı olarak kendi ham teorisini kolayca çürütülmeden korumakla ilgiliydi ve bu nedenle kanıt yükünü muhaliflerine yükledi: temel olarak bilimde yapılması imkânsız olan bir yolla, - bir olumsuzlukla ispatlamak- bir şey sanki "yokmuş gibi ispatlamak". Yine de soralım: Darwin'in kriterini en azından potansiyel olarak ne karşılayabilir? "Pek çok ardışık küçük değişiklikler" ile şekillenmesi imkânsız olan ne tür bir organ veya sistem olabilir? Başlamak için iyi bir yer indirgenemez karmaşıklık denen şeydir. *Darwin'in Kara Kutusu: Evrime Biyokimyasal Meydan Okuma*'da indirgenemez karmaşık bir sistemi şu şekilde tanımladım:

> Öyle bir sistemdir ki, bazı iyi-eşleşmiş parçalardan bir araya gelir, temel fonksiyonu yerine getiren parçalar karşılıklı ilişkilidir ve herhangi bir parçanın yerinden oynatılması sistemi nihai olarak fonksiyonunu durdurmasına neden olur. (Behe 1996: 39)

İndirgenemez karmaşık bir sistemin günlük hayattan iyi bir örneği basit bir mekanik fare kapanıdır. Bir fare kapanının birkaç parçası vardır: tahta bir platform, uzun bir tel yay, bir çekiç, tutucu bar ve yakalama. Şimdi eğer fare kapanı yayı veya çekici veya platformu olmazsa yarısı kadar çeyreği kadar bile fare yakalayamaz. Basitçe hiç fare yakalayamaz. Dolayısıyla fare kapanı indirgenemez derecede karmaşıktır. İndirgenemez derecede karmaşık sistemlerin Darwinci teorinin baş ağrısı olduğu açığa çıkar. Çünkü Darwin'in öngördüğü adım adım, tedrici bir şekilde meydana gelmiş olmaya karşı koyarlar.

Geçen yarım yüzyılda biyoloji göz kamaştırıcı hızla ilerledi, hücrede, yaşamın en temelinde, bir fare kapanı gibi, indirgenemez karmaşıklıkta birçok sistem keşfettik. Zaman burada söylemem için tek bir örneğe –bakteri kamçısı- izin veriyor. Kamçı bazı bakterilerin yüzmek için kullandığı tam anlamıyla dıştan takılan bir motordur. Bir bot motoru gibi, bakteriyi ileri götürmek

için, suya karşı itme sağlayan bir pervaneyi hareket ettiren döner bir alettir. Bir çok sayıda parçadan oluşur: bir pervane gibi hareket eden uzun bir kuyruk, pervaneyi sürüş şaftına bağlayan kanca bölgesi, dönme gücü için bakterinin dışından içine asit akışını yürüten motor, pervane dönerken zarın kanadında hareketsiz yapıyı tutan bir tutaç ve sürüş şaftına bakteri zarıyla itme veren kovan maddesi. Kanca veya motor veya pervane veya sürüş şaftı veya genetik çalışmaların kamçının yapısı veya hareketi için gerekli olduğunu gösterdiği kırk farklı tip proteinin çoğunun yokluğunda hiç bir şey kamçıyı yaptığı hızın yarısı değil çeyreği kadar hareket ettiremez. Ya kamçı çalışmaz veya hücrenin yapısını bozar. Bir fare kapanı gibi, kamçı da indirgenemez karmaşıklıktadır. Ve tekrar fare kapanı gibi, "pek çok, ardışık küçük değişimler" ile onun evrimsel gelişimini tasavvur etmek çok zordur. Gerçekte, eğer bir kimse bilimsel literatürü incelerse hiç kimsenin kamçının Darwinci tarzda nasıl meydana gelmiş olabileceğine dair detaylı ciddi bir model önermediğini, hatta bırakın birisinin böyle bir modeli sınayacak deneyler yapmadığını çok çabuk biçimde görür. Dolayısıyla bir kamçıda Darwin'in kriterini karşılayacak ciddi bir adayın var olduğu bize görünüyor. "Pek çok, ardışık küçük değişimler" ile meydana getirilmesi en ihtimal dışı görünen bir sisteme sahibiz.

Kamçının kökeni için alternatif bir açıklama var mı? Gerçekten görmesi kolay hoş bir alternatifin olduğunu düşünüyorum. Fakat onu görmek için, bir parça alışılmadık bir şey yapmamız gerekli. Bir kuralı yıkmalıyız. Bu kural nadiren açık biçimde ifade edilir. Fakat Nobel ödüllü Chiristian De Duve tarafından yaşamın geniş tarihini değerlendirdiği 1995 tarihli *Vital Dust* kitabında samimice ileri sürüldü. O şöyle yazar:

> Bir uyarı: Bütün bu kitap boyunca, doğal süreci, kökeni, evrimi ve tezahürleri olarak yaşamın ifade edildiği baskın kuralı, canlı olmayan süreçler gibi aynı yasalar tarafından yönetilen, insan türünü de içine alacak şekilde uyarlamaya çalıştım. (De Duve 1995: xiv)

Bilimsel dergilerde kurala her zaman uyulur, en azından kağıt üzerinde, fakat bazen ruhta ihlal edilir. Örneğin birkaç yıl önce Brandeis Üniversitesinde biyoloji profesörü, David DeRosier bakteri kamçısı üzerine bir eleştiri makalesi yayınladı, orda şöyle dedi:

> Başka motorlardan daha çok olarak, kamçı bir insan tarafından tasarlanmış bir makineye benzer. (DeRosier 1998)

Aynı yıl *Cell* dergisi "Macromeoleküler makineler" konusu üzerine özel bir sayı (92 (3)) yayınladı. Derginin kapağı üzerinde (belki William Paley'in saati) önplanda bir saat olarak görünen şeyle, bir hayvan biçiminde açık olarak stilize edilmiş bir protein resmi vardı. Dergideki makaleler "Protein ma-

kinelerinin bir koleksiyonu olarak Hücre" ve "Polimeriz ve Replisome: Makineler içindeki makineler" ve "Spliceosome'nin mekanik aletleri: Motorlar, saatler, yaylar ve diğerleri" gibi başlıklara sahipti. Giriş tarzıyla içindekiler sayfası üzerinde şöyle yazılıydı:

> Makroskopik dünyaya yakın derecede benzer biçimde insanlar tarafından icat edilen makineler gibi, protein kümeleri hareketli parçalarla yüksek derecede koordinedir. (*Cell* 6 Febrary 1998)

Kamçı ve diğer biyokimyasal sistemler eğer "bir insan tarafından tasarımlanmış" veya "insanlar tarafından icat edilmiş" olan "makineler" gibi görünmesinden dolayı bilimcileri çarparsa o halde belki de onların akıllı bir varlık tarafından gerçekten tasarımlandığı fikriyle fiilen niçin ilgilenmeyelim. Elbette bunu yapamayız, çünkü kuralı ihlal eder. Fakat çoğu zaman bir arkadaş bir oynaklık hissettiğinde ihtiyatı elden bırakır ve bazı kuralları yıkar. Gerçekte bu tam da *Darwin'in Kara Kutusu*'nda yaptığım şeydir. Hücrede keşfedilen indirgenemez karmaşıklıktaki moleküler makineler için çok zorlayıcı bir açıklamanın Darwinci evrimden daha çok, -David DeRosier ve *Cell*'in editörlerinin kavradığı gibi- eğer tasarımlanmışlarsa akıllı bir varlık tarafından amaçlı olarak tasarımlandıklarını önerdim. Bu öneri bir parça dikkat çekti. Eleştirmenlerimin bazısı AT önerisinin bilimsel değil dini bir fikir olduğunu iddia ettiler. Ben bunu kabul etmiyorum. Bu şartlarda AT'ın sonucunun tamamen deneysel olduğunu düşünüyorum. Yani bir tasarım sonucuna nasıl geldiğimize dair bir değerlendirme boyunca, tamamen fiziksel kanıt üzerine kuruludur. Yaşamımızın her günü bilinçli olarak veya değil, bazı şeylerin tasarımlandığına bazılarının ise tasarımlanmadığına karar veririz. Bunu nasıl yaparız? Bir tasarım sonucuna nasıl ulaşırız?

Nasıl tasarımı sonucuna ulaştığımızı görmeye yardım etmek için ormanda bir arkadaşınızla yürüdüğünüzü hayal edin. Aniden arkadaşınız ayak bileğinden havadan sarkan bir üzüm asmasıyla çekilir. Onu kurtardıktan sonra durumu yeniden kurgularsınız. Bakarsınız ki, asma eğilmiş bir ağaç dalına bağlı ve yerde bir kazık ile tutuluyor. Asma dikkat edemeyeceğiniz kadar yapraklarla üstü örtülmüş. Parçaların düzenlenme tarzından siz hemen bunun bir kaza değil tasarlanmış bir tuzak olduğunu sonuçlarsınız. Bu dini bir sonuç değildir aksine kesin bir şekilde fiziksel kanıt üzerine kurulu bir şeydir.

AT'mın daha açık bir hipotez olduğunu düşünsem de yine de kitabım bazı insanları şaşırtmış görünüyor ve dolayısıyla geniş ölçüde iyi bir şekilde eleştirildi. *The New York Times, The Washington Post, The Allentown Morning Call* – tüm büyük medya ona dikkat çekti. Beklenmedik şekilde hiç kimse benle aynı fikirde değil. Gerçekte kanıtıma cevap olarak, birkaç bilimci, iddia ettiklerine göre, ya AT'ın iddiası üzerinde çok şüphe getiren ya da onu tamamen çürüten deneysel sonuçlara işaret ettiler. Bölümün geri kalanında bu karşı-örnekleri

tartışacağım. Onların yalnız Darwinizmi desteklemekte niçin başarısız kaldığını değil dahası AT teorisi ile fiilen niçin çok daha uyuşur olduğunu göstermeyi umuyorum. Bundan sonra da yanlışlanabilirlik konusunu tartışacağım.

"Evrilmiş" Bir Operon

Brown Üniversitesinde hücre biyologu olan Kenneth Miller, yakın zamanda *Finding Darwins God* başlıklı bir kitap yazdı ve orada benim de içinde olduğum çeşitli eleştirilere karşı Darwinizmi savundu. *Darwin'in Kara Kutusu*'nu çürütmeye adanmış bir bölümde, çok doğru bir şekilde şunu ifade eder: Darwinizmin indirgenemez karmaşıklık'a karşı durabilme yeteneğinin "doğru bir asit testi", "moleküler genetik araçları kullanarak var olan çok parçalı bir sistemi silmek ve sonra evrimin onun yerini alacak bir sistemi geliştirebileceğini gözlemektir" (Miller 1999:145). Sonra o, Rochester Üniversitesinden Barry Hall'ın *E. Coli*'de laktoz kullanan bir sistemin deneysel evrimi üzerine geçen yirmi beş yılının ürünü titiz bir çalışmaya yer veriyor.

Burada *lac* operon diye adlandırılan sistemin nasıl iş gördüğünün kısa bir tarifi var. *E. Coli*'nin *Lac* operon'u laktoz olarak anılan bir şeker tipinin metabolizmasında bulunan birkaç protein için genleri içerir. Permease olarak adlandırılan *lac* operon'un bir proteini başka türlü su geçirmez hücre zarından laktoz ithal eder. Diğer bir protein galaktosidaz olarak bilinen bir enzimdir ki, laktozu kendi monosakkarid öğesi olan galaktoz ve glikoza parçalar. Hücre sonra başka süreçlerden geçebilir. Çünkü laktoz nadiren çevrede bulunur. Bakteri hücresi, laktoz bulununcaya kadar genleri açmaz. Anahtar, represör olarak anılan başka bir protein tarafından kontrol edilir ki onun geni de operondan sonra yer alır. Olağan olarak represör, *lac* operona bağlanır operonu fiziksel olarak engelleyerek onu kapatır. Bununla birlikte doğal "başlatıcı" allolaktoz veya yapay kimyasal başlatıcı IPTG'in varlığında represör başlatıcıyı bağlar ve operonu serbest bırakır. Lac operon enzimlerinin hücre tarafından sentezlenmesine izin verir.

Barry Hall'ın deneylerinin kendi yorumunu verdikten sorma Kenneth Miller heyecanla şunları söyler:

> Bir an için düşünün: eğer biz yeniden evrimleşen laktoz sisteminin birbirine bağlı biyokimyasal karmaşıklığına rastlarsak onun tasarımının akıllığı tarafından etkilenmez miyiz? Laktoz, laktozun kendisini metabolize eden bir enzimin sentezini başlatan düzenleyici bir sekansı tetikler. Başarılı laktoz metabolizmasının ürünleri daha sonra hücre içine giren laktozun yeterli tedarikini sağlayan lac permease'nin genini aktive eder. Galaktosidaz olmadan permease ne işe yarar? İşe yaramaz elbette.

> Michael Behe tarafından diğer sistemlere uygulanan aynı mantıkla, dolayısıyla sistemin tasarımlandığını sonuçlayabiliriz. Tasarımlanmadığını bildiklerimiz hariç. Onu biliyoruz çünkü laboratuarda tam olduğu biçimde onu gördük! Hiç şüphe yok ki biyokimyasal sistemlerin evrimi karmaşık çoklu parçalar bile, evrimin alanı içerisinde açıklanamaz. Behe yanlıştır. (Miller 1999: 146-7)

Gelecek bir kaç dakikada Miller'ın işaret ettiği resmin büyük ölçüde abartıldığını göstermeye çalışacağım. Gerçekte tasarım için bir zorluk olmaktan uzak olarak Miller'ın işaret ettiği aynı çalışma, Darwinizm'in sınırlarını ve tasarımın gerekliliğini göstermek için benim alıntıladığım Darwinci marifetin bir örneğidir.

Öyleyse Barry Hall fiilen ne yaptı? Laboratuarda bakteri evrimini çalışmak için 1970'lerin ortalarında Hall, *lac* operonun *sadece* galaktosidaz geninin silindiği bir *E. coli* üretti. Sonra şöyle yazdı:

> Laktoz permease ve glikoz ile galaktoz metabolizması için yollarını ve laktoz hidrolizinin ürünlerini içeren, laktoz metabolizması için başka fonksiyonların tümü sağlam kalır, dolayısıyla laktoz kullanımının tekrar bir elde edilmesi, yalnızca yeni bir β-galatosidaz fonksiyonunun evrimini gerektirir. (Hall 1999: 2)

Böylece "doğru bir asit testi" için Miller'in kendi kriterinin zıddına çok parçalı bir sistem silinmedi-yalnızca çok parçalı bir sistemin tek öğesi silindi. *Lac* permease ve represör sağlam kaldı. Göreceğimiz gibi, dahası yapay indirgeyici IPTG bakteri kültürüne eklendi ve bir alternatif şifreli galaktosidaz sağlam kaldı.

Galaktosidaz olmadan, Hall'ın hücreleri bir besin kaynağı olarak yalnızca laktoz içeren bir ortama ekildiğinde büyüyemez. Bununla birlikte alternatif besinler de içeren bir plaka üzerinde büyüdüklerinde, bakteri kolonileri gelişebilir. Diğer besinler tükendiğinde koloniler büyümelerini durdururlar. Bununla birlikte Hall birkaç günden sonra birkaç haftaya kadar hypaenin bazı kolonilerde büyüdüğünü fark etti. Hyphae'den hücreleri ayrıştırma üzerine, Hall onların sıkça iki mutasyon geçirdiklerini gördü. Mutasyonlardan biri "evrimleşmiş β-galaktosidaz" ("*ebg*") olarak adlandırdığı bir proteinin geniydi ki, onun laktozu verimli biçimde parçalamayı sağlar. *Ebg* geni başka bir operon üzerinde yer alır, *lac* operondan uzaktadır ve kendi baskıcı proteininin kontrolü altındadır. Hall'ın bulduğu ikinci mutasyon, her zaman *ebg* represör proteinin genindedir ki, represörü laktoza *ebg* operonunu durdurmaya yetecek bir güçle bağlamayı sağlar.

Farklı genlerde iki farklı mutasyonun olması gerçeği ki ikisi de hücre büyümesiyle ilgili değildir, rast gele ve bağımsız olarak ortaya çıkan mutasyonların nadir olduğunu bilen Hall'ı şaşırttı (Hall 1982b). Hall'ın sonuçları

ve başka laboratuarlardan gelen benzer sonuçlar "uyum sağlayıcı mutasyonlar" olarak adlandırılan yeni bir alanın araştırılmasına yol açtı. (Cairns 1998; Foster 1999; Hall 1998; McFadden ve Al Hhalili 1999; Shapiro 1997). Sonradan Hall'ın yazdığı:

> Uyum sağlayıcı mutasyonlar öyle mutasyonlardır ki, bölünmeyen veya yavaşça bölünen hücrelerde süren ölümcül olmayan seçilim boyunca meydana gelir ve seçilim meydan okumasına özel olmak üzere görünür şu anlamdaki meydana gelen mutasyonlar yalnızca hücreye büyük bir avantaj sağlayanlardır. Özelleşme konusu tartışmalıdır, çünkü hücre üzerindeki etkilerine göre mutasyonların rast geleliği hakkındaki en temel varsayımlarımızı ihlal eder. (Hall 1997: 39)

Uyum sağlayıcı mutasyonların mekanizmaları şimdilik bilinmiyor. Onlar tasnif edilirken Miller'in işaret ettiği gibi, Darwinci evrimi desteklemek için "mutasyonların rast geleliği hakkında en temel var sayımlarımızı ihlal eden" süreçlerin sonuçlarına yer vermek akılsız görünüyor.

Uyum sağlayıcı mutasyonlar bir tarafa, Barry Hall'ın sonuçlarının en ılımlı olmasını düşünmek için güçlü bir neden *ebg* proteinlerinin –hem represör hem galaktosidaz- *E. coli lac* proteinlerine benzer olması ve aktivitede proteinleri üst üste bindirmesidir. Mutasyon geçirmemiş *ebg* mutasyonlarının her ikisi her zaman laktozu bağlar. Laktozu mutasyon geçirmemiş *ebg* represörüne bağlamak bile *ebg* operonunun sentezinde yüz kat artışa neden olur (Hall 1982a). Mutasyona uğramamış *ebg* galaktosidaz bile hücre büyümesini destekleyen "II. Sınıf" bir mutant galaktosidazın yaklaşık yüzde 10'u düzeyinde laktozu hidrolize edebilir (Hall 1999). Bu aktiviteler laktoz üzerinde *E. coli* büyümesine izin vermeye yeterli değildir, fakat onlar Hall tarafından bildirildiği üzere her zaman proteinlerin ön-varoluş aktivitelerini basit olarak yükseltgediği mutasyonlar sunarlar. Son bir yazısında (Hall 1999) Professor Hall şuna dikkat çeker: hem *lac* hem de *ebg* galaktosidaz enzimleri yüksek oranda korunan galatosidazları ailesinin bir parçasıdır, aminoasit kalıntıları bulunduran aktif onbeşin onüçünde aynıdır, ki 2 milyar yıldan daha önce gen kopyalaması ile açıkça görülen bir şekilde farklılaşmıştır. Laktozu hidroliz etme yeteneğini artıran *ebg* galaktosidazdaki iki mutasyon, aynı olmayan iki kalıntıyı diğer galaktosidazlarınkine doğru geriye çevirmez ki dolayısıyla onların aktif konumları aynıdır. Böylece –herhangi bir deney yapılmadan önce- *ebg* aktif konumu zaten diğer galaktosidazların yakın bir kopyasıdır ve yalnızca tam bir kopya olmakla daha aktif hale gelir. Önemli şekilde, filogenetik analiz ile Hall, bu iki mutasyonun *E. coli*'de sadece laktozu hidrolize etme yeteneğini veren şeyler olduklarını –yani *E. coli*'deki başka hiçbir proteinin, başka hiçbir mutasyonun çalışmayacağını sonuçladı. Hall şöyle yazar:

> Filogenetik kanıt şuna işaret eder. Hem Asp-92 hem de Cys/Trp977, yalnızca bu pozisyonlara kabul edilebilen aminoasitlerdir veya bu konumlarda başka aminoasit yer değiştirmelerine yol açabilen tek baz yer değiştirmelerinin tümü öyle silicidir ki, derin bir seçici yarık oluştururlar ki bu proteinler genel bir atadan ayrıldığından beri iki milyar yılda ters çevrilemezler. (Hall 1999: 6-7)

Bana göre böyle sonuçlar Darwinci süreçlerin yaratıcılığı yönündeki abartılı iddiaları çok zor destekler.

Kenneth Miller tarafından dile getirilmeyen diğer bir kritik uyarı, başlangıçta izole edilen mutantların vahşi ortamda laktozu kullanamamalarıdır. – Onlar yapay bir başlatıcı olan IPTG'nin büyüme ortamında hazır bulunmasına gerek duyarlar. Barry Hall'ın açıkça ifade ettiği gibi, IPTG'nin yokluğunda hiçbir yaşayabilecek mutant görülmez. Bunun nedeni bir permease'nin hücreye laktoz getirmek için gerekli olmasıdır. Bununla birlikte *ebg* yalnızca bir galaktosidaz aktivitesine sahiptir, bir permease aktivitesine değildir, dolayısıyla deneysel sistem önceden var olan *lac* permease üzerine dayalı olmalıdır. *Lac* operon, hem allaktoz hem de IPTG yokluğunda baskılandığından dolayı Hall, hücrelerin büyüyebileceği bu noktaya kadar yapay başlatıcının tüm ortamlara dâhil edilmesine karar verdi. Böylece sistem yapay olarak akıllı müdahale ile destekleniyordu.

Miller'in kitabındaki düzyazı şu gerçekleri karartıyor: laktoz sistemlerinin çoğu deney başladığında daha önceden ortamda vardı, sistemler IPTG dahil edilmesiyle cansız durumlarda yürütüldü ve sistem önceden var olan bileşenler olmadan iş göremeyecektir. Şüpheci bir bakış açısından Barry Hall'ın hayran bırakan titiz çalışması akıllı müdahale ile birlikte yan yana getirilmiş bir dizi mikro mutasyonları içerir. O gösterdi ki, eğer sistem yapay olarak IPTG tarafından tetiklenirse ve eğer sistem önceden var olan bir permeaseyi kullanmasına da izin verilir ise silinen bir enzimin aktivitesi yalnızca mutasyonlar yoluyla bir ikinci, homolog proteine yaklaşık olarak aynı aktif yapıda tekrar yer alabilir. Benim görüşüme göre bu sonuçlar akıllı müdahaleyi gerektiren indirgenemez karmaşıklığın beklentileri ile tamamen uyumludur ve Darwinci süreçlerin yeteneklerinin sınırlılığını gösterir.

Kan Pıhtılaşması

AT'a bir ikinci varsayımsal karşı örnek kan-pıhtılaşması sistemiyle ilgilidir. Kan pıhtılaşması bir çok proteini gerektiren çok karmaşık biyokimyasal bir süreçtir. *Darwin'in Kara Kutusu*'nun bir bölümünü kanın pıhtılaşmasına ayırmış ve onun indirgenemez karmaşık olduğunu ve dolayısıyla Darwinci bir çerçeveye tam uymadığını iddia etmiştim. Bununla birlikte Russel Doolittle, önde

gelen bir biyokimyacı, Ulusal bilimler Akademisinin bir üyesi ve kan pıhtılaşması üzerine uzman, aynı şeyi söylemiyor. Kan pıhtılaşması ardışık sürecinin proteinlerinin birbirine benzemesini 1997 *Boston Review*'deki bir denemede tartışırken, "yeni proteinler için genlerin, gen kopyalanması yolu ile eskiler için olan genlerden geldiğini" söyledi (Doolittle 1997: 28). Doolittle'ın gen kopyalanması iddiası benim kitabımı eleştiren bazı bilimciler tarafından tekrar edildi fakat genel bir karışıklığı taşıyor. Benzer dizilere sahip genler yalnızca ortak bir atayı önerir –evrimin mekanizmasını söylemez. Bu nokta benim kanıtım için önemli ve *ortak ata kanıtının doğal seçilimin kanıtı olmadığı* vurgusunu taşıyor. Organizmalar ve proteinler arasındaki benzerlikler modifikasyonla atadan geliş için yani evrim için kanıttır. Bununla birlikte doğal seçilim, evrimin –mekanizmasını- nasıl gerçekleştirdiği için bir açıklama önerir ve dolayısıyla eğer soru istenmeyecekse başka kanıt tarafından desteklenmelidir.

Doolittle daha sonra "Loss of fibrinogen rescues mice form the pleiotropic effects of plasminogen deficiency" başlıklı bir yazıya (Bugge ve diğerleri. 1996a) yer verdi. (Açıklama yolu ile fibrinojen pıhtılaşma maddesinin öncüsüdür. Plasminogen kan pıhtılarını gerileten bir proteindir.) O şöyle yorumluyor:

> Son zamanlarda plaminogen geni farede durduruldu ve tahmin edildiği gibi fibrin pıhtıları temizlenemediğinden dolayı bu fareler thrombotic sorunlarına maruz kaldı. Uzun zaman geçmeden aynı çalışanlar başka bir fare neslinde de fibrinojen genini durdurdular. Yeniden, tahmin edileceği üzere, bu durumda kanama sorun idiyse de bu fareler rahatsızlandı. Ve bu iki fare nesli çaprazlandığında ne olacağını düşünürsünüz? Tüm pratik amaçlar açısından, her iki genden de yoksun fareler normaldi! İndirgenemez karmaşıklık hakkındaki iddiaların aksine proteinlerin tam birleşmesine gerek duyulmadı. Müzik ve uyum daha küçük bir orkestradan doğabilir. (Doolittle 1997: 29)

İşaret edilen kanıt gösteriyor ki, modern pıhtılaşma sistemi fiilen indirgenemez karmaşık değildir ve dolayısıyla daha basit bir pıhtılaşma ardışık süreci plasminogen ve fibrinojen gibi faktörleri eksik olabilir ve belki gen kopyalanması yolu ile modern pıhtılaşma sistemine gelişebilir. Bununla birlikte bu yorum Bugge ve diğerlerinin dikkatli bir okumasına ayakta duramaz.

Yazılarında Bugge ve diğerleri (1996a) şuna dikkat çekerler: farede plasminogen eksikliği yüksek ölüm oranı, ülser, bazı thrombosis ve geç yara iyileşmesi gibi bazı sorunlara yol açar. Diğer taraftan fibrinojen eksikliği pıhtılaşma başarısızlığı, sık kanama ve hamilelikte anne ölümleriyle sonuçlanır. Bugge ve diğerlerinin (1996a) noktası şudur: Eğer birisi iki genleri durdurulmuş nesli çaprazlarsa, fare bireylerinde plasminogen-artı-fibrinojen kusuru üretirken, fareler sadece plasminogen eksikliğinin neden olduğu çoğu sorunlardan etkilenmiyor. Yazının başlığı farelerin bazı hastalık sonuçlarından

"kurtarıldığına" dikkat çektiğinden dolayı bir kimse çift-geni durdurulmuş farelerin normal olduğunu düşünme yanlışlığına düşebilir. Bu fareler normal değildir. Bugge ve diğerlerinin özetlerinde ifade ettikleri gibi, "Plasminogen ve fibrinojen kusuru bulunan fare fenotipik olarak fibrinojen-kusurlu fareden ayırt edilemezdir. (1996a: 709) Diğer bir deyişle çift gen durdurulmuşlar sadece fibrinojen eksik farelerin sahip olduğu tüm sorunlara sahiptir: onlar pıhtılaşma yapamazlar, kanamaları durmaz ve dişiler eğer hamile iseler ölürler. Onlar evrimci ara-ürünleri kesinlikle vaat etmezler.

Muhtemel açıklama daha doğrudur. Sadece plasminogen eksik farenin patolojik semptomları açıkça temizlenmeyen pıhtılar tarafından neden olunur. Fakat fibrinojen kusurlu fare ilk bakışta pıhtılaşmayı yapamaz. Dolayısıyla temizlenmemiş pıhtılara bağlı sorunlar hem fibrinojen kusurlu farede ve hem plasminogen ve fibrinojen ikisi birden eksik farede ortaya çıkmaz. Yine de fibrinojen-kusurlu farede pıhtılaşma eksikliğine neden olan bazı sorunlar çift gen durdurulmuşlarda sürer. Hamile dişiler de hâlâ ölmeye devam eder.

Bununla birlikte indirgenemez karmaşıklık konusunda en önemlisi çift gen durdurulmuş farenin sadece en az karmaşık değil dahası hala fonksiyonel pıhtılaşma sistemine sahip olmadığıdır. Onlar fonksiyonel olan pıhtılaşma sistemine hiçbir şekilde sahip değillerdir. Kanın pıhtılaşmasının Darwinci evrimi için kanıt sayılmazlar. Dolayısıyla benim kanıtım, sistemin indirgenemez karmaşık olduğu, bu örnek tarafından etkilenmez.

Aynı laboratuardan başka bir çalışma kan pıhtılaşma ardışık sürecinin indirgenemez karmaşık olduğu görüşüyle tutarlıdır. Doku faktörü ve prothrombin olarak adlandırılan diğer pıhtılaşma bileşenlerinden sorumlu genlerinin ayrı olarak silindiği farede "durdurma" ile ilgili deneyler, bu bileşenlerin pıhtılaşma için gerekli olduğunu ve onların yokluğunda organizmanın genellikle acı çektiğini gösteriyor (Bugge ve diğerleri 1996b; Sun ve diğerleri 1998).

Bu bölümü sonlandırırken bana izin verin şu noktayı açıklığa kavuşturayım. İki rakip bilim insanını, Profesör Miller ve Profesör Doolittle, her ikisi de AT'ın iddialarını çürütmek için güçlü bir şekilde motive olmuşlardır ve her ikisi de deneysel karşı örnekler için tüm biyomoleküler literatürü araştırmaya güçlerini hasretmişlerdir. Her ikisinin de getirdikleri örnekler şüpheci bir bakış açısıyla incelendiğinde fiilen indirgenemez karmaşıklık için kanıtı çürütmekten daha çok desteklemektedir. Elbette bu, indirgenemez karmaşıklığın iddialarının doğru veya AT'ın doğru olduğunu kanıtlamaz. Fakat şunu gösterir ki bence bilim insanları gerçekten indirgenemez karmaşıklık konusuna hâkim değiller ve AT fikri bizi inandırmaya çalışan aşağılayıcılarından daha güçlüdür. Dahası gösteriyor ki, Darwinci senaryoları, örneğin Miller ve Doolittle gibilerinin önerdiği gibi, şüphe hermeneutiği ile karşılamaya gerek var. Bazı bilim insanları Darwinizme öyle güçlü inanıyorlar ki kendi kritik yargıları et-

kileniyor ve onlar Darwinci senaryolarla net açık sorunları bilinçsizce göz ardı ediyorlar veya nesnel olarak gerçek olmayan şeyleri güvenle savunuyorlar.

Yanlışlanabilirlik

Şimdi haydi yanlışlanabilirlik konusunu tartışalım. Çoğu bilim felsefecilerinin yanlışlanabilirliği başarılı bir bilimsel teorinin zorunlu bir özelliği olarak görmediklerini biliyorum. Yine de yanlışlanabilirlik bir teorinin gerçek dünya ile ilişki yoluyla yanlışlığının gösterilebilip gösterilemeyeceğini bilmek hoş olduğundan dolayı göz önüne alınması hala önemli bir etkendir.

AT'a karşı sık yinelenen bir yük onun yanlışlanamaz veya test edilemez olduğudur. Örneğin yeni bir *Bilim ve Yaratılışçılık* broşüründe Ulusal Bilimler Akademisi şöyle yazar:

> Akıllı tasarım bilim değildir çünkü bilimin metotlarıyla test edilemez. (Ulusal Bilimler Akademisi 1999: 25)

Hâlâ bu iddialar şimdi özetlediğim eleştirilerle uyuşmuyor görünüyor. Açıkça hem Russel Doolittle hem de Kenneth Miller AT'ı yanlışlamayı amaçlayan bilimsel kanıtlar ileri sürdüler. Eğer Bugge ve diğerlerinin (1996a) sonuçları Doolittle'ın ilk düşündüğü gibi ise veya Barry Hall'ın çalışması gerçekten Miller'in işaret ettiği şeyi gösterir ise o halde onlar doğru olarak indirgenemez karmaşıklık hakkındaki benim iddialarımın birden çöker.

Şimdi hiç kimse buna iki şekilde de sahip olamaz. Hiç kimse hem AT yanlışlanamaz (veya test edilemez) ve hem de onu çürüten kanıt var diyemez. Ya yanlışlanamazdır ve deneysel yaklaşımın ötesine sakince süzülemezdir ya da gözlemlerimizin temelleri üzerine eleştirilebilir ve dolayısıyla test edilebilirdir. Eleştirel gözlemcilerin AT'a karşı bilimsel kanıtlar ileri sürdüğü gerçeği (ister başarılı olsun ister başarısız) onların AT'ın gerçekten yanlışlanabilir olduğunu düşündüklerini gösterir. Dahası Miller ve Doolittle'ın işaret ettikleri gibi daha doğru laboratuar deneyleri ile yanlışlamaya tamamen açıktır ki bu onların da tam olarak işaret ettiği şeydir.

Şu gelen soru ile ilgili konulara dönelim şimdi: belirli bir biyokimyasal sistemin Darwinci bir süreçle meydana geldiği iddiasını bir kimse nasıl yanlışlayabilir? Kenneth Miller doğal seçilimin indirgenemez karmaşıklık üretebilme yeteneği için bir "asit testi" ilan etti. Sonra o, testin geçtiğine karar verdi ve tereddütsüz AT'ın yanlışlandığını ilan etti ("Behe yanılıyordu") (Miller 1999: 147) Fakat eğer, bana kesin olarak göründüğü gibi, *E.coli* fiilen laktoz-sistemi "asit testi"nde başarısız ise Miller Darwinizm'in yanlışladığını düşünebilir mi? Neredeyse kesinlikle hayır. O kesinlikle Barry Hall'ın yanlış bakteri türleri ile başladığını veya yanlış seçilim baskısı kullandığını vb. şeyler söyleye-

bilir. Dolayısıyla onun "asit testi"nin Darwinizm'in bir testi olmadığı yalnızca AT'ı test ettiği ortaya çıkar.

Tek yönlü aynı test Russel Doolittle tarafından da kullanıldı. O, Bugge ve diğerlerinin sonuçlarının AT'a karşı kanıt olduğunu belirtti. Fakat sonuçlar onun asıl olarak düşündüğü şeyin zıddını gösterdiğinde Profesör Doolittle Darwinizm'i terk etmedi.

O halde görünüyor ki belki bazılarına karşı sezgi olarak, AT yanlışlanmaya tamamen açıktır, en azından tartışma altındaki noktalar üzerinde. Diğer taraftan Darwinizim yanlışlanmaya karşı tamamen kapalı görünüyor. Bunun nedeni biz örneğin bakteri kamçısı gibi belirli bir biyokimyasal sistemle ilgili iki fikrin temel iddialarını incelediğimizde görülebilir. AT'ın iddiası "Hiçbir akıldan yoksun süreç bu sistemi üretemez" şeklindedir. Darwinizm'in iddiası ise "Bazı akıldan yoksun süreçlerin bu sistemi üretebilir" şeklindedir. Birinci iddiayı yanlışlamak için bir kimsenin, en azından bir akıldan yoksun sürecin sistem üretebileceğini göstermeye ihtiyacı vardır sadece. İkinci iddiayı yanlışlamak için ise sistemin potansiyel olarak sonsuz sayıdaki mümkün akıldan yoksun süreçler tarafından üretilmemiş olduğunu göstermek gerekir ki sonuçta bunu yapmak imkânsızdır.

Sonuçta yanlışlanamaz bir hipotezi kabul etmenin tehlikesi, bilimin hangi inancın gerçekliğe karşılık geldiğini belirleme imkânına sahip olmamasıdır. Bili tarihinde bilim topluluğu –örneğin evrensel olsa bile aslında doğru olmayan gerçek olmayan çok sayıda şeye inandı. Eğer bu inançları test etmek için hiç yol olmasaydı bilimin ilerlemesi temelden ve olumsuz olarak etkilenebilirdi. Şimdiki durumda eğer Darwinizm'in büyük iddiaları gerçekte doğru değilse o halde onun yanlışlanamazlığı bilimin bu alanlarda batağa saplanmasına neden olacaktır, ben böyle olduğuna inanıyorum.

O halde ne yapılabilir? Cevabın asla yanlışlanamaz bir teoriyi araştırmak olmadığını düşünmüyorum. Hepsinden öte, yanlışlanamaz olsa da Darwinizm'in iddiaları potansiyel olarak olumlu şekilde kanıtlanabilirdir. Örneğin, bazı bilim insanları bir bakteri kamçısının (veya bazı karmaşık sistemlerin) Darwinci süreçlerle üretimini gösteren bir deney tasarlarlarsa o halde Darwinci iddia doğrulanabilir. Soru sadece olumsuz sonuçlar çıkması durumunda söz konusu olur.

Bence birkaç adım önerilebilir. Bunların birincisi, bir teori yanlışlanamaz olduğunda onun hakkında bir kimsenin dikkatinin çekecek farkındalık yaratmaktır. İkincisi mümkün olduğunca yanlışlanamaz bir teorinin savunucusu hipotezin iddialarını olabildiğince özenle dikkat ederek olumlu olarak kanıtlamaya çalışmalıdır. Üçüncüsü Darwin'in kriterini şundan kurtarması gerekir:

> Eğer herhangi bir karmaşık organın sayısız, ardışık küçük değişimlerle mümkün olarak meydana getirilemeyecek olduğu ka-

nıtlanabilirse benim teorim mutlak olarak çöker. (Darwin 1999 [1859]: 154)

Veya şunun gibi bir şeyden:

> Eğer en ihtimal dışı olacak şekilde sayısız ardışık küçük değişimlerle meydana gelen karmaşık bir organ bulunursa ve eğer hiçbir deney onu veya karşılaştırılabilir yapının böyle meydana gelebileceğini göstermezse o halde yanlış kapıyı çalıyor olabiliriz. Öyleyse …

Haydi bazı kuralları yıkalım!

Elbette insanlar kuralları yıkmaya karar verdikleri noktadan ayrışacaktır. Fakat en azından gerçekçi bir kriterle yanlışlanamazlığa karşı kanıt olabilir. En azından o halde Doolittle ve Miller gibi insanlar düşünmüş oldukları şeyin aksini gösteren bir deneye yer vererek bir risk alabilirler. En azından bilim yanlışlanamazlığın rutininden kaçacak bir yol bulabilir ve yeni düşünceler düşünebilir.

Kaynakça

Behe, M.J. (1996) *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York: The Free Press.

Bugge, T.H., Kombrinck, K.W., Flick, M.J., Daugherty, C.C., Danton, M.J., and Degen, J.L. (1996a) "Loss of fibrinogen rescues mice from the pleiotropic effects of plasminogen deficiency," *Cell* 87:709–19.

Bugge, T.H., Xiao, Q., Kombrinck, K.W, Flick, M.J., Holmback, K., Danton, M.J., Colbert, M.C., Witte, D.P., Fujikawa, K., Davie, E.W., and Degen, J.L. (1996b) "Fatal embryonic bleeding events in mice lacking tissue factor, the cell-associated initiator of blood coagulation," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 93:6, 258–63.

Cairns, J. (1998) "Mutation and cancer: The antecedents to our studies of adaptive mutation," *Genetics* 148:1, 433–40.

Darwin, C. (1999 [1859]) *The Origin of Species*, New York: Bantam Books.

De Duve, C. (1995) *Vital Dust: Life as a Cosmic Imperative*, New York: Basic Books.

DeRosier, DJ. (1998) "The turn of the screw: The bacterial flagellar motor," *Cell* 93: 17–20.

Doolittle, R.F (1997) "A delicate balance," *Boston Review* February/March: 28–9.

Foster, P.L. (1999) "Mechanisms of stationary phase mutation: A decade of adaptive mutation," *Annual Review of Genetics* 33:57–88.

Hall, B.G. (1999) "Experimental evolution of Ebg enzyme provides clues about the evolution of catalysis and to evolutionary potential," *FEMS Microbiology Letters* 174: 1–8.

— —(1998) "Adaptive mutagenesis: A process that generates almost exclusively beneficial mutations," *Genetica* 102–3:109–25.

— —(1997) "On the specificity of adaptive mutations," *Genetics* 145:39–44.

— —(1982a) "Evolution of a regulated operon in the laboratory," *Genetics* 101: 335–44.

——(1982b) "Evolution on a Petri dish: The evolved ß-galactosidase system as a model for studying acquisitive evolution in the laboratory," in M.K.Hecht, B. Wallace, and G.T.Prance (eds) *Evolutionary Biology*, New York: Plenum Press, pp. 85–150.

McFadden, J. and Al Khalili, J. (1999) "A quantum mechanical model of adaptive mutation," *Biosystems* 50:203–11.

Maddox, J. (1989) "Down with the Big Bang," *Nature* 340:425.

Miller, K.R. (1999) *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground between God and Evolution*, New York: Cliff Street Books.

National Academy of Sciences (1999) *Science and Creationism: A View from the National Academy of Sciences*, Washington, DC: National Academy Press.

Shapiro, J.A. (1997) "Genome organization, natural genetic engineering and adaptive mutation," *Trends in Genetics* 13:98–104.

Sun, W.Y., Witte, D.P., Degen, J.L., Colbert, M.C., Burkart, M.C., Holmback, K., Xiao, Q., Bugge, T.H., and Degen, S.J. (1998) "Prothrombin deficiency results in embryonic and neonatal lethality in mice," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 95:7, 597–602.

Yaratılış Görüşü ile Evrim Görüşünün Karşılaştırılması[1]

(Adem Tatlı)

[Adem Tatlı (1947-) Biyoloji Bölümü mezunudur. 1972 yılında Botanik asistanı oldu. 1975 yılında Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi'nde doktorasını tamamladı. 1988 yılında Profesör olarak Selçuk Üniversitesi Biyoloji Bölüm Başkanlığına getirildi. 1993-1996 yılları arasında Dumlupınar Üniversitesi Rektör yardımcılığı yaptı. Tatlı'nın, özellikle 1980'lerde, evrim görüşünü eleştiren ve yaratılışçı düşünceyi savunan çok sayıda çalışması vardır.]

Evrim teorilerinin ortak görüşü; bitki ve hayvan bütün canlıların, tek kaynaktan silsile halinde, tesadüflerin eseri olarak ve bir mücadele sonunda hasıl oldukları şeklindedir. Başka bir ifade ile, kâinattaki bütün var oluşlar ve değişimler tesadüflerin sonucu meydana gelir. Hiç bir iradenin bu olaya müdahalesi söz konusu değildir.

Yaratılış görüşünde ise, varlıkların ortaya çıkması, hayatiyetlerinin devamı ve değişmeleri tamamiyle Allah'ın ilim ve iradesi altında, şuurlu ve plânlı olarak belirli bir hedefe yöneltilmiş şekilde cereyan eder.

Değişimin boyutları önemli değildir. Allah yoktan var ettiği gibi, bir türden yeni bir türü değiştirmek suretiyle de yaratabilir. Ancak "tür" denilince neyin anlaşılması gerektiği de tartışmalı bir konudur. Bu hususta biyologlar tam bir görüş birliğinde değildirler. Türlerin teşekkülü ve tür kavramı konusunda beş ayrı görüş vardır.

İnsanın var edilişi, yaratılış görüşünde ayrı bir yer işgal eder. İnsanın yaratılışı Kur'an'da oldukça detaylı anlatılmıştır. Diğer canlıların evveliyatı ile insanın geçmişi arasında bir alâka yoktur. Onun, kendi yaratılışı içinde tedricen kemale ulaşması söz konusudur.

Tahrif edilmemiş dinlerin asıl görevi, ferdin Yaratıcısını tanımasını ve O'nun emri dairesinde hareket etmesini temindir. Kâinatta cereyan eden kanun ve

1 Metnin alındığı yer: Adem Tatlı, *Evrim ve Yaratılış* (Konya: Toplum Kitabevi, 1992), s. 178-180.

nizamların işleyiş tarzına yaklaşım tarzı da bu açıdandır ve sadece Yaratıcı'nın Kudret ve Kuvvetinin bilinmesi için bunları nazara verir. Onun içindir ki, bu tip hususları çoğu zaman küçük bir işaret veya gizli bir remizle akla havale eder. Peygamberler eliyle gönderilen mu'cizeler ise, bazı hakikatlara kapı açar. Beşeri, araştırma ve incelemeye teşvik eder. Kâinatta cereyan eden umumi kanunlar, dakik hikmetler ve ince san'atlarla Yaratıcının bilinmesi istenir. Bütün görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi O olduğu nazara verilir. Atomdan galaksilere kadar her şeyin O'nun tasarrufunda, idare ve hakimiyetinde olduğu belirtilir.

Bu şekildeki bir telakki, incelemeye ve araştırmaya ket vurma değil, bilâkis onu teşvik eder. Zira, mevcut varlıkların ve bu varlıklar arasındaki kanunların, nihayetsiz ilim, irade, kudret, hikmet ve sanatın ürünü olduğunu bilerek bu mevcudat arasındaki gizli sırlan araştırmak, bütün bunların gayesi ve şuursuz bir tesadüf rüzgarının eseri telakkisiyle araştırmaktan çok daha makûl ve mantıkîdir.

Selimiye'yi Sinan'ın eseri bilerek incelemek, bu eserin bir tesadüf ve tabiat ürünü olduğunu kabul ederek incelemekten çok daha akla uygundur.

Evrim teorisi; bütün varlıkların bir tesadüf ürünü olduğunu, yaratılışlar ise, proton ve nötrondan galaksilere kadar her şeyin şuurlu, plânlı, hikmetli ve gayeli yaratıldığını belirtir. İşte evrim teorisiyle dinlerin çalıştığı nokta budur.

Bir başka ifade ile, yaratılışcılarla evrimciler arasındaki fark, ilmî metodlarla elde edilen verilerin yorumlanmasındadır. Materyal, her ikisinde de kâinat içindeki varlıklardır. İnceleme metodları genelde birbirine benzerdir. Ancak, yorum farklıdır.

Bu iki görüş arasındaki farklılığın derecesi nedir? Yâni, her husustaki yorumlar mutlaka bir başkalık mı arzetmektedir?

Yaratılışı kabul, bir Yaratıcıyı kabulü netice verir. Eşya arasındaki kanunların koyucusu ve varlıkların yaratılışlarıyle birlikte, halihazır durumda hayatiyetlerinin devamının da sağlayıcısı olarak, nihayetsiz kudret ve ilim sahibini gerekli görür.

Evrim teorileri ise, çoğu zaman ilim platformundan çıkarılarak uluhiyet fikrini yıkmaya ve inkâr etmeye, kâinattaki etkili tek gücün, tesadüf ve şuursuz sebepler ve tabiat olduğunu isbat etmeye çalışan kasıtlı ve art niyetli davranışlara âlet edilmektedir. Özellikle insanın menşei hususunda dinî kaynakların detaylı bilgiler vermesi, evrim teorilerinin de insanın ev-veliyatını maymun veya daha aşağı yapılı bir hayvana bağlamaları, tenkit ve itirazları bu konu üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Genetik, paleontoloji, embriyoloji, istatistik ve biyokimya gibi bilim dallarının ortaya koyduğu yeni verilerin ışığında kâinatın ve insanın yaratılışıy-

la alâkalı sorulara verilmeye çalışılan cevaplar, devamlı olarak değişmekte ve zamanla gerçeğe daha fazla yaklaşılmaktadır. Bunda bilgi birikiminin yanında, konuyla alâkalananların ideolojik saplantıdan, peşin hükümlerden ve acele yorum yapma arzularından büyük oranda kaçınmalarının rolü fazladır.

Bu konudaki tartışmaların tamamen ortadan kalkacağını beklemek de çok büyük iyimserlik olur. Esas olan, farklı görüş ve düşüncelere saygılı olmak ve onlara karşı tolerans göstermektir. Zaten ilmin de metodu budur.

Yaratılış ya da Evrim: Modern Arap Düşüncesinde Darwinciliğin Alımlanışı[1]

(Mahmut M. Eyub)

Yaratma mı Evrim mi? Modern Arap Düşüncesine Darvinizmin Girişi

Alemin, ve özellikle insanın yaratılışı meselesi, medeniyetin şafağından beri erkeklerin ve kadınların muhayyilesini meşgul etmiştir. Farklı kültürlerin tabiatına ve gelişmesine bağlı olarak, bu sorunun cevabları çok değişiktir. Bunlar teogoni mitlerini, evrenin başlangıçtan var olan ilahi bir varlıktan doğuşunu, kozmogoni, evrenin başlangıçta var olan bir kozmik yumurtadan doğuşu ve düzenin ilkel ve sulu bir kaostan yaratılışını içerir. Bu mitlerden bazıları dini inançlarda ve felsefi görüşlerde ifade bulmuştur: Tanrı'nın herşeyi "ol" ilahi emriyle yarattığı inancı, ve kainatın ezeliliği, veya en azından temel bir maddeden evrildiğine dair felsefi görüş gibi. Çoğu yaratılış açıklamalarında, evren değişik aşamalarda varlığa gelmiştir, veya Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneklerindeki gibi 'altı yaratılış gününde'.[2]

Bir süreçte yaratma fikri, veya yaratma devirleri olarak da adlandırılabilecek şey, doğal olarak bir tür değişim veya evrimi ima eder. Bu yaratma süreci ya da kainatın varlığa gelişi, ilkel bir maddede içkin bir gücün veya her şeye gücü yeten ve herşeyi bilen bir yaratıcının şuurlu ve gayeli iradesinin gereği olarak görülebilir. İlk görüş antik Yunan bilginleriyle başlayan felsefeyi ve hemen hemen modern bilimi genel olarak tanımlar. İkinci görüş din ile, özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın tek tanrılı gelenekleriyle özdeşleştirilmektedir. Ondokuzuncu yüzyılın ortasından beri Charles Darvin'le özdeşleştirilen doğal evrim fikri, evrenin rastgele boşlukta hareket eden atomlardan ya

1 Çev. Kenan Tekin. Metnin alındığı yer: Mahmoud. M. Ayoub, "Creation or Evolution? The Reception of Darwinism in Modern Arab Thought", *Science and Religion in a Post Colonial World: Interfaith Perspectives*, ed. Zainal Abidin Bagir (Adelaide, S. Aust.: ATF Press, 2005), s. 173-190.

2 Bkz. Eski Ahit, Yaratılış 1:3. krş. Kur'an 10:3.

da maddedeki dinamik bir süreç olan daimi değişimden geliştiğini ileri süren antik Yunan'ın ölümsüz filozoflarına kadar geri gider. Bu antik fikirler, onlara kainatın Tanrı tarafından yoktan varedildiği öğretisiyle karşı koyan ortaçağ Hristiyan ve İslam kelamcılarına sorun teşkil etti. Ortaçağlardan beri, bilimadamları ve filozoflar onları süregiden bir tartışmanın konusu yaptı. Bu tartışma bilim adamları ve filozoflarla sınırlı olmaktan ziyade, günümüze kadar her iki topluluğun entellektüel çevrelerini meşgul etti. Bu tartışmanın ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl Arap düşüncesindeki örnekleri bu makalede bizi meşgul edecektir.

Öncelikle Darvinizmin ondokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarında Hristiyan, Müslüman, ve seküler Arap düşünürlerine etkisini kısa ve tarihi bir öyküsünü sunacağız. Fakat, esas önem verdiğimiz ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında başlayıp yirminci yüzyılda devam eden Arap entellektüel rönesansında önemli rol oynayan modernist düşünürler olacaktır.[3] Bu arkaplanla, detaylı olarak birkaç çağdaş Müslüman düşünüre odaklanacağız.

İki önemli ve ilişkili sonuç öngörülebilir. İlkin, dindar ve seküler Hristiyan Arap düşünürler ikinci dünya savaşından beri Darvinizme olan ilgilerini kaybettikleri halde, bu konu halen bugün bile Müslüman düşünürleri meşgul etmeye devam ediyor. İkinci olarak, Darvinci evrim Müslüman dünyada batıdaki gibi dini bir krize yol açmadığı halde Müslüman entellektüeller tartışmayı devam ettirmektedirler. Fakat onlar genellikle Kur'an'ın yaratılış fikrini, Darvinizmin bazı değişik versiyonları dahil olmak üzere, modern bilimle kaynaştırmaya çalıştılar. Darvinizme karşı gelmeye devam eden birkaç Müslüman düşünürün aslında bunu, Darvinizmin kendi inançlarına ve kutsal metinlerinin doğruluğuna yöneltebileceği tehlikeden değil de, Batıya siyasi olarak karşı gelmenin bir parçası olarak, ve özellikle de Batılı materyalizm ve ateizm olarak düşündükleri şeye karşı gelerek yaptıklarını not etmekte fayda var. Daha da öteye gidilerek bu karşıtlığın büyük oranda Darvinizmin çağdaş Batılı dini ve bilimsel eleştirilerinden esinlendiğini iddia edilebilir.

1. Darvinizm ve Entellektüel Arap Rönesansı

Darvinizmin modern Arap düşüncesine olan etkisinin önemini anlamak için kültürel, dini, ve felsefi üç önemli faktör gözönünde bulundurulmalıdır. Bunlar müteakip tartışmamız için zorunlu olan bağlamsal çerçeveyi sağlayacak. Birinci ve apaçık faktör, modern Arap düşüncesi büyük ölçüde Batı bilimi, teknolojisi, edebiyatı, felsefesi ve sosyal bilimlerinden etkilenmesidir. Şimdi bu hayati faktöre döneceğiz. Teolojik olarak, Kur'an bir değil, birden

3 Bu dönemdeki Arap düşüncesinin iyi ve anlaşılır bir tartışması için bakınız Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939.* (London: Oxford University Press, 1962).

fazla yaratma senaryosu sunuyor. Birkaç modernist Arap düşünürü tarafından bu senaryoların kullanımını tartışacağız. Kur'an'ın bazı anlatımlarına dayanarak yaratılışın bir tür evrimsel sürecinin iddia edilebileceğini de burada belirtmek gerekir.

Grek felsefesinin Müslüman düşüncesine etkisi İslamın ilk yüzyılının ikinci yarısında, yani yedinci yüzyıl bitmeden önce başlamıştır.[4] Dokuzuncu yüzyılda, İhvan-ı Safa, Kur'an'a, İslam geleneğine ve Yunan felsefesine dayanarak yarı evrimci yaratılış görüşünü tanıttılar.

Yaratılışın tabii evrim sonucu meydana geldiğinin en açık olarak İbn Tufeyl (ö. 1185) tarafından felsefi romanı *Hayy ibn Yakzan*'da dile getirilmiştir. Bir bebek olan Hayy'ın, bir adada tabii unsurların etkileşiminden evrimleştiği söylenmiştir. Çoçuk aynı zamanda aklen de evrimleşmiş, dolayısıyla kendi başına ve dili kullanmadan, dinin ve felsefenin en yüce hakikatlerini keşfedebilmiştir.

İbn Tufeyl'in öğrencisi ve Aristoteles'in en önde gelen Müslüman destekçisi olan İbn Rüşd (ö. 1198), 'felsefenin hakikatleri' olarak algıladığı şeyle dinin hakikatlerini bağdaştırmaya çalıştı. İbn Rüşd, herşeyin varlığa gelmesini sonsuz bir süreç olan ilahi üretimin ezeli kainatta yer almasıyla açıkladı. Böylece Kur'an'ın kainatın Allah tarafından yaratıldığı görüşünü Aristoteles'in ilk maddenin ezeli olduğu görüşü, dolayısıyla evrenin ezeli olduğu görüşüyle kaynaştırmaya çalıştı.[5] Bazı Arap düşünürleri evrimi savunmak için bunlara ve diğer bazı antik Grek ve Müslüman filozofların görüşlerine başvurdu.

Yukarıda işaret edildiği üzere, en önemli faktör Aydınlanma sonrası Batı düşüncesi ve kültürünün Orta Doğu ve özellikle Arap düşüncesinin ve genel kültürünün gelişimine olan etkisiydi. Napolyon 1798'de Mısır sahiline ayak bastığı zaman kendisiyle beraber sadece orduyu değil, aynı zamanda bir grup bilim adamını ve matbaayı getirmişti. Mısır, Mehmed Ali Paşa (1805-1848) ve haleflerinin yönetiminde Avrupa bilim ve teknolojisini elde etme çabalarına devam etti. Avrupalı ve Amerikalı misyonerlerin ondokuzuncu yüzyılda Orta Doğu ülkelerinin çoğunda kurdukları okullar ve üniversiteler bu sürece çok katkıda yaptı. Batı bilimi, Darvinizm dahil, büyük ölçüde bu gibi misyoner yüksek öğretim kurumları vasıtasıyla Arap dünyasına ulaşt.[6]

---

4 Bazı araştırmalara göre, Halid b. Yezid'in (ö. 704) bazı antik bilim risalelerinin Yunanca'dan Arapça'ya çevirilmelerini ısmarlamasıyla başladı. Bkz. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 5

5 Fakhry, a.g.e., 276–284.

6 İngilizce'de, bildiğim kadarıyla, bu dönemde Darvinizmin ve genel olarak Batı biliminin Arap düşüncesine etkisini tartışan en iyi ve tek çalışma için bkz. Adel A Ziadat, *Western Science in the Arab world : The Impact of Darwinism, 1860-1930* (London: Macmillan, 1986). Bu makalenin bu bölümünde Ziadatı'ın çalışmasından çok faydalandım. [(İngilizce'de, Darvin'in ondokuzunce yüzyıl Arap düşüncesine etkisini tartışan önemli bir çalışma da Princeton Üniversitesinde yapılmış bir doktora tezidir. Bkz. Marwa Elshakry, "Darwin's legacy in the Arab East : science, religion and politics, 1870-1914", 2003. Çevirenin notu.)]

Arap entellektüeller Batı'dan sadece bilimsel Darvinizmi değil, sosyal Darvinizmi de aldılar. Bilimsel Darvinizm, evrenin kökenini, bitkilerin ve hayvanların kökenleri ve tekamülünü, ve özellikle de insanın evrimini açıklamak içinin kullanılırken, sosyal Darvinizm etnik ve ırksal üstünlük teorilerini açıklamak için kullanıldı. Her iki durumda, Arap ve Batı dünyasındaki Darvinizm geleneksel dini mitler, fikirler ve dünya görüşleriyle çatıştı.

Darvinizm hem Hristiyan hem de Müslüman Arap entellektüellerini iki kampa böldü: dinciler ve evrimciler. Fakat her iki kampta da dogmatikler ve liberaller vardı. Muhafazakar Hristiyan kanadının en çok ses getiren temsilcisi Katolik bir papaz olan ve Doğu Hristiyanlığı ile İslam konularına bilinen bilim adamı Louis Cheikho (ö. 1928) idi. Onun Darvinizme karşı tavrı, Arap düşüncesini temsil etmekten çok o dönemdeki resmi Katolik duruşu yansıtıyordu. Ilımlı kanadın önemli temsilcilerinden biri iyi bilinen ve bilime eğilimli olan liberal düşür Yakub Sarruf idi.

Arap rönesansının Müslüman düşünürlerinden çoğu ya dini liderlerdendi ya da dine meyilli reformculardandı. Onların arasında gelenekçi veya muhafazakarlardan Hüseyin el-Cisr (ö. 1909) ve Muhammed Reşid Rıza (d. 1935) ve reformculardan Cemaleddin Afgani (ö. 1897) ve onun meşhur öğrencisi Muhammed Abduh (ö. 1905) vardı. Bazı özgürlükçü düşünürler ve küçük fakat önemli bir grup seküler düşünürler de mevcuttu. Her iki akımın birkaç önemli temsilcisi aşağıda tartışılacaktır.

Seküler Hristiyanların Darvinizme yanıtı hem ideolojik hem de dini özellikler gösteriyordu. Şibli Şümeyyil (ö. 1917), Salama Musa (ö. 1958), ve Yakub Sarruf (ö. 1927) gibi düşünürler Darvinizmi sadece bilimsel bir teori olarak değil, aynı zamanda doğal dinin bir çerçevesi olarak da kabul ediyorlardı. Örneğin Salama Musa, Alman filozof Nietzsche ve İngiliz edebiyatçı George Bernard Shaw'ın yükselen süpermenine katılması için Mısırı batılılaştırmak istiyordu.[7] Mısır'ın dünya tarihinde özel bir yere sahip olduğuna dair bu ve diğer bazı fikirler, İslam dönemi Mısır'ından ziyade Helen ve Firavunlar dönemi Mısırına milliyetçi bakışlardan ortaya çıkmaktaydı.

Bu radikal fikirler ve milliyetçi bakışların aksine, Suriyeli olan Yakup Sarruf çok daha ılımlı ve eleştirel bir yaklaşımı temsil ediyordu. Belki de onun yaklaşımı, batan Titanik'in sembolik ağırlığı ve Birinci Dünya Savaşındaki insan vahşetinin yükü altında ondokuzuncu yüzyıl romantizmi iyimserliğinin çöküşünden esinlenmişti. Ondozuncu yüzyıl romantizmine ve materyalist değerlere yönelik hayal kırıklığı maneviyatın, hatta bazı tuhaf dinciliğin ve sihrin, ilgi görmesine yol açtı. Savaşta Avrupanın en güçlüleri olarak bilinenlerinin ölmesi üzerine savaş, en güçlü olanın korunmasının değil, zayıf olanın yaşamda kalmasının aracı olarak görüldü. Fakat, sosyal Darvinizmin

7 Ziadat, *Western Science in the Arab world*, 29. Ayrıca bkz. ibid., 29–62.

ırkçı fikirlerinin çerçevesi için iki dünya harbi arasında Darvinci doğal seleksiyon teorisine olan ilgi, özellikle Nazilerin üstün ırk ideolojisinde, yeniden canlandı. Bazı Arap düşünürler öjenikse olan ilgilerini dile getirdiler, ve tabiatın doğal seleksiyon sürecine engel oluşturmamaları için özürlü ve zayıf insanların yok edilmesi, veya hiç yoktan kısırlaştırılması gerektiğini düşündüler.

2. *Müslümanların Darvinizme Tepkisi*

Darvinizmi eleştiren veya destekleyen Hristiyan alimler bilimsel ve entellektüel çalışmalarında Batının zengin bilimsel ve felsefi kaynaklarından yararlanabilirken, Müslüman düşünürler çoğunlukla bu kaynaklara direk olarak ulaşamıyorlardı. Onların bilgileri büyük ölçüde kısmi çevirilere veya Darvin'in çalışmalarının özetlerine, ve onlara hayran olan veya reddedenlerin görüşlerine dayanmaktaydı. Mesela ünlü reformcu Cemaleddin Afgani herhangi bir Avrupa dilini bilmiyordu, ve o yüzden Darvin'in veya onu eleştirenlerin yazılarını orjinal dillerinden okuyamazdı. Fakat, Farsça olarak Hindistan'da yazdığı *er-Redd 'ala el-dehriyyûn* (*Materyalistlere Reddiye*)[8] başlıklı bir çalışmasında, Darvinizmin daha sonraki eleştirmenlerine, Darvin'in teorilerinin bilimsel ve dini eleştirilerinin özünü değil, ama evrime karşı özellikle de doğal seleksiyona karşı kullanılan argumanların formunu sağladı.

Afgani hem katışıksız İslam gelenekçiliğini hem de körü körüne Batıyı taklit etmeyi reddetti. Bir entellektüel olarak İran'daki Şii felsefe geleneğinden ve Hindistandaki modernist Hint düşüncesinden etkilendi. O yüzden Hint-İran tefekkürü ve kültürüyle Arap dünyası arasında bir köprü vazifesini gördü.

Gelenekçi bir müslüman olarak, Afgani önceleri şiddetli bir şekilde Darvinci evrimi reddetti. Ancak modernist reformcu olarak, hayatının sonuna doğru, Darvin'i ve Darvinci materyalistleri ayırmaya çalışarak, eleştirilerinin tonunu değiştirdi. Hatta bir tür evrimi kabul etmeye başladı, fakat insanın tanrı tarafından yaratıldığını ileri süren geleneksel İslam inancını sürdürdü.

Afgani'nin çağdaşı, Lübnanlı dini lider ve entellektüel alim Hüseyin el-Cisr velud bir yazardı. Onun en önemli çalışması, İslamı ve Tanrı tarafından peygambere indirilen şeriatı savunan geniş bir risaledir.[9] Hüseyin el-Cisr, evrim dahil olmak üzere çoğu bilimsel teoriyi kabul etmek istiyordu. Kur'an'ı yorumlayarak onları bağdaştırmak istiyordu. Bu tavır, Kur'an'ın modern bilimle çatışmayacağına dair olan güçlü inancından kaynaklanmaktaydı.

8 Bu çalışmanın Osman Emin tarafından yapılan Arapça çevirisi, Muhammad Abduh tarafından edisyonu yapılarak Mısırda 1947'de basıldı.

9 *Risaletü'l-Hamidiye fi hakikati'd-Diyaneti'l-İslamiye ve Hakkikati'ş-Şeriati'l-Muhammediye* isimli bu çalışma II. Abdülhamid'e (s. 1876-1909) ithaf edilmiştir. Bkz. Ziadat, *Western Science in the Arab world*, 91–95.

Cisr'in modern bilimin doğruluğuna olan inancı, herhangi bir teorinin gerçekliği kabul edilmeden önce deneysel olarak doğrulanması gerektiğini belirten modern bilimin bu ilkesine dayanmaktaydı. Bu yüzden Darvinci doğal seleksiyon teorisini doğrulanana kadar geçici olarak reddetti. Eğer ki doğru olduğu kanıtlanırsa, Kur'an uygun bir şekilde yorumlanarak ona uygun destek bulunacaktır. Böylece Cisr daha sonraki samimi Müslüman düşünürlerin bütün bilimsel teorileri, evrim dahil, Kur'an'a okutması için sahneyi hazırlamış oldu. Hakikaten bugün Müslüman dünyada bu işle ilgilenen çok sayıda kişi ve kurum mevcuttur. Onlar için bu, Kur'an'ın muciz olduğunun tartışılmaz kanıtıdır.

Tartışma konusu olan dönemin en ilginç ve orjinal düşünürlerinden biri de Muhammed Rıza el-Isfahani'dir. Bilimsel konularda epey bilgili olan Isfahani meşhur bir Şii düşünürdü, ve Şiilerin dini merkezi olan Kerbela'dandı. Isfahani döneminin çoğu argümanlarını paylaşmasına rağmen, açık görüşlülüğü, bakış açısının genişliği, ve orjinalliği ona hastı.

Isfahani din ve bilim üzerine, ikiye bölümden oluşan, önemli bir çalışma üretti.[10] İlk bölümde Darvinizmin arkaplanını ve eleştirisini sunuyor, ikincisinde ise eleştirisinin sebeplerini ve argumanlarını ortaya koyuyor. Okuyucunun kendi kitabına eleştirel ve objektif olarak yaklaşmasını teşvik etmesi onun dürüstlüğünü ve eleştirel yaklaşımını gösteriyor.

Isfahani'ye göre dinin ve bilimin hakikatleri çatışmaktan ziyade birbirlerini tamamlamalı ve desteklemeliler. Evrime karşı yaptığı eleştiride İslam'ı değil, dini savunmaya çalıştı. Tanrı'nın evrenin yaratılmasında ve evrilmesindeki öncelikli rolüyle çatışmadığı müddetçe, Darvin'inkiler dahil olmak üzere evrimle ilgili bilimsel düşünceleri kabul etti. Ona göre herşeyin yaratıcısı ve evrimin yöneticisi Tanrı olduğu için, devenin atalarının kuş veya kurbağa olabileceği düşüncesinin esasında hiçbir mahzuru yok.[11]

İnsanın evrimiyle ilgili olarak, Isfahani bu konuda kessin bilimsel kanıtların olmadığını iddia etti. Dahası, hayvanlardan, hatta maymundan geldiklerine inanan ilkel kabileler de benzer görüşlere sahipti. Kutsal metinleri batıni olarak yorumlayan Şii geleneği onun Kur'an'daki ve Kitab-ı Mukaddes'teki Adem'in yaratılması ve dolayısıyla insanın yaratılmasıyla ilgili hikayeleri modern bilimin ışığında yorumlamasına izin verdi. Isfahani, Kur'an'da bir grup Yahudi'nin Şabat kanunlarına uymadıkları için maymuna dönüştürüldüklerini belirten kıssaya dayanarak,[12] insanın daha yüksek bir hale evrilebileceği gibi maymun veya daha düşük bir hayvana da dönüşebileceğini iddia etti. Belki de bu spekülasyonların amacı evrim teorisinin yeni

10 *Naqd Felsefe Darwin* isimli bu çalışma 1914'te basıldı.
11 Ziadat, *Western Science in the Arab world*, 97–98.
12 Şabatta balık avladıkları için cezalandırılmışlardı. İnsanın daha düşük ve çirkin olan bir hayvana dönüşmesine Kur'an'da maskh denmiştir. Bkz. Kur'an 2:65

olma dolayısıyla özel bir öneme sahip olma özelliğinden yoksun bırakarak kuyusunu kazmaktı.

Isfahani bilime karşı çıkmadı, sadece bilimin hakikatleriyle vahyin evrensel hakikatlerini bağdaştırmaya çalıştı. Tabiatın işlemlerini maddedeki kör bir güce değil Tanrı'nın iradesine ve hikmetine atfetmek istedi. O yüzden, bütün bilgilerin ve bilimsel keşiflerin tek bir araçla, yani Tanrı'nın kelamıyla, açıklanabileceğini savundu.[13]

Isfahani'nin çağdaşı Mısırlı Mustafa Hasaneyn el-Mansuri seküler, sosyalist bir düşünürdü. Sosyalist öğretiler üzerine, ve bir bölümünü Darvin'in hayatı ve düşüncelerine adadığı, *Tarih el-mezahib el-iştirakiyye* (1914) başlıklı büyük bir kitap yazdı. Bütün hayvan türlerinin tek bir türden geliştiği düşüncesinin zorunlu olarak Tanrı'nın varlığını reddetmeyi ima etmediğini ileri sürerek Darvin'in fikirlerini ateizm suçlamasına karşı savundu. Onun için ve birçok Müslüman entellektüel için, Darvin, aklın ışığını getirerek muhafazakar dini fanatiklerin karanlığını dağıtan büyük bir bilim adamıydı.

Isfahani gibi, Mansuri de din ile bilim arasındaki uçurumu daraltmaya çalışıyordu. Bilimi savunurken sosyalizmin temel ilkelerinden biriyle, yani sosyal eşitliği sağlamak için zorunlu olan sosyal dayanışma ve rekabetçi olmayan birliktelik ilkesiyle çelişti. 'Güçlünün yaşamını sürdürmesi' için sosyal, ekonomik ve fiziksel yarışmayı gerektiren Darvin'inin doğal seleksiyon teorisini savundu.[14] Ama, bilindiği gibi, modern kapitalizm zorunlu olarak yarışma anlamına geldiği için, esasında sosyalizmin temel ilkeleriyle çatışır.

Bu kısa araştırmada içerilmesi gereken son önemli örnek yine Mısırlı bir bilim adamı olan İsmail Mazhar'dır (ö. 1962). Mazhar belki de yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşayan Müslümanların en bilimsel kafalısıydı. Çağdaşları arasında Salama Musa, Yakub Sarruf ve Şibli Şümeyyil vardı. Özellikle Şümeyyil'in yazıları onu epey etkiledi. Fransız sosyolog ve filozof August Comte fikirlerinden, bilhassa Comte'un insan fikrinin ve medeniyetinin üç aşamada geliştiği fikrinden etkilendi. Bunlar dini, metafizik ve pozitivist aşamalardı. Mazhar'a göre Arap ve İslam medeniyeti ikinci aşamanın ötesine geçememiştir.[15]

Mazhar, Darvin'in *Türlerin Kökeni*'nin ilk on bölümünün Arapça kısmi tercümesini yaptı. Bu kitabın tam bir tercümesinin 1964'e kadar yapılmadığı belirtilmelidir.

Bildiği bir Batı dili sayesinde, Batı biliminin doğrudan etkisi altında kalan Mazhar koyu bir laik oluverdi. Geleneksel dine karşı sabrı kalmadığı için bütün Arapları ve Müslümanları Batın'ın bilimsel mentalitesi olarak adlandır-

13 Ziadat, *Western Science in the Arab world*, 106.
14 a.g.e., 108–114.
15 a.g.e., 115.

dığı şeyi almaya davet etti. Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğini yaptığı, ve dini, inanan bireylerle rabbleri arasındaki kişisel ilişkiyle sınırlandıran Türk devriminin büyük hayranıydı. Seküler eğilimi ve özellikle Arap kültürü hakkındaki düşünceleri dönemin bazı önemli Müslüman entellektüeller tarafından şiddetli bir şekilde kınandı. Maalesef, Mazhar'ın dine karşı nefreti ve Batı laikliğini eleştirmeden kabul etmesi, Arapça olarak modern Batı bilimi literatürüne yaptığı katkıyı fazlasıyla gölgeledi.

Şimdiye kadar müşahede edildiği gibi, Batı dünyasında olduğu gibi Arap dünyasında da Darvinizm ile ilgili tartışmalar çoğunlukla dindar ve materyalizme meyilli Hristiyan ve Müslüman düşünürler arasında yer aldı. Bu bağlamda, İsmail Mazha döneminin Müslüman entellektüellerinden ziyade seküler Hristiyan araştırmacılara daha yakındı. Hristiyan düşünürler Darvinizm'i genellikle Kutsal Kitap'taki yaratma öğretisini reddetmek için kullanırken çoğu eğitimli Müslüman, Darvin'in teorisini Kur'an'ı anlamak için bir araç olarak gördüler.

3. *Kur'an ve Modern Bilim: Savunmacı Yanıtlar*

Tartışmamızdan anlaşıldığı üzere Batı biliminin modern Arap düşüncesine etkisi sadece alimler ve entellektüellerle sınırlı kalmadı. Aksine modernist dini liderler de eşit derecede etkilendiler. Onların reaksiyonu, Afgani, Cisr, ve Isfahani gibi tartıştığımız kişilerde gördüğümüz gibi büyük oranda olumlu ve savunmacıydı. Araştırmamızın bu son kısmında birkaç dini önder ve aydının Kur'an ve modern bilim arasındaki ilişkiyle ilgili fikirleri üzerine yoğunlaşacağız. Arap olmayan bazı Müslüman bu tartışılagelen konuyla ilgili fikirlerini kısaca tartışarak bitireceğiz. Modernist Arap din önderlerinden Kur'an'ın tam bir bilimsel tefsirini yapmaya çalışan tek kişi Şeyh Tantavi Cevheri'ydi. Tefsirini şöyle tanıtıyordu: Kur'an-ı Kerim'in tefsirinin mücevherleri yaratılışın güzelliklerinin harikalıklarını ve muhteşem bir şekilde parlayan ilahi işaretleri içeriyor.[16] Yarı-bilimsel görüşlerini göstermek için yazar, bazı hayvanların ve bitkilerin resimlerini dahi ekliyor.

Tantavi evrimin gerçek olduğunu kabul etmiş ve onu Kur'an'a söyletmeye çalışıyordu. İnsanın büyümesinin spermden ve yumurtadan (ovum) fetüse ve sonunda iyi görünümlü bir kişiye dönüşmesini anlatan ayetlere dayanarak,[17] yeryüzündeki hayatın evriminin cetveli (planı veya zaman çizelgesi) dediği şeyi ileri sürüyor.[18] Bu evrimsel ölçekte hayvanların en yükseği, insanların he-

16 Bu tefsirin adı *el-Cevahir fi tefsir el-Kur'an el-Kerim el-Kerim el-müştemil ala acaib bedai' ve garaib el-ayat el-bahirat*, ed. Muhammad Emin İmran, 13 cilt, 25 bölüm: (Kahire), Mustafa el-Babi el-Halibi (1350), cilt 4, 2ff.

17 Mesela bkz. Kur'an, 15:22, 23:12 ve 25:54

18 Tantavi, c.4, 19.

men altında yer alan maymundur. Bu yüzden yaratılışın tâcı olan insan, insan olma yolunda bütün hayvanların evrimsel evrelerinden geçmelidir. Dolayısıyla insan fetüsü denizdeki tek hücreli yaratıklar gibi tek hücreli olarak ortaya çıkar. Daha sonra bir kurtçuğa dönüşür, sonra salyangoza (snail), sonra balığa ve sonra da basit bir kara hayvanına dönüşür. Kuyruğunu kaybedip insan evresine geçmeden önce de maymun oluverir.

Tantavi daha sonra değişik ırkları ve mizâçları esas alan insan kategorilerini her birinin hayattaki rollerini kavramaya çalışır. Fakat, fiziksel ve psikolojik evrim olgusunun çok ötesine gider. İnsanoğlunun ilahi ışığa doğru ilerleyeceğini gözlemler, 'nihai dönüş yüce rabbinizedir' (Kur'an 53:42).[19]

Tantavi'in üyesi olduğu ekol, Afgani, Abduh ve Abduh'un öğrencisi ve halefi Seyyid Muhammed Reşit Rıza'nın rasyonel ekoluydu. Rıza, üstadının zamansız ölümünden sonra onun düşüncelerine ve direk katkılarına dayanarak dev bir rasyonalist Kur'an tefsirine başladı. Kur'an, Allah'ın 'yeryüzünde bir halife yaratma' niyetini ilan ettiği zaman Melekler 'yeryüzünde kan dökecek ve fesadı yaygınlaştıracak' birini yaratmayı protesto etti (Kur'an 2:30). Rıza, daha önce insana benzeyen, ve yeryüzünde kan döken ve fesadı yaygınlaştıran yaratıkların olduğunu ileri süren kadim Kur'an müfessirleriyle hemfikirdir. O, geçmişte kan döken akıllı mahlukların var olduklarını ve meleklerin onlara kıyasla insanın da aynı şeyi yapacağı sonucuna vardıklarından dolayı benzer bir mahlukun yaratılmasına karşı çıkmalarına neden olduğunu ileri sürdü. Rıza şöyle devam eder:

> Eğer bu görüş doğruysa, Adem bu gezegendeki ilk düşünen canlı değildi. Daha doğrusu o, mahiyet ve cevher bakımından önceki türlere benzeyen fakat onlardan bazı ahlaki özellikler ve tabii yaratılış bakımından ayrılan, konuşan hayvanların yeni bir türünü temsil eder.[20]

Rıza, Müslüman alimlerin genel ittifakı olarak Adem'in bu dünyada yaşayan ilk akıllı yaratık olmadığını kabul etmekle birlikte Adem'den önce dünyada yaşayan mahlukların kimlikleri, isimleri, ve nasıl öldükleriyle ilgili mitleri reddeder. İnsanın yükselişiyle ilgili modern bilimsel teorileri kabul edebildi. Fakat, görüşlerini Batı bilimine dayandırmaktan ziyade koşulsuz olarak kabul ettiği Cisr'in insanoğluyla ilgili fikrine dayandırmaktaydı. Rıza, Cisr'in ilginç fikrini şöyle ifade eder:

> Gerçek insan kalbe yerleşmiş olan atomdur (zerre) [veya özdür]. Bu atomun içinde ona hayat veren ruh yer alır. Sonra ha-

19 a.g.e. 19

20 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsir el-Kur'an el-Hakim* (*Tefsir el-Menar*) dördüncü baskı (Kahire: Dar el-Menar) c.1, 258. Bu önemli çağdaş tefsir maalesef Kur'an'ın onikinci cüzünün sonunda yani onikinci surenin ortasında bitiyor. Bu yüzden kitap on iki bölüm ve altı büyük ciltten oluşuyor.

> yat bütün vücuda yayılır. Aslında beden atomun kendisi vasıtasıyla bu dünyadaki fonksiyonunu tamamladığı ve onunla ilişkili tüm bilgi dallarını elde ettiği bir araçtır. Tanrı'nın ahlaki ve dini yükümlülükleri buyurduğu şey işte bu atom ve ondaki ruhtur, dolayısıyla Tanrı tarafından ahiret gününde öne çıkarılacaktır.[21]

Rıza, 'İslam'ın ruhla ilgili atomu esas alan görüşünü esas alarak formüle edildiği sürece' bunun insanın ortaya çıkışıyla ilgili teoriyi olumsuzlamadığı sonucuna varır.[22]

Rıza ve Tantavi, dini önderler ve müfessirler olarak Kur'an'ın modern bilimle ilişkisine yaklaştılar. Dahası, onlar Arap rönesansı ve onun rasyonalist ekolünün ürünüdürler. İki küçük ciltlik çalışmaları geçen yüzyılın sonunda ve bu yüzyılın başında ortaya çıkan son iki örneğimiz hala hayattalar. Onlar dini önderler olarak değil, bilakis Kur'an'ın tüm bilimsel fikirlerin ve keşiflerin evrensel kaynağı olduğunu gösteren çağdaş düşünürler olarak yazdılar. Bu bağlamda, onlar, bir taraftan amaçları İslamın kutsal kitabının eşsizliğini göstererek Batı sekülerizmine karşı İslamı savunan, diğer taraftan onun seküler akılcılık ve modern bilimle uyuştuğunu doğrulayan tipik modernist Müslüman düşünürlerdendir.

İlk yazarımız olan Talal Ghazal çok bilinmemekle birlikte, Suriyeli veya Lübnanlı olan sistematik ve çok bilgili biridir. Onun amacı tekvinden tekvire dünyanın öyküsünü yeniden anlatmaktır. O, bu uzun süreci bilimsel olarak tasvir eder, fakat onların doğruluğunu iddia etmek için Kur'an'ı kullanır.

Ghazal'ın asıl amacı, yaratılışın Kur'ani açıklamalarıyla modern bilimsel teorileri bağdaştırmaktır. Düzenli bir yaratma sürecinin, Kuran'ın da ifade ettiği gibi, kainatın bölünmemiş kütlesinden gezegen yeryüzünün (planet earth) bölünmesi veya ayrışmasıyla başladığını iddia eder. Bu [durum] Kuran'da 'Semavat ve arz bir kütle (*ratqan*) idiler ve Biz onları ayırdık (unstuck)' (Kur'an 21:30). Sonra kuru toprağın tek bir kıta halinde görülmesini sağlamak için yeryüzünün suları geri çekildi. Yavaşça yüz milyonlarca yıllık bir dönemden sonra, yeryüzü bitkisel ve hayvansal hayatın ortaya çıkmasına elverişli şimdiki haline ulaştı.

Sonra Ghazal hem Kuran'ın hem de modern bilimin yeryüzündeki tüm hayatın kaynağının su olduğunu ileri sürdüğünü (assert) iddia eder. Kuran der ki: 'Allah her canlıyı sudan yarattı. Bazı sürüngenler karınları üzerinde, bazıları iki ayak ve diğerleri dört ayak üzerinde yürür' (24:45).[23] Evrimsel ilahi yaratmanın uzun süreci, önce kainatın evrildiği ilk maddenin, sonra gezegenlerin, son olarak da yeryüzündeki hayatın şimdiye kadar yaratmanın zirvesi olan Homo sapiens'in görünümünde doruğa ulaştı.

21 a.g.e. c.8, 477
22 a.g.e.
23 Ghazal, 77.

İnsanoğlunun yaratılmasının evrimsel aşamaları, Ghazal devam eder, Tanrı'nın insanı 'sıcak ve bozulmuş çömlek kilinden [çamur'dan] (Kur'an 15:26) yaratmasıyla başladı. Bu, yazarımızın insanın suyla karışmış sıcak topraktan yaratıldığı sonucuna vardığı anlamına gelir. Daha da ileri giderek 'İlk insanların hayvani özelliklere insani sıfatlardan çok daha yakın olduğunu' iddia eder. Sonra onlar evrildiler ve diğer tüm yaratıklar gibi kendi doğal çevreleri içinde çoğaldılar. Kendi çevrelerine ve yeryüzünün değişen iklimine adaptasyonu başaramayan o yaratıklar dinazorlar gibi yok oldular. Fakat en iyi duruma ulaşan daha iyi durumlara doğru evrilebilenler insan yaratıklarıydı. Bizim kendi insanlığımız Adem'in eşiyle birlikte dünyaya inmesiyle başlar. Adem ilk peygamber ve Allah'ın yeryüzündeki resulüdür ve ilahi yükümlülük, ödül ve ceza süreci onunla başlar.[24]

Ghazal sorgulamaksızın evrim teorisini ve doğal seleksiyonu kabul eder. Tıpkı modernleşen çoğu Arap Müslüman düşünürler gibi ona bazı Kur'ani temeller bulmaya çalışır. Bu dünyadaki hayatın, hayat ve ölüm, iyi ve kötü, erkek ve dişi, ve benzeri ikiliklere dayandığını iddia eder. Oluş ve bozuluş veya hayat ve ölüm ilkesi, farklı yaratık türlerinin yaşadığı çevrenin özellikleri ve talepleriyle uyumlu olarak en iyiye doğru sürekli bir evrim içindedir. Der ki:

> Geçmiş devirlerde bazı özellikler bakımından bizden farklılaşan insanlar vardı, fakat insanoğlunun bugün ulaştığı seviye insanı her bakımdan daha iyi kıldı. Üstelik, gelecek nesiller geleceğin insanının çevresine daha uygun daha gelişmiş özelliklere sahip olacak.[25]

Bu nedenle Ghazal, ani yaratmanın hiçbir delili olmadığı sonucuna varır; ancak, Tanrı insan dahil tüm canlılar için evrim ve büyümenin ve hayat ve ölümün doğal kanunlarını tesis etmiştir.

İkinci yazarımız olan Abdu'l-Sabur Şahin, Ezherli bir şeyh ile modernleşen dindar bir düşünür kisvesi arasında gidip gelen Mısırlı bir yazardır. *Ebi Adem* (Babam Adem)[26] adlı küçük kitabında Şahin, Kuran'ın kendi içinde evrimsel bir teori tesis etmeye çalışır. İnsanoğlunun yaratılışıyla ilgili ayetleri kronolojik olarak inceleyerek, evrimin aşamalarının Kur'an'ın Mekki ve Medeni surelerinde açıkça belirtildiğini iddia ederek bunu yapar. Başka bir deyişle, Kuran ayetlerinin vahyediliş kronolojisi bizzat evrimsel yaratılışın hikayesiyle ilişkilidir.

Shahin 'Kur'an ayetleriyle modern bilim tarafından keşfedilen nihai hakikat arasında gerçek bir çatışmanın imkansızlığı' zannıyla yola çıkar. Aslında

24 A.g.e., 79.
25 A.g.e., 81.
26 Bu tartışmalı kitabın tam adı *Ebi Adem: el-Khalika beyne'l-Ustura ve'l-Hakika* (Babam Adem: Mit ve Gerçeklik arasında Yaratılmış Kainat), Kahire: Mektebetül-Şebab, 1998. Bu kitap Mısır hükümeti tarafından hala yasaklıdır, fakat Mısır dışında yasadışı olarak elden ele dolaşmaktadır.

görünürde mevcut olan çatışmanın 'bilimin henüz mükemmel hakikatin sağlam temelleri üzerine dayanmamasından' kaynaklandığını iddia eder. 'O [bilim] hala konjektüre bağlı kanıtlar çerçevesinde ilerler.'[27] Yazar bu probleme çözüm olarak Kur'an'ın klasik tefsir şekillerinin terkedilmesini ve modern bilimin ışığında yeniden yorumlanmasını önermektedir. Bu görüşün hem Arap hem de Müslüman dünyada baskın bir görüş olduğu belirtilmelidir.

Shahin bir türden başka bir türe evrim teorisini reddetmektedir. Bunun yerine, iddia eder ki din ve bilim bütün türlerin gerçekten bağımsız olarak yaratıldıkları noktasında uzlaşı içindeler. Evrim ilkel formdan daha yüksek bir forma doğru olmak üzere türlerin içerisinde vaki olur. Diyor ki: 'Yaratıldığından beri insan ölümlü bir beşer olmaktan başka birşey değildi, ve maymun, maymun olmaktan başka birşey olmamıştır... Bunların hepsinin ilahi bir iradeye uygun olarak ve evrenle ilgili ilahi gayeyi yerine getirmek için meydana geldiği' sonucuna varır.[28]

Diğer birçok çağdaş Müslüman düşünür gibi, Shahin, yanlış bir şekilde, spermden ve yumurtadan insan fetüsünün gelişmesi ve onun iyi bir yapıya sahip insanoğluna dönüşmesini anlatan Kur'an ayetlerine bakarak insanın yaratılışının evrimsel aşamaları olduğunu savunuyor. Bu gibi ayetlere ve özellikle Adem'in çamurdan yaratılışını tasvir eden ayetlere dayanarak Adem öncesi yarı-insan yaratıklarla ilgili ayrıntılı bir teori inşa eder. Beşer olarak isimlendirdiği bu yaratıklardan Adem ve nesli gelişmiştir. Kur'an'ın ilahi yaratılış 'projesi' ile ilgili belirttiği aşamalar şunlardır: 1) kan pıhtısı ('alaq, K 96:2); 2) şekle sokulması (teswiyeh, K 87:2); 3) 'en güzel bir biçim' (ahsani taqwim, K 95:4). Bu aşamalardan önce, Kur'an 38:71-72'in belirttiği gibi erken-insanın çamurdan yaratılmıştır: 'Rabbinin meleklere ölümlü bir beşeri çamurdan yaratacağını söylediği zamanı hatırla. Ona biçim verdiğim ve ruhumdan üfürdüğüm zaman ona hemen secde ediniz.'[29]

Kur'an'ın insan ve beşer kelimelerini birbiri yerine kullandığı belirtilmelidir. Fakat yazarımız diyor ki: 'Beşer çamurdan ortaya çıkmıştır, ve insan da beşerden ortaya çıkmıştır. Bu süreç biçimlenmeye, şekillenmeye ve Tanrı'nın ruhunun üfürülmesine konu olan belirlenmemiş örnek bir beşerin formuyla başlar.' Shahin bu ilahi filleri, bu ilkel yaratığın akıl, dil ve din gibi büyük potansiyellerle (potencies) donatılması anlamına geldiği şeklinde yorumlar. Beşeri insana dönüştüren şeyler de bu kabiliyetlerdir.[30]

Bu dahice evrim teorisi yanlış bir şekilde Kur'an üzerine empoze edilmiş görünüyor. Genel olarak, Kur'an'da çamurdan olan beşere yapılan referans-

27 A.g.e. 42
28 A.g.e., 39
29 A.g.e., 4. bölüm, 51-64
30 A.g.e., 88

lar Adem öncesi bir varlığa değil, fakat Adem ve onun neslinedir. Bu yüzden, Shahin'in teorisi bizatihi konjünktürel ve Kur'an bakımından temelsizdir. Fakat, epey kurgusal ve ilgi çekicidir.

Sonuç

Umarız yukarıdaki tartışma kısaca Arap, bilhassa Müslüman entellektüel ve din alimlerinin Darvin'in evrim teorisine olan samimi ilgilerini göstermiştir. Seküler düşünürler için Darvin'in teorisi hurafe olarak düşündükleri kutsal kitaba dayandırılan yaratma mitine karşı aydınlanmış bilimi bir alternatif olarak sunuyor. Buna karşın Müslüman düşünürler Kur'an'ın yaratma anlayışına karşı çıkmak için değil fakat Kur'an'ın bilimsel ve akılcı tabiatını desteklemek için Darvinizmi kullanmaya devam ediyorlar.

Görünüşteki bu olumlu tavır Darvinci evrimle sınırlı değildir, bütün bilimsel teorileri kapsar. Aslında [bu tavır] bütün bilimsel keşiflerin Kur'an'da bir şekilde öngörüldüğünü doğrulayan argümanlara dayanmaktadır. Bu gibi savunmacı fikirler sıklıkla bilimsel teorilere ve onların din üzerindeki etkilerine eleştirel olmayan yaklaşımlarla sonuçlandı. Dine ve bilime bu gibi savunmacı, ve bize göre faydasız yaklaşımlar yukarıda tartışılan din önderleri ve sıradan entellektüellerin düşüncesinde kolaylıkla farkedilebilir. Bunlar Arap düşünürlerle de sınırlı değildir. Aslında birçok Müslüman alim evrimsel fikirleri Celaleddin Rumi gibi klasik sufi şairlerin,[31] Cahiz gibi edebiyatçı, tarihçi, ve filozofların,[32] Biruni gibi meşhur tarihçi ve sapkın mezhepleri inceleyenlerin,[33] ve 1938'de vefat eden son klasik Hintli Müslüman şair-filozof Muhammed İkbal[34] gibilerinin düşüncesinde bulmaya çalışmışlardır.

Darvin'i eleştirenlerden sesi en çok çıkanların arasında Pakistanlı dini lider Şeyh Abdul Mabud, ve Harun Yahya müstear ismiyle yazan Türk araştırmacı gelmektedir. Abdul Mabud, Darvin'in teorisini İslami perspektiften incelemektedir. Onun eleştirisi, Kur'an'ın yaratmayla ilgili görüşünü desteklemek için büyük oranda evrimin polemiksel reddedilişinden ibarettir.[35]

Harun Yahya genel olarak iyi-bilgilenmiş ve Darvin'in fikirlerinin ve evrim düşüncesinin sağlam bir eleştirmeni görünümündedir. Bizzat, onun evrim eleştirisi, bilhassa Darvin'in teorisine yönelik eleştirisi ikna edicidir. Fa-

31 Bkz. KM Jamil, 'Jalalud Din Rumi's Theory of Evolution', *Bulletin of the College of Arts* içinde, Baghdad, 7, 1964: 63-80.

32 Bkz. Mehmet Bayrakdar, 'al-Jahiz and the Rise of Biological Evolutionism', *Islamic Quarterly* 27, 1983: 149-155.

33 J.Z. Wilczyski, 'On the Presumed Darwinism of al-Beruni Eight Hundred Years before Darwin', *Isis*, 50, 1959: 459-466.

34 Bkz. LS May, 'A Unique Aspect of Iqbal's Evolution Theory', *Iqbal Review* icinde, 16, III, 1975: 26-31.

35 Shaikh Abdul Mabud, *Theory of Evolution: An Assessment from the Islamic Point of View*, Cambridge, Islamic Academy and Kuala Lumpur, Islamic Academy of Science (1991).

kat, bütün evrimsel teorilerin şer kaynağı olarak gördüğü Batı materyalizmine aşırı saldırısının arkasındaki bilimsel yaklaşımının gerçek değerine gölge düşürmektedir. Harun Yahya kendisini ateizm ve materyalizme çağrı olarak gördüğü evrimciliğe karşı militan İslamcı savaşçı gibi sunmaktadır.[36]

Bütün tehlikelerine rağmen, bilime ve Kur'an'a savunmacı modernist İslamcı yaklaşım modern İslam düşüncesi ve bilim arasında verimli bir diyaloga dönüşebilir. Bilim, ne Doğulu ne de Batılı olan bilgi demektir. Hem dinin hem de bilimin hakikatleri bu muazzam kainatın harikalarına ve onun Alim ve Hakim olan yaratıcısına işaret eden evrensel hakikatlerdir.

Bilimsel evrim teorileri dinin hakikatini kabul veya red için kullanılmamalıdır. Onlar tek başına Tanrı'nın varlığını veya O'nun evrenin varlığa gelişindeki rolünü inkar etmeye zorunlu olarak yol açmamalıdır. Bütün bu bilimsel teoriler dini hakikatlerle karıştırılmamalıdır, dini hakikatler de bilimsel teoriler gibi algılanmamalıdır. Bilim özünde insanın evrenle ilgili bilgi arayışıdır, din ise insanın Tanrı'yla ilgili bilgi arayışıdır. Evreni bilmek Tanrı'nın mahlukatındaki ayetleri keşfetmektir, Kur'an'da da ifade edildiği gibi: 'Biz onlara afakta ve nefislerinde ayetlerimizi gösteririz ki onun hakikat olduğu onlara aşikar olsun' (Kur'an 41: 53)

36 Web sitesi için bkz. harunyahya.com ve özellikle "A Reply to Andya Primanda" başlıklı makalesine ve *Evrim Aldatmacası* adlı kitabına bakınız.

Yaratılış ve Evrim: İslami Bakış Açıları[1]

(Teuku Jakob)

Dr. Grassie ve Dr. Ayoub'ün makaleleri,[2] evrim ve din meselesi üzerine bazı çok ilginç ve düşündürücü açıklamalar içeriyor. Ben ise burada, insanın kökenleri ve paleontoloji üzerine çalıştığım yıllarda zihnimde oluşmuş olan fikirler üzerine birkaç notu sunacağım.

Dindar düşünürler arasında biyolojik evrime dair tartışmalar, ekseriyetle Charles Darwin, Darwinizm ve evrimci teorilerin reddiyesine yoğunlaşır. Doğal fenomenlerin yorumlanması ile kat'i doğrular olan Kutsal metinlerin yorumlanması karşı karşıya konulmaktadır. Burada gözden kaçırılan, Darwin iddialarını oluştururken genetiği ve insan paleontolojisini pek bilinmediği ve teorinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sona ortaya atılmış olduğudur. Bu haliyle Darwin'in teorisi evrim teorisini onaylayan yeni kanıtlarla desteklenmemiş, yani birçok biyolojik disiplinlerle birlikte diğer alanların sentezi ile mümkün olan evrim teorinin donanımı (fosiller) ile yazılımı (hipotezler ve teoriler) alanında gerçekleşen keşiflere dayanarak genişletilmemişti. Bu sentetik yapı, yani, morfolojik bilimlerden (karşılaştırmalı anatomi, embriyoloji), genetikten, jeo-kronoloji ve biyo-cografya, paleo-coğrafya dâhil jeolojiden, antropoloji ve arkeolojiden çıkarılan olgular bariz şekilde göz ardı edilerek, tüm tartışmalar Darwin ve Darwinizm'e odaklandı.

Bilimin dinamiklerini, dikkate alınmadan, teorilerdeki yetersizlik ve fosil kayıtlarındaki eksiklikler fazla abartılmıştır. Bilimin dinamikleri, yani tarihsel bilimlerin ele avuca gelmezliği ve güvenilirlik yoksunluğu (düşük tahmin şansı), bilimsel gerçeklerin gelip geçiciliği, donanımı (paradigmaları) etkileyen süregelen fosil keşifleri (hipodigmalar) ve yetersiz bilgiden dolayı tamamlanmamış çoklu hipotezler gibi olgular göz ardı edilmemelidir. Fakat apaçık gerçekler sonsuza kadar inkâr edilemez ve parçalar halinde, dağınık kanıtların,

1 Çev. Metin Demir. Metnin alındığı yer: *Science and Religion in a Post Colonial World: Interfaith Perspectives*, ed. Zainal Abidin Bagir (Adelaide, S. Aust.: ATF Press, 2005).

2 Mahmoud. M. Ayoub, "Creation or Evolution? The Reception of Darwinism in Modern Arab Thought", *Science and Religion in a Post Colonial World: Interfaith Perspectives*, ed. Zainal Abidin Bagir (Adelaide, S. Aust.: ATF Press, 2005), s. 173-190.

insanlığın geçmişine dair bazı kavrayışlar yakalamak için kullanılması gerekir. İnsanın evrimi kıtaların, bitkilerin ve hayvanların evriminden asli olarak farklıdır. Dindarlar tarafından da, insanın topraktan yahut çamurdan yaratılmış olması, primatların evrimi süreciyle evrimsel bir yaratılışa tercih edilir. Farkında olmadan, kutsal kitapların zahiri ve bağlamdan koparılarak yapılan okumalarıyla, bu metinler sorunlu bilgilerin ders kitapları haline getirildi.

Biyolojik evrime yapılan saldırılarda, sadece ilk haliyle Darwin'ci natüralist düşünceye odaklanmayı bırakıp, doğa bilimlerinin tüm alanlarından gelen yeni buluşlarla eşzamanlı ortaya çıkan olguları ve sentetik teorileri dikkate almak daha faydalı olacaktır. Öyleyse, yaratılışçılıkla sentetik teori arasındaki uyuşmazlığın temel sorunları sayalım.

Hem bilim hem de din evreni bütünüyle kuşatmak ister, fakat ikisi de devasa evrenin küçücük bir parçası olan yeryüzüne odaklanır.

Bilim ve din yaşamın ve doğanın açıklanmasında birbirine karşıt sistemler değildir. İkisi arasındaki farklılık, temelde ikisinin de farklı paradigmaları kullanıyor olmasından kaynaklanır. Bilim adamı olmak zorunlu olarak ateist olmayı gerektirmeyeceği gibi, dindar olmakta bilim düşmanı olmayı gerektirmez. Binaenaleyh, evrimci teorileri kabul etmek dindar biri olmakla eşdeğer değildir ve bunun gibi bir ateistte evrimci olmayabilir.

Sentetik evrim teorisi ve dogmatik yaratılışçılık arasında özellikle sorun olan alanlar şunlardır:

Kısa dünya tarihi ve insan türünün kadim varlığına karşılık; uzun dünya tarihi ve yakın zamanda insanın ortaya çıkışı (6000 yıla karşılık 4.5 milyon yıl)

Tek tek yaratılış ve türlerin sabitliğine karşılık; evrimsel oluşum ve organizmaların evrilen taksonomisi

Sürecin ve yaşam formların en küçük parçasına değin yönetilmesine karşılık; evrimleşen canlıların makro ölçekte programlanması (her tür tek tek yaratılmasına ve rızıklandırılmasına karşın, genel prensiplere göre mega ölçekte programlanmış bir yaşam)

Her şeyin nihai amaç olan ilk nedenle (*causa prima*) başlayıp bitmesine karşılık; insanın otonomisi, seçme özgürlüğü ve sorunlar üretip çözen bir varlık olarak insan

Türlerin tüm çeşitliliğini kapsayan evrensel bir akıma karşılık; toplu bir yok oluş olmadan periyodik yıkımlar (her şeyi kuşatan mitik akıma karşı, kozmik yıkımlar)

İlahi kitapların metaforik açıklamalarının zahiri yorumlanmasına karşın; canlı sistemlerin farklı kademelerinde çok faktörün devreye girdiği ve ağ gibi karmaşık yapılı evrimsel yollar

Kutsal metinlerin sabitliği ve statizmine karşın; dinamik ve dönüşen doğa anlayışı

Bir çift atanın (adem ve havanın) ve doğrudan teker teker topraktan yaratılışa karşılık, evrimin popülasyon kavramı; bu popülasyon tedrici ilerler fakat bazen evrimsel süreçlerin değişken biçimleri ile sık sık müdahale edilen, diğer bir deyişle, Allah bir saatçi gibi ya da kuklacı gibi şeylere karşı, Allah tasarımcı ve mega-programcı olarak eyler

Yaratılışın tümden gelimli ve şaşmaz yorumuna karşın; tümevarımla çalışan ve genetik, arkeoloji, jeo-kronoloji, biyo-cografya, yer bilimleri, fizik ve kimya, karşılaştırmalı anatomi gibi birçok farklı alandan beslenen muhtemel evrim teorileri.

Bilimdeki soyoluşsal (filogenetik) ve ontogenetik gelişimin farkını kabul etmek

Yaratıklar silsilesi farklılaşır (omurgalı evrimi gibi)

Evrimin yazılım kısmının yorumlanması da farklıdır

Yaratıcı ve evrenin yaratılması mefhumu birbirinden ayrıdır

İnsanın evrimindeki bazı zayıf noktalar hala varlığını korumaktadır:

Dünya genelinde bulunan kayıtların yetersizliği ve minimal fosilleşme sıklığından kaynaklanan yatak ve dikey anlamda fosil kayıtlarındaki eksiklikler

Bütün halinde iskeletlerin ve eşzamanlı ve aynı mekanda bulunan (sympatric) iskelet sayısındaki yetersizlik bulunmasındaki azlık

Tanımların ve kriterlerin yorumlanması ve tasnif edilmesinde kişisel yargıların bulunması

Başka disiplinlerin analizlerine ve çıkarımlarına dayanan rakip teoriler

Rastgele fırsatçı davranışların bir bütünle birleşmesi sorunu; koordinasyon, yönelim ve niyetle birlikte evrim sorunu

İkna edici ve kesin, mutlak bir metodun olmayışı

Yer değiştirmeye dair argümanlar ya da yerinde (*in situ*) evrim, türler arası çiftleşme ve göç rotaları, büyük bir ihtimalle ikisi de bir veya çok kez gerçekleşir.

Halihazırdaki problemler:

Son zamanlarda diğer dinlerin etkisiyle ortaya çıkan reddiyelere kadar, evrime karşı İslam kanadından gelen hiçbir temel reddiye yoktu.

Burada Adnan Oktar (Harun Yahya) tarafından yapılan provakatif çalışmalardan da özellikle bahsetmek lazım. Protestan fundamantalist yaratılışçılığı-

nın zorla içeri sokulmasına benzeyen ve seferberlik ilanı broşürlerini andıran kitaplarıyla. Söylentilere göre İslamcı yaratılışçılık bahsettiğimiz bu gruplar tarafından hem düşünsel hem de ekonomik olarak destekleniyormuş. Yazarın bir mahlas kullanması gösteriyor ki, yazdıkları ciddi din adamları ve biyologlar tarafından ciddiye alınmıyor. Bu pahalı, lüks basım kitaplardaki bir sürü doğru olmayan ve modası geçmiş argümanlar öne sürülüp, sonuçlar çıkarılıyor. En talihsiz olan şey ise, yazarın evrim teorisinin takipçilerini ölümcül bir günah (*grave sin*) işlemekle itham etmesi. Kitap yahut CD formatındaki bu eserler, bazı üniversitelerdeki ve şehirlerdeki üniversite öncesinde düzenli bir bilim ve din eğitimi almamış biyoloji öğrencileri arasında baya popülerdir.

Darwin'in teorisinin tarihsel bir önemi vardır, fakat bugün eğer bir eleştiri olacaksa, bu bütüncü biyolojik evrim teorisini hedef almalıdır.

Çağımızın En Büyük Mucizesi: Evrim Aldatmacasına İnanmak

(Harun Yahya)

Yeryüzünde yaşayan milyonlarca canlı türünün her birinin birbirinden mucizevi özellikleri, birbirine hiç benzemeyen davranış şekilleri, birbirinden kusursuz fiziksel yapıları vardır. Bu canlıların her biri benzersiz incelikler ve güzelliklerle yaratılmıştır. Bitkiler, hayvanlar ve en başta da insan, dış görünümlerinden gözle görülmeyen hücrelerine kadar büyük bir bilgi ve sanatla var edilmiştir. Bugün canlıların her detayını araştıran, bu detaylardaki mucizevi yönleri keşfeden, tüm bunların nasıl meydana geldiği sorusuna cevap arayan çok sayıda bilim dalı ve bu bilim dallarında görev yapan on binlerce bilim adamı vardır.

Bu bilim adamlarının bir kısmı, inceledikleri yapılardaki mucizevi yönleri ve bunların meydana getirilmesindeki aklı keşfettikçe, bunlara hayranlık duymakta ve tüm bunların sonsuz bir akıl ve bilgi ile yaratıldığına tanık olmaktadırlar. Ancak bir kısmı da, şaşırtıcı bir şekilde, tüm bu mucizevi özellikleri var edenin şuursuz tesadüfler olduğunu iddia etmektedir.

Söz konusu bilim adamları, evrim teorisine inananlardır. Bu kişilere göre canlıları meydana getiren proteinler, hücreler ve organlar, sadece tesadüflerin ardarda sıralanmasıyla var olmuşlardır. Yıllarca eğitim görmüş, uzun araştırmalar yapmış, gözle görülmeyen tek bir hücredeki tek bir organelin mucizevi işlevleri üzerine kitaplar yazmış insanlar, hayret verici bir şekilde, bu olağanüstü yapıları kör tesadüflerin meydana getirdiğini savunabilmektedirler.

Kısacası bu insanlar, tesadüfleri ilah olarak kabul etmekte, tesadüflerin tüm evrendeki hassas sistemleri ve canlıları yaratabilecek kadar akıllı, bilinçli ve güçlü olduğunu iddia etmektedirler. Onlara, tüm canlıları yaratanın, sonsuz Akıl sahibi olan Allah olduğu açıklandığında, bu gerçeğin kabul edilemez olduğunu söyleyen evrimci profesörler, şuursuz, akılsız, güçsüz ve iradesiz milyarlarca tesadüfün yaratıcı gücü olduğunu kabul edebilmektedirler.

Körü Körüne Materyalizm

Sözünü ettiğimiz batıl inanç, maddenin sonsuzdan beri var olduğunu ve maddenin dışında hiçbir şeyin var olmadığını savunan materyalist felsefedir. Evrim teorisi, **materyalist felsefe**nin sözde "bilimsel dayanağı"dır ve bu felsefeyi ayakta tutmak için körü körüne savunulur. Bilim, evrimin iddialarını geçersiz kıldığında ise -ki 20. yüzyılın sonunda varılan nokta budur- materyalizmi yaşatabilmek uğruna bilim çarpıtılmaya ve evrimi destekler hale getirilmeye çalışılmaktadır.

Türkiye'nin önde gelen evrimci biyologlarından birisinin yazdığı bazı satırlar, bu körü körüne inancın doğurduğu yargı bozukluğunun etkisini görmemiz için çok ideal bir örnek oluşturur. Söz konusu bilim adamı, canlı organizmalarda bulunması zorunlu olan proteinlerden biri olan Sitokrom-C'nin tesadüfen oluşabilmesi ihtimali konusunda şunları söylemektedir:

Bir Sitokrom-C'nin dizilimini oluşturmak için olasılık sıfır denilecek kadar azdır... Ya da oluşumunda bizim tanımlayamayacağımız **doğaüstü güçler** görev yapmıştır. Bu sonuncusunu kabul etmek bilimsel amaca uygun değildir. O halde birinci varsayımı irdelemek gerekiyor.[3]

Evrimin Hayali Mekanizmaları

Bugün evrim teorisi olarak tanımladığımız neo-Darwinist model, canlıların iki temel mekanizma sayesinde evrimleştiklerini öne sürer: "Doğal seleksiyon" ve "mutasyon". Teorinin temel iddiası şöyledir: "Doğal seleksiyon ve mutasyon birbirlerini tamamlayan iki mekanizmadır. Evrimsel değişikliklerin kaynağı, canlıların genetik yapısında meydana gelen rastgele mutasyonlardır. Mutasyonların sebep olduğu özellikler, doğal seleksiyon mekanizması aracılığıyla seçilir, böylece canlılar evrimleşirler."

Çok makul bir teori gibi anlatılan bu hikâyeyi biraz incelediğimizde, aslında ortada hiçbir evrim mekanizmasının olmadığını görürüz. Çünkü ne doğal seleksiyon ne de mutasyonlar, türlerin evrimleştikleri ve birbirlerine dönüştükleri iddiasına en ufak bir katkıda bulunmamaktadırlar.

Doğal Seleksiyon

Doğal seleksiyon, Darwin'den önceki biyologlar tarafından da bilinen, ancak "türlerin bozulmadan sabit kalmalarını sağlayan bir mekanizma" olarak tanımlanan bir doğal süreçtir. İlk kez Darwin bu sürecin evrimleştirici bir gücü olduğu iddiasını ortaya atmış, tüm teorisini de bu iddiaya dayandırmıştır.

---
3 Ali Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim*, Ankara: Meteksan Yayınları, 1984, s. 61

Kitabına verdiği isim, doğal seleksiyonun Darwin'in teorisinin temeli olduğunu gösterir: *Türlerin Kökeni, Doğal Seleksiyon Yoluyla...*

Oysa Darwin'den bu yana, doğal seleksiyonun canlıları evrimleştirdiğine dair tek bir bulgu ortaya konamamıştır. Bilinen bir evrimci olan İngiltere Doğa Tarihi Müzesi baş paleontoloğu Colin Patterson, bu gerçeği şöyle kabul etmektedir:

Hiç kimse doğal seleksiyon mekanizmalarıyla yeni bir tür üretememiştir. Hiç kimse böyle bir şeyin yakınına bile yaklaşamamıştır. Bugün neo-Darwinizmin en çok tartışılan konusu da budur.

Doğal seleksiyon, bulundukları coğrafi konumun doğal şartlarına uygun yapıda olan canlıların hayatlarını ve nesillerini sürdüreceklerini, uygun yapıda olmayanların ise yok olacaklarını öngörür. Örneğin yırtıcı hayvanların tehdidi altında olan bir geyik sürüsü içinde, doğal olarak hızlı kaçabilen geyikler hayatta kalacaktır. Ama bu süreç, ne kadar uzun sürerse sürsün, geyikleri bir başka canlı türüne dönüştürmez. Geyikler hep geyik olarak kalırlar.

Doğal Seleksiyon Neden Kompleksliği Açıklayamıyor?

Doğal seleksiyonun evrim teorisine kazandırdığı hiçbir şey yoktur. Çünkü bu mekanizma, **hiçbir zaman bir türün genetik bilgisini zenginleştirip geliştirmez.** Hiçbir zaman bir türü bir başka türe çevirmez; yani deniz yıldızını balığa, balıkları kurbağaya, kurbağaları timsaha, timsahları da kuşa dönüştüremez. Sıçramalı evrimin en büyük savunucusu olan Gould, doğal seleksiyonun bu açmazını şöyle dile getirmektedir:

> Darwinizm'in özü tek bir cümlede ifade edilebilir: "Doğal seleksiyon evrimsel değişimin yaratıcı gücüdür." Kimse doğal seleksiyonun uygun olmayanı elemesindeki negatif rolünü inkar etmez. Ancak Darwinci teori, "uygun olanı yaratması"nı da istemektedir.[4]

Doğal seleksiyon konusunda evrimcilerin kullandıkları yanıltıcı üsluplardan biri, bu mekanizmayı bilinç sahibi gibi göstermeye çalışmalarıdır. Oysa doğal seleksiyonun bir bilinci yoktur. Canlılar için neyin iyi, neyin kötü olduğunu ayırt edecek bir akla sahip değildir. Bu nedenle doğal seleksiyon yoluyla kompleks yapıya sahip sistemler ve organlar asla açıklanamaz. Söz konusu sistem ve organlar, iç içe geçmiş pek çok parçanın bir arada çalışmasıyla oluşur ve bu parçaların birisi bile olmasa ya da kusurlu olsa hiçbir işe yaramazlar. Bu tür sistemler, **"indirgenemez komplekslik"** olarak tanımlanan özelliğe

4 Stephan Jay Gould, "The Return of Hopeful Monsters", *Natural History*, cilt 86, Temmuz-Ağustos 1977, s. 28.

sahiptirler. Örneğin insan gözü daha basite indirgenemez, çünkü tüm detaylarıyla birlikte var olmadığı sürece işlev görmez.

Bu tür bir sistemi meydana getiren bilincin, geleceği önceden hesaplayarak, sadece en son aşamada elde edilecek olan faydayı amaçlaması gerekir. Doğal seleksiyon ise bilinç ve irade sahibi bir mekanizma olmadığı için, böyle bir şey yapamaz. Bu gerçek, "eğer birbirini takip eden çok sayıda küçük değişiklikle **kompleks bir organın oluşmasının imkansız olduğu gösterilse, teorim kesinlikle yıkılmış olacaktır"** diyen Darwin'in endişe ettiği gibi, evrim teorisini en temelinden yıkmaktadır.[5]

Mutasyonlar

Mutasyonlar, canlı hücresinin çekirdeğinde bulunan ve genetik bilgiyi taşıyan DNA molekülünde, radyasyon veya kimyasal etkiler sonucunda meydana gelen kopmalar ve yer değiştirmelerdir. Mutasyonlar DNA'yı oluşturan nükleotidleri tahrip eder ya da yerlerini değiştirirler. Çoğu zaman da hücrenin tamir edemeyeceği boyutlarda birtakım hasar ve değişikliklere sebep olurlar.

Dolayısıyla evrimcilerin arkasına sığındıkları mutasyon, hiç de sanıldığı gibi canlıları daha gelişmişe ve mükemmele götüren tılsımlı bir değnek değildir. Mutasyonların net etkisi zararlıdır. Mutasyonların sebep olacağı değişiklikler ancak Hiroşima, Nagazaki veya Çernobil'deki insanların uğradığı türden değişiklikler olabilir: Yani ölüler, sakatlar ve hastalar...

Bunun nedeni çok basittir: DNA çok kompleks bir düzene sahiptir. Bu molekül üzerinde oluşan herhangi rastgele bir etki organizmaya ancak zarar verir. Amerikalı genetikçi B. G. Ranganathan bunu şöyle açıklar:

Mutasyonlar küçük, rastgele ve zararlıdırlar. Çok ender olarak meydana gelirler ve en iyi ihtimalle etkisizdirler. Bu dört özellik, mutasyonların evrimsel bir gelişme meydana getiremeyeceğini gösterir. Zaten yüksek derecede özelleşmiş bir organizmada meydana gelebilecek **rastlantısal bir değişim, ya etkisiz olacaktır ya da zararlı.** Bir kol saatinde meydana gelecek rastgele bir değişim kol saatini geliştirmeyecektir. Ona büyük ihtimalle zarar verecek veya en iyi ihtimalle etkisiz olacaktır. **Bir deprem bir şehri geliştirmez, ona yıkım getirir.**

Nitekim bugüne kadar hiçbir yararlı mutasyon örneği gözlemlenmedi. Tüm mutasyonların zararlı olduğu görüldü. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından nükleer silahların sonucunda oluşan mutasyonları incelemek için kurulan Atomik

5 Charles Darwin, *The Origin of Species: A Facsimile of the First Edition*, Harvard University Press, 1964, s. 189.

Radyasyonun Genetik Etkileri Komitesi'nin (Committee on Genetic Effects of Atomic Radiation) hazırladığı rapor hakkında evrimci bilim adamı Warren Weaver şöyle diyordu:

> Çoğu kimse, bilinen tüm mutasyon örneklerinin zararlı olduğu sonucu karşısında şaşıracaktır, çünkü mutasyonlar evrim sürecinin gerekli bir parçasıdır. Nasıl olur da iyi bir etki-yani bir canlının daha gelişmiş canlı formlarına evrimleşmesi-**pratikte hepsi zararlı olan mutasyonların** sonucu olabilir?[6]

O zamandan bu yana yapılan bütün "faydalı mutasyon oluşturma" çabaları da başarısızlıkla sonuçlandı. Evrimciler, çok hızlı ürediği ve mutasyona uğratılması kolay olduğu için, **meyve sinekleri** üzerinde on yıllarca mutasyon denemeleri yaptılar. Bu canlılar olabilecek her türlü mutasyona milyonlarca kez uğratıldı. Ama tek bir faydalı mutasyon gözlemlenmedi. Evrimci genetikçi Gordon Taylor, bu konuda şunları yazar:

> Bu çok çarpıcı ama bu kadar da gözden kaçırılan bir gerçektir: Altmış yıldır dünyanın dört bir yanındaki genetikçiler evrimi kanıtlamak için meyve sinekleri yetiştiriyorlar. Ama hala bir türün, hatta tek bir enzimin bile ortaya çıkışını gözlemlemiş değiller.[7]

Bir başka araştırmacı olan Michael Pitman, meyve sinekleri üzerindeki deneylerin başarısızlığını şu şekilde ifade eder:

Sayısız genetikçi meyve sineklerini nesiller boyunca sayısız mutasyonlara maruz bıraktı. Peki sonuçta insan yapımı bir evrim mi ortaya çıktı? Maalesef hayır. Genetikçilerin ürettikleri canavarlardan sadece pek azı beslendikleri şişelerin dışında yaşamlarını sürdürebildiler. Pratikte **mutasyona uğratılmış olan tüm sinekler ya öldüler, ya sakat ya da kısır oldular.**[8]

İnsan için de durum aynıdır. İnsanlar üzerinde gözlemlenen tüm mutasyonlar zararlıdır. Tıp kitaplarında "mutasyon örneği" olarak anlatılan **mongolizm, Down Sendromu, albinizm, cücelik, orak hücre anemisi** gibi zihinsel ya da bedensel bozuklukların ya da **kanser** gibi hastalıkların her biri, mutasyonların tahrip edici etkilerini ortaya koymaktadır. Elbette ki insanları sakat bırakan ya da hasta yapan bir süreç, "evrim mekanizması" olamaz.

Mutasyonların neden evrimci iddiayı destekleyemeyeceklerini üç ana maddede özetlemek mümkündür:

Mutasyonlar her zaman zararlıdır: Mutasyonlar rastgele meydana geldikleri için hemen hemen her zaman mutasyon geçiren canlıya zarar verirler. Mantık gereği, mükemmel ve kompleks olan bir yapıya yapılacak herhangi

6 Warren Weaver, "Genetic Effects of Atomic Radiation", *Science*, Cilt 123, 29 Haziran, 1956, s. 1159.
7 Gordon R. Taylor, *The Great Evolution Mystery*, New York, Harper & Row, 1983, s. 48.
8 Michael Pitman, *Adam and Evolution*, London: River Publishing, 1984, s. 70.

bir bilinçsiz müdahale, o yapıyı daha ileri götürmez aksine tahrip eder. Nitekim hiçbir gözlemlenmiş "faydalı mutasyon" yoktur.

Mutasyon sonucunda DNA'ya yeni bilgi eklenmez: Mutasyon sonucunda genetik bilgiyi oluşturan parçalar yerlerinden kopup sökülür, tahrip olur ya da DNA'nın farklı yerlerine taşınır. Ama mutasyonlar hiçbir şekilde canlıya yeni bir organ ya da yeni bir özellik kazandırmazlar. Ancak bacağın sırttan, kulağın karından çıkması gibi anormalliklere sebep olurlar.

Mutasyonun bir sonraki nesile aktarılabilmesi için, mutlaka üreme hücrelerinde meydana gelmesi gerekir: Vücudun herhangi bir hücresinde veya organında meydana gelen değişim bir sonraki nesle aktarılmaz. Örneğin bir insanın gözü, radyasyon ve benzeri etkilerle mutasyona uğrayıp orijinal formundan farklılaşabilir, ama bu kendisinden sonraki nesillere geçmeyecektir.

Canlıların evrim geçirmiş olmaları mümkün değildir, çünkü doğada onları evrimleştirebilecek bir mekanizma yoktur. Nitekim fosil kayıtlarına baktığımızda da, bu imkansız senaryonun zaten yaşanmadığını görürüz.

Canlılık Yeryüzünde Birdenbire ve Kompleks Formlarda Belirmiştir

Yeryüzü tabakaları ve fosil kayıtları incelendiğinde, yeryüzündeki canlı hayatının birdenbire ortaya çıktığı görülür. Kompleks canlı yaratıkların fosillerine rastlanılan en derin yeryüzü tabakası, 520-530 milyon yıl yaşında olduğu hesaplanan "Kambriyen" tabakadır.

Kambriyen kayalıklarında bulunan fosiller, salyangozlar, trilobitler, süngerler, solucanlar, denizanaları, deniz yıldızları, yüzücü kabuklular, deniz zambakları gibi kompleks omurgasız türlerine aittir. İlginç olan, birbirinden çok farklı olan bu türlerin hepsinin bir anda ve hiçbir ataları olmaksızın ortaya çıkmalarıdır. Bu yüzden jeolojik literatürde bu mucizevi olay, "Kambriyen Patlaması" olarak anılır.

Bu tabakadaki canlıların çoğunda, günümüz örneklerinden hiçbir farkı olmayan, göz, solungaç, kan dolaşımı gibi kompleks sistemler, ileri fizyolojik yapılar bulunur. Örneğin trilobitlerin çift mercekli petek göz yapısı, bir yaratılış harikasıdır. Harvard, Rochester ve Chicago Üniversiteleri'nden jeoloji profesörü David Raup; **"Trilobitlerin gözü, ancak günümüzün iyi eğitim görmüş ve son derece yetenekli bir optik mühendisi tarafından geliştirilebilecek bir tasarıma sahipti"** demektedir.[9]

9 David Raup, "Conflicts Between Darwin and Paleontology", Bulletin, Field Museum of Natural History, Cilt 50, Ocak 1979, s. 24.

Bu kompleks omurgasızlar, kendilerinden önce yeryüzündeki yegane canlılar olan tek hücreli organizmalarla aralarında hiçbir bağlantı ya da geçiş formu bulunmadan birdenbire ve eksiksiz bir biçimde ortaya çıkmışlardır.

Evrim literatürünün popüler yayınlarından *Earth Sciences* dergisinin editörü Richard Monestarsky, evrimcileri şaşırtan bu Kambriyen Patlaması hakkında şu bilgileri vermektedir:

> Bugün görmekte olduğumuz oldukça kompleks hayvan formları aniden ortaya çıkmışlardır. Bu an, Kambriyen Devrin tam başına rastlar ki denizlerin ve yeryüzünün ilk kompleks yaratıklarla dolması bu evrimsel patlamayla başlamıştır. Günümüzde dünyanın her yanına yayılmış olan omurgasız takımları erken Kambriyen Devir'de zaten vardırlar ve yine bugün olduğu gibi birbirlerinden çok farklıdırlar.[10]

Kambriyen patlaması incelendikçe, bunun evrim teorisi için ne kadar büyük bir çıkmaz olduğu daha açık ortaya çıkmaktadır. Son yılların bulguları, en temel hayvan sınıflamaları olan filumların neredeyse tamamının Kambriyen devirde aniden ortaya çıktığını göstermektedir. *Science* dergisinde yayınlanan 2001 yılına ait bir makalede, "**yaklaşık 545 milyon yıl önce yaşanan Kambriyen Devri'nin başlangıcı, bugün hala canlı dünyaya hakim olan neredeyse tüm hayvan tiplerinin (filumların) fosil kayıtlarında aniden ortaya çıkışına sahne oldu**" denmektedir. Aynı makalede, böylesine kompleks ve birbirinden tamamen farklı canlı gruplarının evrim teorisine göre açıklanabilmesi için, önceki devirlere ait çok zengin ve aşamalı bir gelişimi gösteren fosil yatakları bulunması gerektiği, ama bunun söz konusu olmadığı şöyle açıklanmaktadır:

> Bu farklılaşmalı evrim ve yayılış da, kendisinden daha önce yaşamış olması gereken bir grubun varlığını gerektirir, ama buna dair bir fosil kanıtı yoktur.[11]

Dünyanın nasıl olup da böyle birdenbire birbirlerinden çok farklı canlı sınıflamalarıyla dolup taştığı, hiçbir ortak ataya sahip olmayan apayrı yapılardaki canlıların nasıl ortaya çıktığı, evrimcilerin asla cevaplayamadıkları bir sorudur. Evrimci düşüncenin dünya çapındaki en önde gelen savunucularından İngiliz biyolog Richard Dawkins, savunduğu tezleri temelinden geçersiz kılan bu gerçek hakkında şunları söylemektedir:

> ... Kambriyen katmanları, başlıca omurgasız gruplarını bulduğumuz en eski katmanlardır. Bunlar, ilk olarak ortaya çıktıkları halleriyle, oldukça evrimleşmiş bir şekildeler. **Sanki hiçbir evrim tarihine sahip olmadan, o halde, orada meydana gelmiş**

10 Richard Monestarsky, "Mysteries of the Orient", *Discover*, Nisan 1993, s. 40.
11 Richard Fortey, The Cambrian Explosion Exploded?, *Science*, Cilt 293, No 5529, 20 Temmuz 2001, s. 438-439.

> **gibiler.** Tabii ki, bu ani ortaya çıkış, yaratılışçıları oldukça memnun etmektedir.[12]

Dawkins'in de kabul ettiği gibi, Kambriyen patlaması yaratılışın açık bir delilidir. Çünkü canlıların hiçbir evrimsel ataları olmadan aniden ortaya çıkmalarının tek açıklaması yaratılıştır. Evrimci biyolog Douglas Futuyma da, "canlılar dünya üzerinde ya tamamen mükemmel ve eksiksiz bir biçimde ortaya çıkmışlardır ya da kendilerinden önce var olan bazı canlı türlerinden evrimleşerek meydana gelmişlerdir. Eğer **eksiksiz ve mükemmel bir biçimde ortaya çıkmışlarsa, o halde üstün bir akıl tarafından yaratılmış olmaları gerekir"** diyerek bu gerçeği kabul eder.[13] Nitekim Darwin de, "eğer aynı sınıfa ait çok sayıdaki tür gerçekten yaşama bir anda ve birlikte başlamışsa, bu **doğal seleksiyonla ortak atadan evrimleşme teorisine öldürücü bir darbe olurdu"** diye yazmıştır.[14] Kambriyen Devri ise, tam olarak Darwin'in "öldürücü darbe" olarak tarif ettiği tabloyu ispatlamaktadır. Bu yüzden İsveçli evrimci Stefan Bengston, Kambriyen Devri'nden söz ederken ara formların yokluğunu itiraf etmekte ve **"Darwin'i şaşırtan ve utandıran bu olay bizi de hala şaşırtmaktadır"** demektedir.[15]

Açıktır ki fosil kayıtları, canlıların, evrimin iddia ettiği gibi ilkelden gelişmişe doğru bir süreç izlediklerini değil, bir anda ve en mükemmel halde ortaya çıktıklarını göstermektedir. Kısacası canlılar evrimle oluşmamış, yaratılmışlardır.

Evrimin Sudan Karaya Geçiş Masalı

Evrimciler Kambriyen Devri'nde ortaya çıkan omurgasız deniz canlılarının, on milyonlarca yıllık bir zaman dilimi içinde balıklara dönüştüğünü iddia ederler. Ancak Kambriyen Devri omurgasızlarının hiçbir atası olmadığı gibi, bu omurgasızlar ile balıklar arasında bir evrim olduğunu gösterebilecek hiçbir ara geçiş formu da yoktur. Oysa iskeletleri olmayan ve sert kısımları vücutlarının dış kısmında yer alan omurgasızların, sert kısımları vücutlarının ortasında yer alan kemikli balıklara evrimleşmesi çok büyük bir dönüşümdür ve çok sayıda ara form izi bırakmış olması gerekir.

Evrimciler bu hayali formları aramak için 140 yıldır fosil tabakalarını altüst etmektedirler. Milyonlarca omurgasız fosili vardır, milyonlarca balık fosili vardır, ama hiç kimse tek bir tane bile ara form fosili bulamamıştır.

---

12 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, London: W. W. Norton 1986, s. 229.
13 Douglas J. Futuyma, Science on Trial, New York: Pantheon Books, 1983. s. 197.
14 Charles Darwin, *The Origin of Species: A Facsimile of the First Edition*, Harvard University Press, 1964, s.302.
15 Stefan Bengston, *Nature*, Vol. 345, 1990, s. 765.

Evrimci paleontolog Gerald T. Todd, "Kemikli Balıkların Evrimi" başlıklı bir makalesinde bu gerçek karşısında şu çaresiz soruları sıralar:

Kemikli **balıkların her üç sınıfı da, fosil tabakalarında aynı anda ve aniden ortaya çıkarlar...** Peki ama bunların kökenleri nedir? Bu denli farklı ve kompleks yaratıkların ortaya çıkmasını ne sağlamıştır? Ve neden kendilerine evrimsel bir ata oluşturabilecek canlıların izlerinden eser yoktur?[16] Evrimci senaryo, balıkların da, bir süre sonra bir şekilde sudan çıkıp kara canlılarına dönüştüklerini iddia eder. Oysa bu geçişi imkansız kılan pek çok fizyolojik ve anatomik faktör vardır. Dahası, sudan karaya geçiş masalını destekleyebilecek hiçbir fosil delili yoktur.

Evrimcilerin bu konudaki senaryosuna göre, balıklar önce amfibiyenlere evrimleşmişlerdir. Ama tahmin edilebileceği gibi bu senaryonun da hiçbir delili yoktur. Yarı balık-yarı amfibiyen bir canlının yaşadığını gösteren tek bir fosil bile bulunamamıştır. *Omurgalı Paleontolojisi ve Evrim* kitabının yazarı olan evrimci Robert L. Carroll, bu gerçeği **"erken amfibiyenlerle balıklar arasında ara form fosillerine sahip değiliz"** diyerek istemeden de olsa ifade etmektedir.[17] Evrimci paleontologlar Colbert ve Morales ise, amfibiyenlerin üç sınıfı olan kurbağalar, semenderler ve sesilyenler hakkında şu yorumu yaparlar:

Palezoik devir **amfibiyenlerinin ortak bir ataya sahip olduklarını gösterebilecek tek bir kanıt yoktur.** Bilinen en eski kurbağalar, semenderler ve sesilyenler şu an yaşamakta olan örneklerine son derece benzerdirler.[18]

Ama bundan 50 yıl öncesine kadar balık-amfibiyen arası bir fosilin var olduğu sanılıyordu. Yaşı 410 milyon yıl olarak hesaplanan ve Cœlacanth adı verilen bir balık fosili, birçok evrimci kaynakta çok kesin bir ara geçiş formu olarak tanıtılıyordu. Evrimciler Cœlacanth'ın ilkel bir akciğere, gelişmiş bir beyne, karadan çıkmaya hazır bir dolaşım ve sindirim sistemine, hatta ilkel bir yürüme şekline sahip bir ara-geçiş formu olduğunu iddia ediyorlardı. Bu yorumlar 1930'ların sonuna kadar bütün bilim çevrelerinde tartışmasız kabul edildi.

Ancak 22 Aralık 1938'de Hint Okyanusu'nda çok ilginç bir keşif yapıldı. Yetmiş milyon yıl önce soyu tükenmiş bir ara geçiş formu olarak tanıtılan Cœlacanth ailesinin canlı bir üyesi okyanusun açıklarında ele geçti! Cœlacanth'ın "kanlıcanlı" bir örneğinin bulunması, evrimciler açısından büyük bir şoktu kuşkusuz. Evrimci paleontolog J. L. B. Smith, **"yolda dinozora rastlasaydım, daha çok şaşırmazdım"**[19] demişti. İlerleyen yıllarda başka bölgelerde de 200'den fazla Cœlacanth yakalandı.

---

16 Gerald T. Todd, "Evolution of the Lung and the Origin of Bony Fishes: A Casual Relationship", *American Zoologist*, Cilt 26, No. 4, 1980, s. 757.

17 R. L. Carroll, *Vertebrate Paleontology and Evolution*, New York: W. H. Freeman and Co. 1988, s. 4.

18 Edwin H. Colbert, M. Morales, *Evolution of the Vertebrates*, New York: John Wiley and Sons, 1991, s. 99.

19 Jean-Jacques Hublin, *The Hamlyn Encyclopædia of Prehistoric Animals*, New York: The Hamlyn Publishing Group Ltd. 1984, s. 120.

Bu balıkların yakalanmasıyla beraber evrimcilerin hayali yorumlar yapmakta ne kadar ileri gidebilecekleri de anlaşılmış oldu. Cœlacanth iddiaların aksine ne ilkel bir akciğere, ne de büyük bir beyne sahipti. Evrimci araştırmacıların ilkel akciğer olduğunu düşündükleri yapı, balığın vücudunda bulunan bir yağ kesesinden başka bir şey değildi.[20] Dahası, "sudan çıkmaya hazırlanan bir sürüngen adayı" olarak tanıtılan **Cœlacanth'ın**, gerçekte okyanusun en derin sularında yaşayan ve **180 m. derinliğin üzerine hemen hiç çıkmayan bir dip balığı olduğu** anlaşıldı.[21]

Hayali Ara Form Archæopteryx

Evrimciler, "tek kanatlı", "yarım kanatlı" fosillerin neden bulunamadığı sorusu karşısında özellikle bir canlıdan söz ederler. Bu, hala ısrarla savundukları az sayıdaki ara geçiş formu iddialarından en bilineni olan Archæopteryx isimli fosil kuştur.

Evrimcilere göre günümüz kuşlarının atası olan Archæopteryx, 150 milyon yıl önce yaşamıştı. Teoriye göre Velociraptor veya Dromeosaur ismi verilen küçük yapılı dinozorların bir kısmı, evrim geçirerek kanatlanmışlar ve uçmaya başlamışlardı. Archæopteryx, dinozor atalarından ayrılan ve yeni yeni uçmaya başlayan ilk canlıydı. Bu hikaye, hemen her evrimci yayında anlatılır

Archæopteryx'in iyi uçamayan bir "yarı-kuş" olduğu tezi yakın zamana kadar evrimci çevrelerde çok daha fazla sıklıkla dile getirilmekteydi. Bu canlının "sternum"unun yani göğüs kemiğinin olmaması canlının uçamayacağının en önemli kanıtı olarak gösterilmekteydi. (Göğüs kemiği, uçmak için gerekli olan kasların tutunduğu göğüs kafesinin altında bulunan bir kemiktir. Günümüzde uçabilen veya uçamayan tüm kuşlarda, hatta kuşlardan çok ayrı bir familyaya ait olan uçabilen memeli yarasalarda bile bu göğüs kemiği vardır.)

Ancak **1992 yılında bulunan yedinci Archæopteryx fosili** evrimci çevreler arasında çok büyük şaşkınlık uyandırdı. Zira bu son bulunan Archæopteryx fosilinde evrimcilerin çok uzun zamandır yok saydıkları göğüs kemiği vardı. *Nature* dergisinde bu yeni bulunan fosil şöyle anlatılıyordu:

Son bulunan yedinci Archæopteryx fosili, uzun zamandır varlığından şüphe edilen, ama hiçbir zaman ispatlanamayan bir dikdörtgensel göğüs kemiğinin varlığına işaret ediyor. Bu canlının uzun mesafelerde uçuş yeteneği hala spekülasyona dayalı, ama **göğüs kemiğinin varlığı güçlü uçuş kaslarının olduğunu gösteriyor.**[22]

20 Jacques Millot, "The Coelacanth", *The Scientific American*, Cilt 193, Aralık 1955, s. 39.
21 *Bilim ve Teknik Dergisi*, Kasım 1998, Sayı 372, s. 21.
22 *Nature*, cilt 382, 1 Ağustos 1996, s. 401.

Bu bulgu, Archæopteryx'in tam uçamayan bir yarı-kuş olduğu yönündeki iddiaların en temel dayanağını geçersiz kıldı.

Öte yandan, Archæopteryx'in gerçek anlamda uçabilen bir kuş olduğunun en önemli kanıtlarından bir tanesi de hayvanın tüylerinin yapısı oldu. Archæopteryx'in günümüz kuşlarınınkinden farksız olan asimetrik tüy yapısı, canlının mükemmel olarak uçabildiğini gösteriyordu. Ünlü paleontolog Carl O. Dunbar'ın belirttiği gibi, "tüylerinden dolayı **bu yaratık tam bir kuş özelliği gösteriyordu.**"[23] (...)

İlkel Dünya Ortamı ve Proteinler

Daha önce saydığımız bütün tutarsızlıklarına rağmen evrimciler, amino asitlerin ilkel dünya ortamında kendi kendilerine nasıl oluşabildikleri sorusunu, Miller deneyi ile geçiştirmeye çalışırlar. Bu geçersiz deneyle söz konusu sorunun çoktan çözülmüş olduğu gibi bir izlenim vererek, bugün bile insanları yanıltmaya devam etmektedirler.

Canlılığın kökenini rastlantılarla açıklama çabasının ikinci aşamasında, evrimcileri, amino asitlerden çok daha büyük bir problem beklemektedir: **"Proteinler"**. Yani yüzlerce farklı amino asitin belirli bir sıra içinde birbirlerine eklenerek oluşturdukları canlılığın yapıtaşları.

Proteinlerin doğal şartlarda tesadüfen oluştuklarını öne sürmek, amino asitlerin tesadüfen oluştuklarını öne sürmekten çok daha akıl ve mantık dışı bir iddiadır. Amino asitlerin, proteinleri oluşturmak üzere uygun dizilimlerde tesadüfen birleşebilmelerinin matematiksel imkansızlığını önceki sayfalarda olasılık hesapları ile incelemiştik. Ancak protein oluşumu, kimyasal olarak da ilkel dünya koşullarında mümkün değildir.

(...)

23 Carl O. Dunbar, *Historical Geology*, New York: John Wiley and Sons, 1961, s. 310.

Müslüman Yaratılışçılık[1]

(Nidhal Guessoum)

[Nidhal Guessoum, Cezayirli astrofizikçi. NASA uzay uçuş merkezinde, doktora sonrası iki yıl görev yapan Guessoum, halen Sharjah Amerikan Üniversitesi'nde Fizik profesörüdür.

Çevirmen, Şükrü Topuz, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde din felsefesi alanında doktora yapmaktadır.]

Yaratılışçılık, kabaca, insan ve hayvanların şimdi sahip oldukları şekillerde yaratıldıklarına, evrime hiç uğramadıklarına ya da çok az uğradıklarına dair inançtır. Yaratılışçılığın bazı sıra dışı formlarında, bitki ve hayvanlardan gezegenlere ve evrenin kendisi de dahil olmak üzere her şeyin geçmişte belli bir zamanda (birkaç bin yıl) bir defada yaratıldığı iddia edilir.

Bir fikir hareketi olarak yaratılışçılık, Amerika Birleşik Devletleri ve Müslüman dünyasında güçlüdür; başka bir yerde de hemen hemen yoktur. Ancak, bu bölümün giriş kısmında söylediğim gibi Amerika'daki durumun tersine, İslam dünyasında yaratıcılık, az eğitimli halk arasında olduğu gibi eğitimli seçkinler arasında da mevcuttur. Amerika'daki can sıkıcı durum ise yaratılışçılık kamu (dindar) ve yüksek eğitimli kesimin sadece küçük bir kesiminde savunulur.

Bu meselelerle ilgilenen biri, ileride kısaca göstereceğim gibi, önemli Müslüman düşünürlerin yazdıklarında güçlü evrim karşıtı fikirler bulabilir (ör: Seyyid Hüseyin Nasr). Fakat önemli bir yaratılışçı Müslüman hareket, yedinci bölümde kısaca karşılaştığımız Harun Yahya müstear isimli Adnan Oktar tarafından, 1991 yılında kurulan "Bilim Araştırma Vakfı" (BAV) olarak bilinen Türk gruptur. "Bilim Araştırma Vakfı", daha önce Harun Yahya ismi altında bir düzineden fazla dilde yayınlanmış 150 den fazla kitap, iyi hazırlanmış fakat ucuza satılan dergiler, görsel işitsel genellikle ücretsiz olarak dağıtılan materyaller, pek çok ücretsiz materyal içeren internet sitesiyle Yahya ve Grubu çok geniş bir kitleyi hedef almaktadır. Aslında onun Allaha, yaratıcıya ve onun hikmetine dair mesajı genelde yumuşaktır ve modern ve eğitimci oku-

1 Çev. Şükrü Topuz. Metnin alındığı yer: Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I. B. Tauris, 2011), s. 314-324.

yucuları hedef alır. Aslında onun ünü ve başarısı İslam ülkelerindeki Müslümanlar arasındaki kadar batıdaki[2] Müslümanlar arasında da yüksektir.

Yahya'nın kitap ve makalelerindeki söylemi oldukça keskindir. Sadece birkaç başlığa göz atmak bile piyasada var olan kitap ve makaleler hakkında yeterince bir fikir verir: *The Evolution Deceit; The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological Background; The Disasters Darwinism Brought to Humanity; New Fossil Discovery Sinks Evolutionary Theories; Thermodynamics Falsifies Evolution vb.* Unutmamamız gerekir ki, Yahya'nın bilimsel hiçbir arka planı yoktur. Makalelerinin sonundaki biyografik not şöyle der: "O, İstanbul Üniversitesi'nde felsefe ve İstanbul Mimar Sinan Üniversitesi'nde sanat eğitimi almıştır.

Yahya'nın evrim karşıtı yazdıklarına birkaç örnek vereyim: Aşağıdaki parça, onun en popüler çalışmalarından biri olan *Allah Is Known Through Reason*[3] adlı eserinden alınmıştır.

> Darwin'in hayali fikirleri, belli ideolojik ve siyasi çevreler tarafından benimsenip desteklendi ve teori çok popüler oldu (....) Darwin, faraziyelerini ileri sürdüğünde genetik ve mikrobiyoloji disiplinleri ve kimya henüz var değildi. Şayet onlar olsaydı, Darwin, rahatlıkla teorisinin tamamen bilimdışı olduğunu fark eder ve böyle anlamsız iddialara teşebbüs etmezdi. Türleri belirleyen bilgiler genlerde zaten mevcuttur ve doğal seleksiyonun genlerde değişiklikler meydana getirerek yeni türler üretmesi imkansızdır.[4]
>
> Kara tabakaları ve fosil kayıtları incelendiğinde, canlı organizmaların birdenbire ortaya çıktığı görülür. (...) kompleks yaratıklardan meydana gelen böyle geniş bir canlı mozaiği aniden ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bu mucizevi olaya, bilimsel literatürde, Kambriyen Patlaması olarak atıfta bulunulur.[5] Görülebileceği gibi, fosil kayıtları yaşayan şeylerin ilkelden gelişmişe evrimleşmediğini, aslında mükemmel bir biçimde aniden hepsinin ortaya çıktığını göstermektedir. (...) omurgalıların iddia edilen evrimci ilerleyişini doğrulayan tek bir geçiş formu- balıktan, amfibilere, sürüngenlere, kuşlara ve memelilere- bulunamadı. Her canlı türü fosil kayıtlarında şimdiki tam ve mükemmel durumunda aniden ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, canlı varlıklar evrim yoluyla var olmadılar. Onlar yaratıldılar.[6]

2 2004-05 yılında Amsterdam'da, Müslüman öğrenciler arasında yapılan bir çalışmada, Danielle Koning, Darwin'in evrim teorisinin önemli parçalarına yönelik büyük bir itiraz ortaya çıkardı hepsi değilse de öğrencilerin büyük kısmı sık sık Harun Yahya'nın sitesine ve yayınlarına atıfta bulundu, atıfların çoğu evrim karşıtı yaratılışçı argümana benziyordu. ("Anti-evolutionism among Muslim students", *ISIM Review* 18, Autumn 2006, s. 48–9).

3 Harun Yahya, *Allah Is Known Through Reason* (New Delhi, India: Goodword Books, 2003 –ilk baskı, 2000).

4 Harun Yahya, *Allah Is Known Through Reason*, s. 101.

5 Harun Yahya, *Allah Is Known Through Reason*, s. 105.

6 Harun Yahya, *Allah Is Known Through Reason*, s. 108.

Şimdi, Harun Yahya'nın materyallerinden bazılarını okuyan biri hemen fark edecektir ki evrim hakkındaki tartışmalarla argümanların çoğu, konu hakkındaki Amerikan yaratılış literatüründen alınarak yeniden işlenmiştir. Aslında, bazı yazarların[7] belirttiği gibi Yahya'nın *Bilim Araştırma Vakfı* ve asıl Amerikan yaratılışçı organizasyon olan *Yaratılış Araştırma Enstitüsü* (ICR) arasında güçlü bir işbirliği vardır. Resmi ilişkiler ve yardım isteklerine ek olarak[8] ICR tarafından üretilen kitaplar Türkçeye çevrildi ve bunlar devlet okulu öğretmenlerine dağıtıldı.[9] Yahya'nın kendisi de Akıllı Tasarım ve Yaratılışçı Amerikan Hareketlerini över. Amerika'da "Akıllı Tasarım" veya "Yaratıcılık" gibi gelişen bazı eğilimler, yaşayan bütün şeylerin Allah tarafından yaratıldığını bilimsel kanıtlarla ispat eder.[10]

Yahya'nın evrimi çürüten temel iddialarının bazılarını söylemeden önce, aslında yazarlar tarafından amaçlanan anlamdan çok farklı olarak, bağlam dışı söz aktarma ve bir anlam bildirmek için paleontolojist ve biyologlar tarafından saptanan sadece kısmi ifadeler kullanma gibi onun yazdıklarında yaygın olarak bulduğum çok temel bir metodolojik hastalığa dikkat çekmek istiyorum. Bu kabul edilemez yaklaşımların örnekleri aşağıdadır.

2002 yılında, Çad'da[11] 6-7 milyon yaşında daha sonra Toumai olarak adlandırılan bir hominidin çenesinin kısımları ve neredeyse kafatasının tamamına yakını bulunduğunda, bu, çarpıcı bir keşif olmuştur. Keşif, evrim teorisinin temellerini sarstığı için değil[12], insanın Etiyopya'da (Çad değil) var olan insansı soydan geldiği ve beş milyon yıl önce insan şekline doğru geliştiği şeklindeki egemen paradigmaya meydan okuduğu için büyük bir keşiftir. Yahya Nature'ın kıdemli editörü Henry Gee'nin doğru bir şekilde tartıştığı yeni kafatasının eski kayıp halka düşüncesinin saçma olduğunu gösterdiğini iddia ettiği *The Guardian*'daki[13] kısa bir makaleyi referans gösterdiği yerde daha da yanıltıcı bir tavır takınır. O, kayıp halka düşüncesinin oldukça basit daima çürük şimdi ise tamamen güvenilmez olduğunu ekler. Fakat, Yahya, okuyucuları için bu kelimeleri yanlış yorumlar ve hemen ekler: kısaca, sık sık gazete ve dergilerde karşılaştığı-

---

7 Jacques Arnould, *Dieu versus Darwin: Les créationnistes vont-ils triompher de la science?* (*God vs. Darwin: Will Creationists Defeat Science?*) (Paris: Albin Michel, 2007).

8 Arnould (Arnould, *God vs. Darwin*, s. 140.) *Acts ve Facts* dergisinde, evrim teorisini resmi müfredattan çıkarmak için ICR ile seksenlerin ortasında Türk Milli Eğitim Bakanı'yla yapılan görüşmeye değinir. Aynı zamanda, John Morris ve Duane Gish gibi yaratılışçı hareketin ABD liderleri, 1992 yılında BAV'ı ziyaret eder. İstanbul'da 1998'deki, *Yaratılış Gerçeği ve Evrimin Sonu* konferansındaki birkaç konuşmacı Amerikalı idi. Ayrıca bkz. Taner Edis, *All Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam* (Amherst, NY: Prometheus Book, 2007).

9 Arnould, *God vs. Darwin*, s. 140.

10 Harun Yahya, *Allah Is Known Through Reason*, s. 66.

11 Brunet, Michel et al., 'A new hominid from the upper miocene of Chad, Central Africa', *Nature* 418 (11 July 2002), s. 145.

12 Harun Yahya, *'New fossil discovery sinks evolutionary theories'* available ahttp://www.harunyahya.com/articles/70New Fossil Discoverysci32.php

13 Henry Gee, 'Face of yesterday – on the dramatic discovery of a seven-million-year-old hominid', *The Guardian* (11 July 2002).

mız maymundan insana uzana evrim merdiveni çizimleri bilimsel hiçbir değere sahip değildir. Yahya (veya onun yazarları), Gee'nin makalesini okudu mu? Şayet evet ise o zaman o veya/onların Gee'nin merdiveni şimdi her zamankinden daha açık olarak gördüğünü açıkça anlamaları gerekirdi.

Harun Yahya, favori konusu Kambriyen Patlamasını tartıştığı bölümde, prestijli dergi *Science*'ın 2001 sayısında Richard Fortey tarafından yazılan kısa bir makaleye[14] atıfta bulunur. O, Fortey'den aşağıdaki sözleri aktarır: "Kambiriyen Döneminin Başlangıcı, Yaklaşık 545 milyon yıl önce, bugün hala dünyaya hakim olan hayvanların temel türlerinin hemen hemen hepsinin fosil kayıtlarında aniden ortaya çıktığı görülür." Yahya, daha sonra okuyucusuna şunları açıklar: "aynı makaleye göre böyle kompleks ve farklı canlı gruplarının evrim teorisine göre açıklanabilmesi için kademeli bir gelişim süreci gösteren zengin fosil yatakları bulunmalıdır, fakat bunun kanıtlanması henüz mümkün değildir."[15] Okuyucu, Fortey'in Kambiriyen Patlamasının evrim teorisine ciddi bir meydan okuma olduğunu düşündüğü sonucuna götürülür. Fakat, biri, söz konusu makaleye geri döndüğünde Fortey'in Kambriyen patlaması için iki mümkün açıklamayı sadece tarttığını görür: Ki bu iki açıklama, çok hızlı (10 milyon yıl) evrimsel aktivite (Gould'un önerdiği gibi) veya hayvan türlerinin genetiği evrimsel oluşumun geniş bir sürede ya hiç ya da az fosil kaydı bırakmadığı düşüncesi. Böyle ifadelerin nasıl Darwinizm'in çöküşünü destekleyici olarak (Yahya'nın makalesinin başlığı) örnek verilebildiği yaratılışçıların kullandığı metot hakkında çok şey söyler.

Şimdi, Yahya'nın evrimi çürütmek için kullandığı argümanlara, temel argümanlar olarak aşağıdakileri örnek olarak verebilirim. Zira, o, bunları çeşitli kitap ve makalelerinde sürekli olarak tekrarlamaktadır.

'Fosil kayıtları evrimi reddederler': Henüz hiçbir geçiş formu ortaya çıkarılmamıştır. Mağaralarda ortaya çıkarılan bütün fosiller evrimcilerin inanışının aksini göstermiştir ki, dünya üzerinde hayat aniden ve tamamen şekil verilmiş olarak ortaya çıktı.[16] (Kayıp halka veya geçiş formu hakkındaki önceki başlığım görsel olarak bu iddiaya karşı koyan bir kaç örnek gösterdi.)

'Termodinamik evrimi yalanlar.' O şöyle yazar: evrim teorisi, fiziğin bu temel kanununu yok sayar. Evrim tarafından teklif edilen mekanizma termodinamiğin ikinci kanunuyla çelişir.[17] Aslında ABD'deki yaratılışçıların eski gözdesi olan bu delil basitçe düzensizlik kanununa (entropi) gönderme ya-

14 Richard Fortey, 'The Cambrian explosion exploded?', *Science* 293/5529 (20 July 2001).

15 Harun Yahya, *The collapse of Darwinism – part one: the fossil record refutes evolution*, 17 August 2002, available at http://www.islamonline.net/english/Science/ 2002/08/article03.shtml; also available at http://www.harunyahya.com/articles/ 20evolution01.php.

16 Harun Yahya, "*Allah Is Known Through Reason*" (New Delhi, India: Goodword Books, 2003 (first published in 2000).

17 Harun Yahya, '*Thermodynamics falsifies evolution*' (17 December 2002), available at http://www.islamonline.net/english/Science/2002/12/article04.shtml

par, bazen de düzensizliğin daima artması gerektiğini öngörmektedir. Böylece, karmaşık hiçbir şey doğal olarak basit ve düzensiz maddeden ortaya çıkmaz. Her fizik öğrencisinin öğrendiği şey entropinin küresel olarak arttığıdır, fakat düzen gerçekte sistemin bazı parçalarında görülebilir. Aslında biz daima etrafımızda karmaşıklığın meydana geldiğini görürüz. Örneğin, kristaller (kar tanesi gibi) basit düzensiz su moleküllerinden küçük, hafif vb. çekirdeklerden de daha ağır olanlar oluşurlar. Örneğin, yerçekimi, termal enerji veya kuantum tünelleme gibi şartlar var olduğunda karmaşıklık gelişir, bunda yeni veya şok edici hiçbir şey yoktur. Ne kadar karmaşıklığa ihtiyaç duyulursa o kadar özel şartlar ve beklemek zorunda kalınacak o kadar uzun zaman gerekir, fakat sürecin fiziksel olarak imkânsız olduğu kesinlikle söylenemez.

'Proteinlerin doğal olarak var olma olasılığı oldukça düşüktür.' O şöyle yazar: ortalama büyüklükte bir protein molekülü on iki farklı türü olan 288 amino asitten oluşur. Bu proteinler 10 300 farklı yolla düzenlenebilir. Bütün bu mümkün diziler arasında sadece biri istenen protein molekülünü şekillendirir. Geri kalanlar ya tamamen faydasız amino asit zincirleri ya da potansiyel olarak canlılara zararlıdırlar. Başka bir deyişle tek bir protein molekülünün formasyonunun ihtimali 10300 üzerinden 1 dir. Bu 1'in meydana gelme olasılığı imkânsızdır. (Matematikte 1050 den küçük ihtimaller 0 olasılık olarak kabul edilir). Bundan başka, 288 amino asitten meydana gelen protein molekülü binlerce amino asitten oluşan bazı dev proteinlerle karşılaştırıldığında oldukça mütevazi bir yapıdır.[18] Yahya, bu hesabı yaparken matematiksel ve kavramsal hata yapar. O, bütün amino asitlerin proteinler şekillendiği sırada bir araya geldiğini düşünür, bu durumda, olasılık, gülünç şekilde düşük olacaktır. Fakat gerçekte, süreç adım adım meydana gelir. Bu kanıt, uranyum çekirdeğinin (çekirdek en genel formunda 238 nükleona sahiptir) asla meydana gelmeyeceğini iddia etmek kadar saçmadır. Çünkü 92 proton ve 146 nötronun bir kerede beraber erimesi benzer şekilde küçüktür. Esasen biliyoruz ki protonlar helyum-4'ü şekillendirmek için üç adımda erir. Daha sonra ağır ağır erime ile çekirdek şekillenir.

Harun Yahya ve grubunun yaratılışçı kampanyasının son zamanlarda gittikçe hızlandığı görülmektedir. Grup, 2007 yılında, bolca resimlendirilmiş her biri yaklaşık 800 sayfalık iki cilt olan Yaratılış Atlası üretti, her biri normal olarak 100 dolardan fazlaya mal oldu, bu kitapların binlerce kopyası İsviçre ve Fransa'daki[19] yüksek okullara ücretsiz olarak gönderildi. Bunları yazarken Harun Yahya'nın web sitesini kontrol ettim ve DHL kargo dâhil 450 kitap, 120 VCD ve 100 DVD bedava olarak göndereceklerinin reklamlarını gördüm.

18 Harun Yahya, '*Proteins challenge chance*' (10 September 2002), available at http://198.65.147.194/English/Science/2002/09/article06.shtml; ayrıca şu kitabın X. Bölümüne bkz. *'The Evolution Deceit'*, available at: http://www.harunyahya.com/ evolutiondeceit10.php

19 Bkz. Olivier Dessibourg, "Le créationnisme islamiste débarque en Suisse', *Le Temps* (29 March 2007); yine, Cornelia Dean, 'Islamic creationist and a book sent round the world', *New York Times* (17 July 2007).

17 Şubat 2007'de, *Gulf News* (Körfez bölgesinde önde gelen İngiliz gazetesi), resimlerle ve kenarlarında tamamı "Hayatın Kökeni Tartışması"[20] başlığı altında uzun bir hikâye yayınladı. Haberin alt başlığı beni hayrete düşürdü." "Darwin'in Teorisi gelecek yıl okul programlarından çıkartılacak! Hikâye, açıkça, Harun Yahya ve grubunun BAE'deki sergiler düzenleme, öğrenci ve öğretmenlere ücretsiz döküman dağıtma çabalarına gönderme yapar. Makale, eğitim bakanlığının program geliştirme merkezinde görevli kıdemli biyoloji müfettişinin 12. sınıf müfredatından evrimin çıkarılacağı açıklamasını grubun en son başarısı olarak zikreder. (12. Sınıf Darwin'in Teorisinin şimdiye kadar okutulmasının düşünüldüğü tek sınıf) Biyoloji müfettişinin DNA teknolojisindeki son gelişmeler gibi yeni konuları kapsama ihtiyacının bu kararı almasında etkili olduğunu söylediğini görmek komikti.

Aşağıdaki noktaları belirttiğim bir mektubu, editörlere gönderdim.

Evrim teorisi, bilimsel bir teoridir; o, canlıların çeşitliliğini ve özelliklerini özel mekanizmalarla (doğal seleksiyon vb.) ve bir bilimsel temel üzerinde (evrim) açıklama anlamına gelir. O, aslen tanrı tanımaz değildir; pek çok Müslüman bilimsel delillerle güçlü bir şekilde desteklenen evrimi onaylamada ve inançları arasında hiçbir çelişki bulmaz. Muhafazakâr bir bakış açısı (Müslüman, Hıristiyan ve diğerleri) takınmak ve onu dini bakış açısı olarak sunmak tamamen yanlıştır.

Kur'anın evrimci senaryoyu ret ettiğini iddia eden biri kutsal kitaba yönelik tamamen basit ve literal okuma yapar. Bu, Kur'anın, Kopernik Teorisi'ni reddettiğini iddia etmeye benzer. Çünkü, Kur'an, güneşin doğduğu ve battığını söyler. Bugün, biz biliyoruz ki, bir insan bu ayetlere yönelik daha akıllıca bir okuma yapmalıdır. Aynı şekilde, yaratılış düşüncesini anlamak için daha az literalistik bir yol öğrenmek zorundayız.

Pek çok insanı İslam Medeniyetinin altın çağının Farabi, Cahiz, İhvan-ı Safa ve İbn Haldun gibi pek çok meşhur Müslüman âliminin, canlıları derece derece sıralamasını hatta evrime dikkat çektiğini öğrenmek şaşırtabilir. Ne kadar çok yoldan çıkmışız!

Evrimin sadece bir teori olduğunu iddia etmek, hem bilimsel teorilerin doğası hem de evrim hakkında acınacak bir cehalet göstermektir.

DNA teknolojisi gibi en son bilimsel gelişmelerin tartışılması için müfredattan dersin kaldırılmasını savunmak, uydu teknolojilerindeki gelişmelere yer açmak için müfredattan Kopernik Teorisi'nin (Güneş Merkezli Sistem) kaldırılmasını savunmaya benzer.

Editörler, mektubumdan parçalar yayınladılar.

20 Siham el-Najami, 'Debating the origin of life', *Gulf News* (17 February 2007), s. 4.

Yahya (takipçileri ile birlikte), evrim karşıtı, en belirgin yaratılışçılık savunucusu Müslüman gruptur. Ancak belki bugün İslam bilim çevresinde daha güçlü evrim karşıtları olup daha az görünen başkaları da vardır. En ünlülerden biri Seyyid Hüseyin Nasr'dır ki o, evrim teorisine daima teolojik ve felsefi zeminde karşı çıkmaktadır. Soruna tahsis edilen 2006 yılındaki bir makalesine[21] aşağıdaki şu sözlerle başlar:

"Harward'da sadece fizik değil jeoloji ve paleontoloji de okudum ve bu yüzden bilimsel temeller üzerinde bile Darwinci evrim teorisinin sıradan anlayışını, bu arka planla reddettim. (Nasr'ın 50 yıl önce Harward'da üniversite öğrencisi olarak fizik eğitimi aldığına dikkat edilmelidir.) Ayrıca şöyle yazar: "Bir üçgen, bir üçgendir ve hiçbir şey bir üçgene evrimleşmez; üçgen, bir üçgen olana kadar, bir üçgen değildir. Bundan dolayı şayet yavaş yavaş birbiriyle karşılaşan üç açık çizgiye sahip olsak ve bunlar arasında bir mikron bile ayrılık olsa bu bir üçgen değildir. Sadece bir üçgen, bir üçgendir. Yaşam formlarının da kendilerine ait bir kesinliği vardır. Nasr, ayrıca mantıksal eleştiri dediği başka bir argüman da kullanmaktadır. Daha büyük bir şey daha küçük bir şeyden nasıl ortaya çıkabilir? Evrimi ispatlamak için kullanılan resim ve tasvirlerin çoğu aldatmacadır. Evet, bizim beyin hücrelerimizin yüzde 95'i maymunların beyin hücrelerine benzer, fakat bu hiçbir şeyi kanıtlamaz.

Fakat, Nasr, bu cahilane sözlerden başka öne sürebileceği temel bir eleştiriye sahip midir? Onun en fazla yapabileceği şey bazı Darwinci olmayan Avrupalı evrim eleştirmenlerini, farklı bakış açısına sahip biyologları referans olarak göstermektir. Fakat, Nasr, şüphelendiğim gibi, refere ettiği kişilerin Darwinci olmayan *evrimciler* veya onaylayıcı biçimde bahsettiği Behe gibi akıllı tasarımcılar olup olmadığı hakkında bir şey söylemez.

Evrim hakkındaki görüşüne gelince, önce Nasr, hayat veren (Allah'ın 99 sıfatından biri olan *el-Muhyi*), tek olan Allah'ın cansız maddeyi canlı bir şeye dönüştürebileceği üzerinde durur ve ikinci olarak o mikro evrimi kabul ederken makro evrimi, şiddetle reddeder. Son olarak, o teistik evrimin, Darwinci düşünceden daha kötü olduğunu kabul eder. Çünkü teistik evrim, böyle bilimsel evrim değildir. O... ateist biyologları ve agnostikleri memnun etmeyecektir ve o bizim bildiğimize inandığımız aslında gerçekte bilmediğimiz süreç ile Tanrı'nın ellerini bağlar.

İslam-bilim tartışmasına iştirak eden diğer bir Müslüman düşünür Osman Bakar'dır.[22] O, evrime şiddetle karşı çıkan Nasr'ın öğrencisidir.[23] O, bu teoriyi görünüş ve temellerinde esasen maddeci olarak görür. Bakar'a göre, Darwi-

21 Seyyid Hüseyin Nasr, "On the Question of Biological Origins", *Islam&Science*, 4/2 (Winter 2006).
22 Osman Bakar (1946-) bilim felsefecisidir; Bakar, makalelerini genel olarak İslam bilim felsefesi ve tarihine ilişkin olarak yazdı; 2000 yılından beri Washington DC, Georgetown Üniversitesindedir.
23 Osman Bakar *Critique of Evolutionary Theory: A Collection of Essays* (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science and Nurin Enterprise, 1987), adlı dikkat çekici derlemeyi yayımladı.

nizm, doğanın Allah'a, onun yaratıcısına olan belirgin bağımlılığını inkâr etme peşinde koşmaktadır.

Son olarak, İslami kültür çevrelerinde çok meşhur olan çağdaş mısırlı dindar bilim adamı, Abdes-Sabour Chahine, insan evrimi konusunda görüşlerini sunar. Chahine, ilk olarak Kahire'de, 1998 yılında basılan *Ebî Adem* (*My Father, Adam*) isimli kitabındaki tezlerini en az 30 yıl boyunca geliştirdiğini söylemektedir.[24] Chahine'nin görüşleri -ters yüz edildiği gibi- iki katlıdır: (1) insanın gelişmesinde milyonlarca yıllık uzun zaman vardır, fakat insanlar herhangi bir hayvan türünden evrimleşmemiştir; (2) Makro evrim yoktur, hiçbir tür evrimleşmez ve diğerini meydana getirmez. Chahine, açıkça Darwinizmi kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Chahine, amacının iki virüsten İslam kültürünü kurtarmak olduğunu söyler; (1) çeşitli tarihi meselelerde İslam kültürünü tesiri altına alan (eski ve yeni) tüm İsrailiyat hikâyeleri ve (2) dini metinlere yönelik literalistik yaklaşım.

Chahine'nin kitabının tamamı özellikle de bilimsel olarak hatalarla doludur; örneğin, Chahine, on milyonlarca yıllık jeolojik çağlar verir. (Tek başına Kambriyen öncesi dönem 71.125 yıl olarak verilir). 1956'dan beri, Darwin'in teorisinin aslı olmadığını iddia edenlerin önde gelenlerinden biri olan Chahine, evrim teorisini anlamada çok yanlış bir tavır takınır ve farklı eserlerden alıntılar yaptığı için de mutludur. O, şöyle yazar:

> Mevcut tüm bilimsel çabaların, Darwin'i ve iddialarını reddettiğini söylemeye gerek yoktur. Ve açıkça söyleyebiliriz ki, Darwin'in söz konusu teorisi çok zayıf bir iddiadır. O, biyoloji ve antropolojiye çok fazla katkıda bulunmasına rağmen insanın kökeni sorunu üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir.[25]

Chahine, ayrıca ekler ki, yaratıcı evrim fikri, -ve biz teori değil fikir diyoruz- böylece çökmektedir. Onun yerine ise dinin, (İslam) bildirdiği yaratılış gerçeği büyük bir zafer kazanmaktadır: "İnsan, daima insan olmuştur ve maymunlar, her zaman maymun olarak kalmışlardır."[26] Ancak, onun kitabı, eleştiri fırtınasıyla karşılaştı ve kitabın yasaklanması istendi. Chahine,en yüksek temyiz mahkemesi de dâhil olmak üzere dört mahkemeye götürüldü. Ve bir eleştirmen şöyle yazdı: "O, dinine karşı öylesine suç ve günahlar işler ki şayet başka biri bunu yapsaydı Chahine'nin kendisi ayak takımıyla onun taşlanması için çağrıda bulunurdu.[27]

Kitabın geri kalan kısmı ise klasik geleneksel yaratılışçıların iddia ettiği gibi insanın kökeninin binlerce veya on binlerce yıl geriye gittiği iddiasının aksine

24 Abdes-Sabour Chahine, *Abi Adam* (*My Father, Adam*) ilk defa 1998'de, Kahire'de basıldı. Ben, 2003 baskısını kullandım.
25 Chahine, *My Father, Adam*, s. 11.
26 Chahine, *My Father, Adam*.
27 Mohammad Hammad, 'Takhareef Abdes-Sabour Chahine' ('The ramblings of Chahine'), *al-Araby magazine* (Cairo), 17 October 2004.

insanın kökeninin milyonlarca yıl geriye gittiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Chahine, kendisinden önce Shahrour'ın yaptığına benzer bir şekilde "insan" ve "beşer" arasında ayrım yapar. O, dini hikayenin meşhur Adem'inden önce var olan pek çok insanın varlığını, Adem'in kovulduğu cennetin dünyevi bir cennet olduğunu (belki doğu Afrika'da) ve yaratılış hikayesinin bir çok bölümünün mecazi anlam ve hermenötik yaklaşımla okunması gerektiğini söylemektedir.

Sonuçlar

Burada üzerinde durulması ve tekrar vurgulanması gereken ilk önemli düşünce, evrim sürecinin doğanın sabit gerçeği olmasıdır. Bu bölümün uzun bir kısmında, meseleyi, kısa ve öz bir şekilde ortaya koymak amacıyla gözlemlenebilir kanıtların pek çoğunu evrimi desteklemeye ayırdım. Hatta kanıtlamanın bütün alanlarını burada ele almadım. Örneğin, coğrafi dağılımdan, türleşmeden ve diğer bazı kanıtları dışarıda bıraktım. Hiç kimse, herhangi bir nedenle evrim gerçeğini görmezlikten gelemez veya reddedemez ve bunu yaparken de ciddiye alınmayı bekleyemez. Bu eşit derecede biyolojinin genel alanıyla insan evriminin özel alanı için geçerlidir. Kimse doğa biliminin bütün bir parçasını reddetmesini ve bilimi bir aldatmaca olarak tasfiye ettiğini görerek İslam'ın (veya başka herhangi bir dinin) bilimle çelişmediğini söyleyemez.

Dikkat çekmeye çalıştığım ikinci önemli düşünce ise evrim teorisinin diğer bilimsel teoriler gibi çeşitli varyasyonlara sahip olabileceğidir. Sonunda kabul edilecek olan ise en iyi verilerle gözlemlere en uygun olan olacaktır. Esasen, doğal seleksiyon ve tesadüfî mutasyonlara (ayrıca bir dereceye kadar genetik eğilim ve cinsel seçilim gibi ikinci etkilere) dayanan Darwinci evrim, şu ana kadar, biyologlar arasında baskın teori olarak kabul görmektedir. Fakat burada ve orada üretilmiş olan çalışmanın büyüme miktarına da işaret etmiştim ki, bu durum, bir parça Neo-Lamarkism, ve doğal seleksiyonun biraz hafifletilmesi, öz-örgütlenme gibi standart teori elemanları eklenerek daha yeni bir evrim teorisi üretilebileceğini gösterir.

Burada da, bilimin tamamındaki gibi, biri teorinin metafizik temellerini açıkça belirlemelidir ve bu yüzden yorumlardan, bilimsel yönleri (metodoloji, sonuçlar vb.) karıştırmamalıdır. Ve bundan dolayı, teistik evrime, teorinin bilimsel tüm parçalarını kabul eden materyalist bir yorumu öneren uzun bir bölüm ayırdım. Açıkçası, evrim, doğrudan ateizm hatta materyalizm anlamına gelmez.

Bu bölümün ikinci kısmını evrimle alakalı İslami görüşe ayırdım. Yeniden gözden geçirerek ortaçağa kadar giden ve günümüze ulaşan çeşitli düşünürlerin görüşlerini sundum. Ve başlangıçta İslam dünyasında Darwin'in teorisi-

ne karşı tutumların en azından bir teistik evrim anlayışında çok daha hoş ve uyumlu karşılandığını göstermeye çalıştım. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Anti evrimci duruş, büyüdü ve kökten dinciliğin ortaya çıkması ve genişlemesi ile birlikte büyük ölçüde hâkimiyet sağladı. Bugün akıllı evrim görüşleri, teistik versiyon da bile oldukça nadirdir. Evrim karşıtları, evrim teorisini yanlış anlamakla birlikte, insan için evrende özel bir yer iddia eden herhangi bir insan evrimine ve Darwinistlerin materyalist bakış açısına karşı argümanlarına düşünmeden tepki gösterirler. Yaratılışçılık, İslam dünyasında ister Harun Yahya tarafından sunulan ve yayılan popüler formda ister, uzun ömürlü filozoflar tarafından yapılan sözde entelektüel yorumlarda ister, i'caz savunucuları formunda olsun yayılmakta ve gelişmektedir. Müslüman yaratılışçılar tarafından benimsenen metot ve argümanlar çoğunlukla Amerikan yaratılışçılarının metot ve argümanlarıdır. Ve biri, Amerikan mahkemelerinde ve medyasında uğranılan son yenilginin İslam dünyasında gündeme gelmeye başlayacağını sadece umabilir.

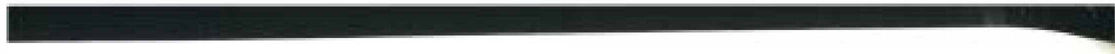
Aydın Müslüman düşünür ve bilim adamları bu harekete karşı koymak ve bir yandan da gösterdiğim gibi ciddi delil ve metodolojiyi bile kabul etmeyen bu hareketi engellemek zorundadır. Ve diğer taraftan evrimin zengin İslami gelenek temelleri üzerinde kabul edilebilir, geliştirilebilir ve teolojik olarak kabul edilebilir versiyonu vardır. Mehdi Golshani'nin yazdığı gibi, türlerin ortaya çıkışı için evrimci mekanizmaya inanç, kutsal yaratılış düşüncesini reddetmez.[28]

Son olarak, evrim, bilim-din/İslam tartışmalarında son derece önemlidir. Çünkü gerçek şu ki, biri, kutsal kitabı literalistik okuyanlarla basit okuyanlar (düşünce ve hayatın bütün alanlarında) ve hermenötik uygulama ve parçanın çok katmanlı okuma prensibi arasında açık fark olduğunu görebilir.

---

28 Mehdi Golshani, 'Does science offer evidence of a transcendent reality and purpose?', *Science&Islam* 1/1 (June 2003), s. 45–58.

B. GELENEKSEL EKOL



Giriş

Geleneksel Ekol (*Traditionalist School*) veya kısaca *Gelenekselcilik* (*Traditionalism*) ya da *Perennializm* olarak atıfta bulunulan ekolün ilk sözcüsü Fransız metafizikçi René Guénon (1886-1951)'dur. Diğer önde gelen isimlerin bir kısmı da şu şekildedir: Frithjof Schuon, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr, Gai Eaton ve William Chittick. *Gelenekselciliğin* birçok müslüman ülkede takipçisi olan düşünürler vardır. Türkiye söz konusu olduğunda, onların eserlerinin önemli bir kısmını Türkçede bulmak mümkün. Bu akımın yaşayan en önde gelen temsilcisi Seyyid Hüseyin Nasr'ın neredeyse bütün eserleri Türkçeye çevirilmiştir.

Gelenekselcilere göre, her şey zaman ve mekanı aşan ilahi-kutsal metafizik ilkelerle değerlendirilmelidir. Bu anlamda onlar, çok ciddi bir modernizm eleştirisi yapmakta ve modernite ile geleneksel olanı birbirine karşıt bir biçimde konumlandırmaktadırlar. Örneğin modernitenin temel bakış açısısı doğalcı ve fizikalist ise geleneksel ekolün varlık anlayışı meta-fiziktir. Bu anlamda, doğalcı ve fizikalist bir dünya görüşü üzerine kurulu olan modern bilimle gelenekselci ekolün uzlaşamayacağı gayet açıktır. Benzer şekilde, gelenekselci ekolle evrim teorisinin karşıt olacakları da rahatlıkla görülebilir. Gelenekselcilik ayrıca, evrim ile din arasında pozitif bağlar kurulmasına da karşıdır. Bu anlamda, ekolün bütün düşünürlerinin Pierre Theilhard de Chardin (1881-1955)'e karşı olmaları ilginçtir. Bir paleontolog ve jeolog olan Chardin, evrimle Hristiyanlık arasında olumlu bağlar kurmaya çalışmış önemli bir din adamıdır.

Öyle zannediyoruz ki, modern bilim anlayışını ve evrimi tek yönlü ve koşulsuz benimsemektense, onları makul bir eleştiri süzgecinden geçirmekte herhangi bir sorun olmasa gerek. Yeter ki bu süreç, sağlam felsefi temellere dayalı ve sanal gerilimlerin ötesinde gerçekleşsin.

Tabiat ve Evrim Teorisinin Eleştirisinin Kapsamı[1]

(Osman Bakar)

[Osman Bakar, Malezyalı bilim felsefecisi. Evrim teorisine karşı eleştirel yazılardan oluşan *Critique of Evolutionary Theory a Collection of Essays* adlı bir derleme çalışması vardır. *İslam'da İlimlerin Sınıflandırılması; Gelenek ve Bilim; İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi* gibi eserleri Türkçeye çevrilmiştir.]

Bu makalemizde, modern evrim teorisine yöneltilmiş halihazırda mevcut eleştirilerin yapısına bakacak ve bu eleştirilerin kapsam ve doğasını araştıracağız. Ayrıca bu eleştirilerin anlam ve önemini değerlendirerek, teorinin gelecekteki muhtemel gelişimi üzerindeki etkilerini ele alarak makalemizi sonlandıracağız.

Yukarıda sözünü ettiğimiz eleştirinin yapısını tanımlamadan önce, evrim teriminin, farklı anlam ve imalarda kullanılmasından ötürü eleştirilen bu kavram ve düşüncenin, tam anlamını açıklamak gerekmektedir. Örneğin; ilk büyük evrimci olarak değerlendirilen ve *evrim* kelimesine İngilizcedeki modern anlam ve çağrışımlarını vermiş olan Herbert Spencer; Darwin'in *Türlerin Kökeni* isimli eserinin yayınlanmasından birkaç yıl önce, 1851 ve 1854 yılları arasında *Leader*'da yayınlanan "The Development of Hypothesis"[2] isimli makalesinde, kelimeyi iki farklı anlamda kullanmıştır. Bu makalesinde, sonraki çalışması *The Principle of Biology* (*Biyolojinin İlkeleri*)'de olduğu gibi, Spencer, bir evrim süreci olarak, yumurtadan çıkan tek organizmanın gelişimini, türler arası geçişi tanımlamaktadır.[3] Tamamen farklı iki süreç için de, *evrim* (evo-

1 Çevirenler: Mayide Öztosun, Yusuf İzzettin Aktaş. Metnin alındığı yer: Osman Bakar, "The Nature and Extent of Criticism of Evolutionary Theory", *Critique of Evolutionary Theory a Collection of Essays*, der. Osman Bakar (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science, 1987), s. 113-136.

2 Bu makale, *Essays: Scientific, Political and Speculative* (Londra, 1868)'da tekrar basıldı. Bu makalede Spencer şunu sormaktadır: insanlar, evrimin harika işleyiş sürecinde, tek bir yumurtadan yetişkin bir organizmanın gelişimini doğrudan gözlemleyebildikleri halde, "herhangi bir değişiklikler silsilesiyle, bir protozoon'un bir memeli haline gelebilmesini" düşünmekte neden zorlanıyorlar. Bkz. Peter Medawar, *Pluto's Republic*, Oxford University Press (1982), s. 211

3 Bkz. H. Spencer, *The Principles of Biology*, revised ed. Londra (1898), 1. cilt.

lution) denilen tek bir terimin kullanılması, günümüz bilim adamlarının kaçındığı bir durumdur. Fakat her ne kadar - evrim terimi- bugün tek bir sürece indirgenmiş olsa da, bilim camiasının farklı kesimleri tarafından farklı şekillerde kullanılmasından dolayı, karıştırılma ihtimali devam etmektedir. 1960 yılında tıp alanında Nobel'le ödüllendirilen, tanınmış İngiliz biyolog Sir Peter Medawar tarafından işaret edildiği gibi; İngilizceyi bir bilim dili olarak kullanan biyologlar, *evrim* (evolution) sözcüğünü, büyüme ve gelişme süreçlerini tarif etmek için kullanmazlar.[4] Çünkü bunu yapmak bir karışıklığa ve yanlış anlamaya sebebiyet verecektir. Ne var ki Fransız bilim adamları arasında; doğal organizasyonlar ve süreçler aracılığıyla, bir türün başka bir türe varsayılan dönüşümü esnasında, kendini birtakım doğal şartlara uyduran biyolojik aktarımları tanımlamak için kullanılan *evrim* sözcüğü, genellikle *transformizm* terimi ile karşılanmıştır.[5] Biz de *transformizm*'in burada tarif edilen anlamıyla, *evrim* terimini kullanmakta ve bu terimi transformizm sözcüğü yerine aynen benimsemekteyiz. Çünkü, S. Hüseyin Nasr'ın da işaret ettiği gibi, o [anlamca] kısıtlı bir terim olan *transformizm*de bulunmayan, biyoloji alanının dışında, daha genel felsefi anlamlar içermektedir.[6] Gerçekten bu terim, bize aktardığı görüşün tarihi kökeni ve formüle edildiği dönemde baskın ve burada sunacağımız tartışma ile de alakalı belirli felsefi düşüncelerle olan kavramsal ilişkisine dair daha çok ışık tutacaktır. Bu makalede *transformizm*, ve onun çeşitli kullanımları, evrim teorisi eleştirisi ile birlikte ele alınacaktır.

Darwin'in *Türlerin Kökeni*[7] isimli eserinin yayımlanmasının üzerinden bir asırdan daha fazla bir zaman geçmesine rağmen, evrim teorisine yapılan itirazlar devam etmektedir ve geçen birkaç yıl içinde bunun yaygınlık kazandığı da söylenebilir. Peki bu itirazın doğası nedir? Bu itirazların daha çok bilimsel olmayan çevrelerden, özellikle dini görüş ve alakaları olan insanlardan gelmiş olduğunu düşünen pek çok evrimci vardır. Bu inanç, insanların çoğunun, özellikle evrimcilerin zihninde, bu teoriye karşı, bilimsel kurumlarda, bilimsel bir itiraz olanağı olmadığını vurgulayan büyük ve yerleşik propaganda odaklarına rağmen yaygınlık kazandı.

4 Medawar, *a.g.e.*, s. 215-216.

5 Bazı bilim adamlarının, evrim ve transformizm arasındaki ayrıma dair görüşleri için bkz. M. Wernet, *Vernet contre Teilhard de Chardin*, Paris (1965).

6 Bkz. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Crossroad, New York (1981), s. 249. [Bu eserin tercümesi için bkz. *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yay. 2012, s. 350.]

7 *Türlerin Kökeni*, 24 Kasım 1859'daki baskısıyla ortaya çıktı ve 1250 kopyanın tamamı, ilk gün satıldı. Bkz. Paul Edwards ed. *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan & Free Press, New York (1967), cilt, 2, s.249.

Türlerin Kökeni'ne gösterilen bu yoğun ilgi -şimdi de genellikle kabul edildiği gibi- sadece şu anlama gelebilir: *Türlerin Kökeni*'nden önce de, organik evrim fikri yaygın bir şekilde tartışılmaktaydı. *Türlerin Kökeni* öncesi, organik evrim tartışmalarına dair detaylı bir araştırma için örneğin bkz. Arthur O. Lovejoy, "The Argument for Organic Evolution Before *The Origin of Species*, 1830 – 1858," B. Glass, O. Temkin, ve W. L. Straus eds., *Forerunners of Darwin, 1745-1859*, içinde, John Hopkins Press, Baltimore, 1968 edn., Bölüm 13, s. 356-414.

Bilimsel çevrelerde var olan bu karşıtlık ve uyuşmazlık, ya tamamen görmezden gelme ya da tamamen kabul etme şeklinde yaygınlaştı. Birtakım evrimciler, kendi paylarına, atalarına duydukları memnuniyetin bir yansıması ve biyologların yaklaşık elli yıldır teoriye yöneltmiş oldukları olağanüstü dikkatin doğal bir sonucu olarak, evrim teorisi etrafındaki itirazlara dair mevcut durumu ve teorinin daha eleştirel bir kabulünü, çabucak doğrulama eğilimindedirler.[8] Evrimcilerin geliştirmek istedikleri bu doğrulamalar ne olursa olsun, gerçek şu ki, bugün salt bilimsel çevrelerde evrim teorisine karşı çıkan ve yaşamın kökeninin mekanik olmayan açıklaması olarak isimlendirilen, pozitif bir alternatif tartışmaya dönmek ihtiyacında olan birçok bilim adamı vardır.[9]

On beş yıldan daha fazla bir süre önce, evrim teorisi ile ilgili yaygın bir tatminsizlik halihazırda vardı. Kendisinden daha önceki satırlarda söz ettiğimiz Sir Peter Medawar, 25-26 Nisan 1966'da, Philadelphia'da Wistar Institute of Anatomy and Biology (Wistar Biyoloji ve Anatomi Enstitiüsü)'de düzenlenen *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution* (Evrimin Neo-darwiniyen Yorumuna Matematiksel Meydan Okumalar) başlıklı sempozyumda, sempozyum başkanı olarak yaptığı konuşmada şöyle demişti: "Neo-darwinizm denilen ve İngilizce konuşan ülkelerde kabul edilen evrim teorisine dair, yaygın tatminsizlik hisleri var."[10] O, bu tatminsizliğin beslendiği üç ana alan tanımlamıştır: Bilimsel alan, Felsefi alan, Dini alan.[11] Biz bunlara, evrim teorisine yöneltilen çağdaş itirazlar içerisinde yer verilmeyen ve felsefi[12] itiraz kategorisinden de ayrı olarak değerlendirilmesi gereken; ve metafizik ve kozmolojik itiraz kategorisi olarak isimlendirilen, bir başka eleş-

8 Evrim Biyolojisinde, sözü edilen ihtilafın anlam ve önemini açıklamaya çalışan son dönem çalışmalarından biri, Niles Elredge'nin, *The Monkey Business: A Scientist Looks at Creationizm,* [Düzenbazlık: Bir Bilim Adamının Yaratılışçılığa Bakışı] Washington Square Press, New York, 1982 isimli çalışmasıdır. Örneğin, o şöyle demektedir: "Bugün *kaos* (chaos) kelimesi çok sert olmasına rağmen, bilimsel topluluklar arasında kesinlikle bir anlaşmazlık söz konusudur. Birkaç biyolog, kısa bir zaman önce de yaptıkları gibi, bunu bütünüyle ve ilgisizce kabul ettiler... Evrim biyolojisinin sıra dışı yanı, onun bugün değişip duran durumu değildir. Eğer sıra dışı bir şey var idiyse, o da evrim biyolojisinin, bugün ortaya çıkmaya başladığı yer konusunda, bu tartışmaların bitmiş ve evrim biyolojisinin bugün ortaya çıkmış bir şey gibi kabul edilmesi olurdu.", s. 52.

9 Canlı organizmanın fiziksel ve mekanik olmayan kökenine dair, bilimsel savunma listesine yapılan son eklemelerden biri, Richard L. Thompson'un şu başlıktaki çalışmasıdır: *Mechanistic and Nonmechanistic Science: An Investigation into the Nature of Conciousness and Form,* Bala Books, New York (1981). Thompson, bir matematikçi ve matematiksel biyoloji alanında araştırmacı bilim adamıdır.

10 P.S. Moorhead ve M. M. Kaplan, eds., *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution,* s. XI, alıntılanmıştır: A. E. Wilder – Smith, *The Creation of Life, Wheaton,* Illinois (1970), s. 37

11 A. E. Wilder-Smith, *a.g.e.,* s. 37-38

12 "Metafizik, Matematik kadar ilkelere bağlı ve mükemmel bir ilimdir ve matematik kadar bir açıklık ve kesinliğe sahiptir. Ancak entellektüel bir sezgi aracılığıyla elde edilebilir ve ona sadece akıl yürütmelerle ulaşılamaz. Böylece yaygın kanaatin tersine o felsefeden farklıdır. O [metafizik] gerçekleşmesi manevi mükemmellik ve kutsallık demek olan, bu yüzden de ancak ve ancak vahye dayanan bir gelenek çerçevesinde ulaşılabilen hakikatle ilgili bir nazariyedir." S. H. Nasr, *Man and Nature,* Unwin Paperbacks, Londra (1976), s. 81 [Bu eserin tercümesi için bkz. *İnsan ve Tabiat,* çev. Nabi Avcı, İstanbul, Ağaç Yay., 1991]

tiri kategorisi daha ekleyeceğiz. 19. y.y.'da Batı'nın entelektüel atmosferinde, metafizik geleneğin dışlanmasından dolayı, asıl tartışmada eksik kalan bu sonraki eleştirilerin büyük bir öneme sahip olduklarını düşünüyoruz. Özellikle doğaya ilişkin otantik metafizik bilginin yokluğunda ve 19. y.y.'da, Avrupa teolojisinin nedensellik (causality) sorununa, tatmin edici bir cevap bulamamasından dolayı evrim teorisi, Batı insanına, yaşamın kaynağı ve çeşitliliğine dair en akla yakın ve rasyonel açıklama gibi göründü.[13] Biz şimdi bu eleştiri tarzlarının her birine daha yakından bakacak ve akademik çevrelerce tartışılan ve bu eleştiriler içerisinde şekillendirilen fikirlerin boyutlarını araştıracağız.

Evrimin metafizik eleştirisinin tarihi kaynağı ve gelişimine bakmakla başlayacağız. 1981'de düzenlenen, Gifford Konferansları'nda sunum yapan ilk müslüman bilim adamı olarak S. Hüseyin Nasr, 19. y.y.'a dair önemli bir hususu dile getiriyordu: 19. y.y, Batı'da metafizik geleneğin dışlanmasının zirvesini işaret ediyordu. Thomas Taylor, Goethe, Blake ve Emerson gibi isimlerle ilişkilendirilen metafizik ışığın izleri, çeşitli nedenlerden dolayı, Batı insanının zihnini kapatan bilimsel ve felsefi tabakalara nüfuz etmekte zorlandı.[14] Gerçekte bu nedenle, 19. y.y.'da evrim üzerindeki tartışmaları karakterize eden şey, onun metafizik boyutunun yokluğuydu. Fakat birçok evrim taraftarı ve savunucusu başka türlü düşünüyordu. Onlara göre, Darwinist evrim teorisinin başarılarından biri, biyolojik düşüncenin; türlerin değişmezliği, kutsal arketip, yaratma ve düzene koyma, veya doğadaki gayelilik gibi böylesi metafizik ve Darwinizm öncesi biyolojiye sızmış fikirlerle bağını koparmasıydı.[15] Bu fikirlerin hepsinin geleneksel metafizik öğretide yer aldığı doğrudur. Fakat bu fikirler popüler teolojiye de aittir. İster İslam'da ister Hristiyanlıkta olsun, bu fikirlerin, metafizik ve teolojik manada anlaşılmaları arasında anlamlı farklılıklar vardır. Ondokuzuncu yüzyılda Batı'da bu düşünceler farklı çevrelerce saldırıya uğradığında, bu düşüncelere ait gerçek metafizik anlamlar uzun süre geçerli değildi. Dolayısıyla saldırı, bu fikirlerin popüler teolojik formülasyonlarına dönüktü.

Örnek olarak Yaratma fikrini ele alalım. Birçok evrimci, *ex nihilo* –yoktan yaratmanın-, teolojik algılanma biçimine ciddi bir şekilde saldırmıştır. Metafizikçiler ise yaratma fikrini farklı anlamışlardır. Onlar yoktan var etmeyi, yaratıcı bir sudur olarak adlandırırlar. (Bu önemli metafizik teori hakkında, kısa bir tartışma aşağıda verilmiştir.) Burada, yoktan yaratma –*ex nihilo*- ve yara-

---

13 "Metafizik bakış açısı, en azından sık sık unutulan şu gerçeğin açıklığa kavuşmasına yardımcı olabilir: Evrim teorisinin böylesine geçerliymiş gibi benimsenmesi, onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının genel felsefi havasına ait olan, ilerlemeye inanma, yarattıklarından el çektirilmiş bir yaratıcı inancı ortaya koyan Deizm, ve gerçekliğin zihin ve madde olarak iki düzleme indirgenmesi gibi bilimsel olmayan etkenlere dayanır. Evrim teorisi, sadece bu tür inançlarla rasyonel görünebilir ve varlığın pek çok tabakasının tamamıyla unutulduğu, doğanın tümüyle cismani dünyaya indirgendiği, bütün diğer varlık tabakalarıyla ilgisini kesmiş bir dünyada, kolaylıkla benimsenebilirdi." S. H. Nasr, *a.g.e.*, s. 125.

14 Bkz. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 97-99.

15 Paul Edwards, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*, s. 303.

tıcı sudur arasında bir seçim yapmak söz konusu değildir. İkisi de farklı açılardan doğrudur. Schuon'un ifade ettiği (aşağıda geleceği gibi) gibi, yaratıcı emanasyon (emanation), yoktan yaratmanın zıttı değildir. Aslına bakarsak yaratıcı sudurun metafizik konsepti, yoktan yaratmanın -ex nihilo- gerçek anlamını açıklar. Her iki teori de, dini topluluklar içerisinde bulunan farklı tip anlayışların, farklı nedensellik ihtiyaçlarını karşılamak anlamına gelir. Dini dünya görüşünde, yaratıcı sudur fikri, bilimsel ve felsefi açıdan, yoktan var etme -ex nihilo- fikrinin teolojik hissinden daha çekici veya daha tatmin edici gelmektedir. İslam medeniyeti açısından bu kesinlikle doğrudur. Bu medeniyette birçok filozof-bilim adamı -sufiler dışında- emanasyonu, evrenin kökenini ve yaşamın farklı niteliksel formlarının ortaya çıkışını açıklamak için, felsefi bir temel olarak benimsemişlerdir.

Peki ya evrim teorisinin kendisi nedir? Bu soru Martin Lings tarafından cevaplanmıştır:

> "Evrimcilik tarafından öngörülen, dönüşü olmayan kademeli yükseliş, dinden el altından ödünç alınan ve naif bir şekilde zaman ötesi (supratemporal) olandan, zamansal (temporal) olana transfer edilen bir teoridir. Dolayısıyla, evrimci bu teoride hak sahibi değildir ve bu kabulle o, kendi bilimsel ilkelerine geri döner."[16]

Bugün çok az sayıda kişi, evrim teorisinin metafiziğe ait olduğunun farkındadır. Fakat ondokuzuncu yüzyıl Batısında –daha önce de sözünü ettiğimiz gibi– evrim düşüncesi de dahil, metafizik düşünce, uzun dünyevileştirme süreciyle, gerçek metafizik içeriğinden yoksun bırakıldı. Darwin sonrası biyolojideki, canlı organizmanın evrim zinciri, geleneksel metafiziğin aşamalı oluş doktrininin veya Batı geleneğinin "büyük varoluş zincirinin", sekülerize edilmiş ve geçici hale getirilmiş bir versiyonundan başka bir şey değildi. Dolayısıyla, bazı bilim tarihçileri[17] tarafından, toplu bir biçimde, yaratılışçılık olarak atıfta bulunulan *metafizik* ideler kümesinin tamamı, yalnızca popüler manada, teolojik seviyede anlaşıldı. Yani ondokuzuncu yüzyılda, yaratılışçılık ve evrim arasındaki tartışmanın gerçek doğası sadece metafizik bir içeriğe sahipti.

Evrimin Metafizik Eleştirisi

Evrimin metafizik eleştirisi ilk olarak bu yüzyılın başlarında, küçük bir metafizikçi grubun, Doğu'nun geleneksel doktrinlerini sundukları yazılarda ortaya çıktı.[18] Bu doktrinlerin sunumundan eğitimi itibariyle en başta sorumlu

16 Martin Lings, "Sign of the Times", in *The Sword of Gnosis*, ed. Needleman, J., Baltimore (1974), s. 114.
17 Bkz. C. Neal Gillespie, *Charles Darwin and Problem of Creation*, University of Chicago Press. Chicago (1979), 1. Bölüm
18 Nasr, *a.g.e.*, s. 100.

olan merkez figür, Fransız bir matematikçi olan Rene Guenon'du (1886-1951). İlk kitabı, 1921'de basılan *Introduction Générale a l'étude des Doctrines Hhindoues (General Introduction to the Study of Hindu Doctrines)* başlıklı kitaptı. Bu, geleneksel doktrinlerin, ana görünüşünün ilk tam anlatımıydı. Bir sonraki otuz yıl içinde, Guenon'un entellektüel kariyeri ve çalışmalarına dair, tam bir rehber niteliğindeki çalışma; başka bir ünlü metafizikçi olan, Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947)'ın *Eastern Wisdom and Western Knowledge* isimli denemesiyle ortaya konuldu.[19]

Sri Lanka'lı bir baba ve İngiliz bir anneden olan Coomaraswamy, geleneksel metafiziğe dönüşünden önce, bir jeolog olarak tanınıyordu. Yirmikisinde, Quarterly Journal of the Geological Society'de, 'Sri Lanka kayaları ve Grafit' üzerine bir makale yazdı ve yirmibeşinde Sri Lanka Mineraloji Araştırmaları'nın yöneticiliğine atandı. Birkaç yıl sonra, Londra Üniversitesi tarafından Sri Lanka jeolojisi üzerine yaptığı çalışmalardan dolayı, Bilim Doktorası diplomasıyla ödüllendirildi.[20] O da Guenon gibi, metafizik ve kozmoloji üzerine, selefinin çalışmalarını tamamlayıcı, saygın birçok makale ve kitap kaleme aldı.[21] Coomaraswamy'ın yazıları, geleneksel bakış açısının canlanmasında büyük bir rol oynadı. Profesör Nasr, bu yüzyılda, Batı'da geleneksel öğretilerin yayılmasının tarihine dair yaptığı çalışmada; geleneksel metafiziğin ihyasının tamamlanması görevinin; dikkati çeken bir şair, ressam ve metafizikçi olan Frithjof Schuon (d.1907)'un yazıları aracılığıyla başarılmış olduğu değerlendirmesinde bulunur. Böylece, bu üç metafizikçinin yazılarının toplamında, geleneksel metafizik şimdi bütün derinliği ve genişliği ile sunulmuş olmaktadır.[22]

Bu noktada bizim değerlendirmeye alacağımız soru şudur: Geleneksel öğretinin kendisinin bu genel yapısıyla, evrimin metafizik eleştirisinin yapısını ne ölçüde tanımlayabiliriz? Daha önceki satırlarda, yukarıda sözü edilen üç isimle ilişkilendirilen, Batı'da, geleneksel öğretinin ilk gerçek uyanışıyla alakalı, eskiden beri konuşulan metafizik eleştirilerin kaynağını belirlemiştik. Onların her biri kendi metafizik doktrinlerini açıklama sürecinde, evrim teorisini çeşitli gerekçelerle kritik etmişlerdi. Örneğin Guenon, diğerleri arasında geleneksel varlık hiyerarşisi veya "oluşun çeşitli halleri"[23] ve kozmik devirler[24] gibi doktrinleri açıklarken, evrimi eleştirmiştir. Coomaraswamy, birkaç makalesinde, geleneksel tekamül doktriniyle, modern evrim teorisi[25] arasındaki farkı tartışmıştır. Schuon'a gelince, onun evrime ilişkin eleştirisi, "ilke ve

19 Ananda K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy*, Perennial Books, Bedfront, Middlesex, Bölüm IV, s. 68-79, (1979 edn.)
20 *a.g.e*, s. 8.
21 S. H. Nasr, *a.g.e*, s.105.
22 *a.g.e*, s. 107.
23 Bkz. "Oriental Metaphysics", J. Needleman, (ed), *a.g.e*, s. 40-56.
24 Rene Guenon, *a.g.e*, s. 50.
25 A. K. Coomaraswamy, *a.g.e*, Bölüm VII., s. 118-124. Ayrıca bkz. *Time and Eternity*, s. 19-20.

sudur" ilişkisinin bir yönü [görünüşü] olan, yaratıcı veya kozmogonik emanasyon gibi doktrinlerin tartışılması esnasında yapıldı.[26] Tüm bu eleştiriler içinde, evrimciler tarafından, hayatın kökeni ve çeşitliliğine dair olumsuz ve herhangi bir bilimsel anlamdan yoksun ifadeler olarak betimlenen, tanımlanan ve 19. y.y'ın yaratılışçılığı ile ilişkilendirilen; türlerin değişmezliği, kutsal arketip, doğadaki yaratma ve tasarım gibi temel fikirler, metafizik bir bakış açısıyla dikkatli bir şekilde işlenmişti. Bu metafizik açıklamalar, evrime götüren herhangi bir alternatif biyolojik teori için, gerçek temeli temin eder.

Metafizik eleştirilerin kökenini tartışmış ve tarif etmiş olduğumuza göre, şimdi onların gelişimlerine bakabiliriz. Burada 'evrimin metafizik eleştirisinin gelişimi' derken, neyi kasdettiğimizi açıklamak gerekiyor. Metafizik, bir teori veya gerçekliğin bir tasavvuru ve evrimcilik te onun modern bir alternatifi olduğu halde; biz bir bütün olarak geleneksel metafizikten, evrimin ve onun bütün genelleme ve çıkarımlarının örtük bir eleştirisi olarak söz edebiliriz. Bu demek oluyor ki, bütün bu metafizik eleştiriler, çağdaş bilim dilinde bütünlüğüyle mevcut olan geleneksel metafiziğin yapısı içerisinde, potansiyel olarak konuşulabilir. Fakat burada bu bilimin, sözü edilen potansiyel eleştirilerinin, evrim ve onun gizli dünya görüşü ile ilişkili somut yönleri ve hallerini tanımlamak gibi bir işi kalmaktadır. Bu noktada artık metafizik eleştirilerin gelişiminden söz edebiliriz.

Sözü edilen eleştirilerin gelişiminin, mevcut olan bir yönünden daha bahsedebiliriz. Şayet bir kez belirli bir kişi, ilgili metafizik doktrinlere dayalı belirli bir eleştiriyi formüle eder ve geliştirirse, bu durumda bu eleştiri nasıl anlaşılır ve bilim dünyasındaki etki alanı ne olur? Evvelkilerin algısına göre gelişim, "dikey" ve "niteleyici" idi. O, ona inananların sayısal gücüne bakmaksızın, fikirlere atıfta bulunuyordu. Söz konusu fikirlerin yalnız bir kişi tarafından onaylanması ve sonra tüm akademik camia tarafından ona karşı çıkılması veya reddedilmesi mümkündür. Ne var ki bugün söz konusu olduğu gibi; Guenon, Coomaraswamy ve Schuon'un çalışmalarının öncülüğü ile sınırlı olan evrimin metafizik eleştirisini, daha da ileriye götürmüş, geleneksel dünya görüşüne sahip birkaç çağdaş bilim adamı vardır. Onlar arasında Titus Burckhard, Martin Lings ve Seyyid Hüseyin Nasr'dan söz edilebilir.[27] Sonrakilere göre metafizik eleştirinin gelişimine gelince, onlara göre de bu gelişim, "ya-

26 Bkz. *Dimensions of Islam*, trans. P. N. Townsend, Allen ve Anwin, Londra (1970), s. 153-155. ve ayrıca *Station of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, Perennial Books, Bedfont, Middlesex, s. 93-95. [Bu eserin tercümesi için bkz. *İslam'ın Metafizik Boyutları*, terc. Mahmut Kanık, İstanbul, İz Yay., 1996.]

27 Buckhardt'ın detaylandırdığı evrim eleştirisi için bkz, "Cosmology and Modern Science", Needleman, J., *a.g.e*, s. 122-178; Martin Lings'in eleştirisi için bkz. "Sign of the Times" aynı kitap içinde, s. 109-121, ve bkz. *Ancient Beliefs and Modern Supersitions*, Unwin Paperbacks, London (1980); [Bu eserin Türkçesi için bkz. Antik İnançlar Modern Hurafeler, terc. Ufuk Uyan, Nabi Avcı, İstanbul, Ağaç Yay, 1991]; Nasr'ın kritiği için bkz. "Man and Nature" s. 124-129, *Islam and the Plight of Modern Man*, Longman, London, (1975), s. 138-140, ve *Knowledge and the Sacred*, s. 234-245.

tay" ve "niceliksel"di. Bu, akademik camia içinde, yukarıda sözü edilen, bilim adamları tarafından formüle edilen eleştirilerin, nüfuz ve yayılımının boyutuna atıfta bulunmaktadır. Şüphesiz bu metafizik eleştirilerin, bir önceki (selef) olmaksızın, sonrakinin (halef) minnettarlığının zorlukla takdir edilebilmesi yönünden, geleneksel metafiziğin etkisinin boyutlarına oldukça bağlıdır. Gerçek şu ki, bu büsbütün veya kısmen, geleneksel öğretilerin çekimine kapılmış veya onlardan etkilenmiş, evrimin metafizik eleştirisi ile uğraşan bilim adamları tarafından en iyi şekilde tasvir edilmiştir.[28]

Geleneksel metafiziğin çağdaş bilim içindeki etkisine gelince, Prof. Nasr, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

> "Guenon, Coomaraswmy ve Schuon tarafından; güçlük, derinlik ve büyüklük bakımından genişletilen, gözardı edilen ve yayılımı kısıtlanmış olan geleneksel bakış açısı, olabildiği kadar, yatay ve niceliksel bir yayılma ile alakalı olan akademik çevrelerde ortaya konulmasa da, onun derinlik ve niceliği tam anlamıyla ölçülememiştir. Hakikatin bir toplamı olarak o, onların bütün varoluşlarını dönüştüren bir yol olarak; belirli bireylerin; kalbine, aklına ve ruhuna nüfuz etmiştir. Daha da ötesi, bu çevreden doğan fikirler, tamamen ve bütünüyle, geleneksel bakış açısını benimsemiş kişilerden daha geniş bir halkayı etkilemiş ve birçok bilim adamı ve düşünür, bu belirli temel geleneksel tezleri benimsemiştir."[29]

Biz evrimin metafizik eleştirisine dair tartışmamızı, onların içeriklerine bakarak sonlandıracağız. Evrim teorisine karşı geliştirilmiş, bütün metafizik tartışmaları burada sunmak mümkün değil. Bu tartışmaların daha tam bir izahı için, çeşitli gelenekçi yazarların, alıntı yapmış olduğumuz ilgili çalışmalarına atıfta bulunduk. Ayrıca burada, kendimizi, evrim teorisinin temel idealları olarak düşündüğümüz şeyin eleştirisiyle sınırlandırdık. Biliyoruz ki, herhangi bir teori için, kendi varlığından daha asli bir ilke yoktur ve metafizik, evrim teorisini köklerine varana kadar eleştirmiştir. Bu, biyolojinin toplamış olduğu bulguların miktarının, metafizik eleştirinin hakikatini herhangi bir yönden etkileyemeyeceği anlamına gelir. Schuon bu eleştiriyi aşağıdaki şekilde ifade eder:

> "....Dünyanın ve insanın modern yorumunu, geçersiz kılan ve onları geçerli bir varoluşun imkanlarından yoksun bırakan şey, onların "beş ilahi mertebe" veya Gerçekliğin duyumlarüstü aşamalarını, monoton bir biçimde ve körü körüne görmezden gelmeleridir. ..... Örneğin; evrimcilik – ki bu modern tinin en bilindik ürünüdür - şu tür temsilden daha öte bir şey değildir: O eksik boyutların, düz bir yüzey üzerinde telafisidir. Çünkü "ateşten"

28 Onlar arasında, Huston Smith'ın " *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, Harper ve Row, New York, (1976), Bölüm 6; E.C. Schumacher, *Guide for the Perplexed*'ı ve Richard Thompson'un *Mechanistic and Nonmechanistic Science*' i anılabilir.

29 S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 109.

> ve "nurdan" meydana gelen perdeler ya da mertebeler arasından geçerek, zahirden [dıştan] batına [içe] doğru, İlahi Merkeze kadar ilerleyen duyularüstü boyutlar [evrimcilerce] kabul edilmiyor ya da kabul edilmek istenmiyor; kozmogonik problemin çözümü sadece duyular planında aranıyor ve hakiki sebeplerin yerine, hayali ve maddi dünyanın imkanlarına, en azından görünüşte, uygun sebepler yerleştiriliyor. Görünmeyen alemler hiyerarşisi ve yaratıcı südur *emanasyon* yerine, -ki bu düşünce yoktan yaratma *creatio ex nihilo* teolojik düşüncesine kesinlikle karşıt değildir, fakat aksine o düşüncenin anlamını açıklamaktadır.- evrimi ve türlerin biçim değiştirmesi fikrini ve onlarla beraber, kaçınılmaz bir şekilde, beşeri ilerleme fikrini koyuyorlar. Materyalistlerin nedensellik gereksinimini karşılayabilecek tek mümkün cevap budur."[30]

Metafizik bakış açısına göre, yaşamın gerçek kökeni maddi dünyada bulunmaz, aksine aşkın olan alanda bulunur. Dünyadaki nesneler, İslam metafiziğinde "gaybın hazineleri" (hazâin-i gayb) denilen alandan tezahür eder. Fiziksel gerçeklikte hiçbir şey, Onun aşkın nedeni ve varlığının *İlahi* kökeni olmaksızın görünür olamaz. O halde, yaşam bu "gaybın hazinelerinden" fizik dünyaya nasıl 'çıkar'? Bu "çıkış", en iyi şekilde Schuon'un atıfta bulunduğu 'beş ilahi mertebe' doktrini ile açıklanabilir. Gerçekliğin çeşitli aşamaları, aşağıdan yukarıya doğru İlahi İlkede aşağıdaki şekilde sıralanır: *birincisi*; kesif ya da maddi mertebe ki, biz bu mertebeyi aynı zamanda cismani ya da hissi mertebe diye de niteleyebiliriz. *İkincisi*, latif ya da ruhi mertebedir. *Üçüncüsü*, gayr-ı suri (informal) ya da suret üstü (supra-formal), zuhur mertebesi, ya da firdevsi veya meleki alemdir. *Dördüncüsü*, "sıfatlanmış" kendi kendini "belirlemiş" ve ontolojik İlke olan, Varlık'tır. Ve *beşincisi;* Gayr-i Varlık ya da Varlık üstü Varlık (ki bu saf Mutlak Varlık'ı temsil eden, sıfatlanmamış ve belirlenmemiş ilkedir).[31]

Onları aynı zamanda ayıran ve bir formdan diğerine doğru ferdileştiren formel dünya –cismani ve latif durumlardır-, ruhani cevherlerin 'müşahhaslaşma' özelliğine sahiptir ki bu, onları ferdileştirir ve aynı zamanda onları birbirinden ayrıştırır. Formel dünyanın bu özelliğini, fiziksel dünyadaki türlerin görünüşünü açıklamak için kullanalım. Bir tür, İlm-i İlahi'de (Divine Mind) bütün imkanlarıyla var olan bir 'idedir'. O ferdileşmiş bir gerçeklik değildir, fakat bir arketiptir ve sınırlanma ve değişim gibi şeylerin ötesinde yer alır. O, latif bir duruma ait ilk tezahür eden bireylerdir, ki orada her ferdin gerçekliği "form" ve latif "ilk madde" tarafından oluşturulur. Bu form, türlerin niteliklerinin birlikteliğine işaret eder.ki bu da onun sabit özünün izidir.[32]

---

30 Schuon, *Dimensions of Islam*, s. 153-154.
31 *age*, s. 142, [Bu bölümün Türkçesi, "İslam'ın Metafizik Boyutları", Frithjof Schuon, Çev. Mahmut Kanık, İz yay. İstanbul, 1996, s. 143-144'den alınmıştır.]
32 T. Burchardt, "Cosmology and Modern Science", *a.g.e*, s. 140

Bu, değişik tipteki canlıların, örneğin, doğrudan doğruya cismani dünyanın öncesinde, mekandan bağımsız fakat latif dünyanın belirli "madde"siyle giydirilmiş formlar olduğu anlamına gelir.[33] Bu formlar, maddi dünya onları almaya hazır olduğu vakit, oraya "indirimişlerdir". Ve bu "iniş", asıl latif formun fragmantasyonu ya da bir sınırlanması ve bölümlenebilmesi doğasına sahiptir. Böylece türler, latif seviyeden başlayan, başarılı bir açığa çıkarma ve maddeleştirme ile fiziksel gerçeklik düzleminde görünür olurlar. Bu, modern biyolojide, türlerin tek bir hücreden "yatay" olarak yaratılmalarının aksine, geleneksel metafizikte, türlerin "dikey" olarak yaratılmasıdır.

Yukarıda yer alan türlerin kökeninin metafizik konsepti ışığında rahatlıkla söylenebilir ki, türlerin atalarını bulma umuduyla, evrimciler tarafından çokça rağbet edilen bu 'kayıp halkalar' asla bulunamayacak. Zihni olandan cismaniye giden materyalizasyon sürecine maddi veya cismani halin kendisi yansımak zorundadır, böylece yeni türlerin ilk jenerasyonları, fizik düzlemin gerçekliğinde bir iz bırakmamış olurlar.[34] Ve yine bir türün neden değişmediği ve başka bir türe dönüşmediği açıktır. Her tür, niteliksel olarak diğerlerinden farklı, bağımsız bir realitedir. Bu realite cismani alanda, hiçbir koşulda kendi geçmişi tarafından etkilenmiş olamaz. Ne var ki, belirli türler içinde farklılıklar vardır ve bu belirtilen 'farklılıklar' asla bağımsız olamayacak tek ana bir formun izdüşümleridir. Onlar arketipler dünyasında önceden var olmuş imkanların gerçekleşmeleridir ve bu bizim türlerin büyümesi ve gelişmesinde bahsedebileceğimiz bir düşüncedir.[35] Bu bağlamda; gençliğinde evrimci olan, fakat sonraları evrim teorisini eleştiren Amerikalı biyolog Douglas Dewar, şuna dikkati çekmiştir: Türlerin evrimi tezinin tamamı, türlerle basit çeşitlenme arasındaki karışıklığa dayanmaktadır.[36] Örneğin, benzer canlı formlarının varlığı, inandırıcı olmamasıyla birlikte, evrimciler tarafından ifade edilen türlerin değişmezliği ve yükselen bir hiyerarşiye göre ortaya çıkan canlı formları gibi, onların teorilerinin açık kanıtı olan biyolojik olgular hakkında metafizik bazı şeyler söyler. Bu biyolojik olguların metafizik anlamlılığına, önemine dair bir tartışma için Burchardt'ın makalesine başvurduk. Biz, evrim teorisinin metafizik eleştirisi tartışmamızı aşağıdaki iddia ile sonlandırıyoruz: Geleneksel metafizik, evrim biyolojisinin kanıtlanmış bulguları ve onun öne çıkan zorluklarının anlamlı bir yorumunu temin edecek, tam bir yeterliliğe sahiptir.

---

33 *a.g.e*, s. 148.
34 *a.g.e*, s. 148-149.
35 S. H. Nasr, *a.g.e*, s. 235.
36 Douglas Dewar, *The Transformist İllusion*, Murfreesboro, Tenn., Dehoff Publications, (1957). Burckhardt'ın alıntısı, *a.g.e*, s. 141.

Bilimsel Eleştiriler

Biz şimdi birçok insan için problem teşkil eden, özellikle bilimsel çevreler için sıkıntı olan evrimin bilimsel eleştirisine geçiyoruz.[37] Şimdiye kadar evrim teorisine yöneltilen bilimsel karşıtlığın tarihi henüz bir forma sahip değildir. Bununla birlikte Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinin yayınlanmasının öncesinde ve sonrasında, bilim camiası tarafından on dokuzuncu yüzyılın evrim eleştirilerine tahsis edilmiş çeşitli çalışmalar vardır.[38] *Türlerin Kökeni* öncesi eleştiriler üzerine yapılan çalışmalar, gerçekte eleştirilerin dinamikleri ve doğasını anlamaktan çok, Darwin'in belirli seleflerinin amaçlarını gerçekleştirmektedir. 20.yy.'ın bilimsel karşıtlığına ise, bilim felsefecileri ve tarihçileri tarafından çok az dikkat gösterilmiştir. Bu yüzyılda, önceden sözünü ettiğimiz geleneksel ekollerin birkaç, fakat oldukça kullanışlı yazıları haricinde, evrimin bilimsel eleştirilerinin hem niceliksel ve hem niteliksel boyutuna dair uygun kaynak yoktur. Biz bir de, Douglas Dewar'ın *The Transformist Illusion*; E.V. Shut'un *Flaws in the Theory of Evolution*'u ve ünlü İngiliz evrimci Sir Arthur Keith'in yerini alan W. R. Thompson'un Everyman's Library'nin 1958 baskısının, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin girişindeki makalesi gibi çalışmalardan bahsedebiliriz.

Bununla beraber yukarıdaki birkaç çalışmadan, bilhassa son üçünden, evrim teorisinin özellikle bu yüzyılın ilk yarısında, bilimsel çevrelerdeki konumu hakkında büyük ölçüde bilgi sahibiyiz. Bunlar arasından çıkarılabilecek önemli sonuçlar şunlardır: Birincisi, tarih boyunca, evrim teorisi devamlı olarak, bilimsel çevrelerin bir bölümü tarafından eleştirilmiş veya karşı çıkılmıştır. İkincisi, evrimciler sadece bilim çevrelerinde değil, geniş halk kitleleri nezdinde de evrim teorisinin hâkimiyet ve üstünlüğünü sağlamak için, bağnazca, bilimsel olmayan çeşitli uygulamalara başvurdular. Üçüncüsü, bu yüzyılın ikinci yarısının başlarında, evrim teorisinin çeşitli yönlerine karşı geliştirilen bilimsel eleştirilerin hacminde, kayda değer bir artış bulabiliriz. Üst kısımda belirtilen üç çalışma buna en iyi örnektir ve o günden bu yana bu trend devam etmektedir. Ve dördüncü olarak, birçok bilim adamı, evrim teorisinin biyoloji biliminin bütün disiplinlerine uygulanabilirliğine dair şüphelerini ifade ettiler. Biz, özet olarak sunduğumuz bu dört noktayı, aşağıda 19. Yüzyılda evrime yönelik bilimsel karşıtlık meselesinde kısaca tartışacağız.

Burada bizim bilimsel eleştiri veya karşıtlıktan kastımız, bu gün bu terimden genel olarak anlaşıldı gibi, argümanların kaynaklarının bilimsel olma-

37 "... sadece bilim adamlarının ilgilendikleri evrim teorisine itirazlar gerçekten bilimseldir. Bu hakiki bilimsel itirazlar sempozyumun toplanması için asli bir esas oldu. Bu itirazların tamamının ana fikri Günümüz evrim teorisinde eksik etmenlerdi." Sempozyum başkanı olarak Peter Medawar'ın kapanış konuşması bahsedilmişti. A.E.Wilder-Smith'in *The Creation of Life*, s. 38'den iktibas edildi.

38 Örnek olarak bkz. Neal C. Gillespie, *age.*; David L. Hull, *Darwin and His Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community*, Harvard University Press, Cambridge (1973); *Darwinism and its Critics*, (1935) ve daha önceden bahsedilen *Forerunners of Darwin*.

sından ziyade argümanların doğasının bilimsel olmasıdır. 19.yy'ın evrim tartışmalarında, hem bilimsel hem de dini temellerle bu yeni teoriye karşı çıkan birçok bilim adamı olmasından dolayı, bu ayrım yapılmak zorundadır. Bunlar arasında, en azından *Türlerin Köken*'nin yayımlanmasından itibaren, meşhur Amerikalı jeolog Edward Hitchcock, İngiliz jeolog Adam Sedgwick, Richard Owen[39], 1850'lerde İngiltere'nin önde gelen karşılaştırmalı anatomisti, Amerikalı doğa bilimcilerinin en etkili iki kişisi Louis Agassiz ve James Dwight Dana, Agassiz'in öğrencisi jeolog Joseph LeConte, İngiliz böcek bilimci T. Vernon Wollaston, İskoç Doğa Bilimci Argyll Dükü, Kanadalı bilim adamı John William Dawson, matematikçi jeolog William Hopkins gibi çok meşhur bilim adamları ve daha birçokları vardır.[40] Bunların tamamı, bilinen biyolojik ve jeolojik gerçeklerin aksine evrimi reddettiler.

Türlerin Kökeni'nin ortaya çıkışından kısa bir zaman sonra, yukarıda sözü edilen eski eleştirmen Joseph LeConte'nin de dahil olduğu bir çok bilim adamı, evrim doktrinine döndüler. Diğerleri gibi, Richard Owen, Argyll Dükü ve Aziz George Jackson Mivart, ki bu 1871'de *Genesis of Species*'i yayınladı, kendilerinin eski pozisyonu ile Darwinci evrim düşüncesi arasında providential evrimi uzlaştırmayı benimsediler. Gerçekte, bununla birlikte, onlar aynı organik süreçlere atıfta bulundukları için, zihni öz veya doktrinel esasta farklı değildirler.[41] Onların birbirlerinden farklılaştıkları nokta bu süreçte, Tanrı'nın yeri ve rolü hakkındaki görüşleridir. Darwinci evrimcilere göre, organik evrim tamamen fiziksel ve doğal nedenlerin bir ürünü iken, inayetçi evrimciler için organik evrim, Tanrı'nın yaratma biçimidir. Bu inayetçi evrimciler hararetli bir şekilde Darwin'in doğal seçilimine, organik evrimin işleyişinin açıklaması olarak, ilahi bir amaç ve kontrole bir yer bırakmadığı için karşı çıkmalarına rağmen; onların dini bir biçimde, "özel bir yaratılışın küçük dokunuşları ile oraya ve buraya atılmış olan"[42] organik evrimi kabul etmeleri, onları pozitivizme daha yakınlaştırdı ve yaratılışın dünyasından çıkardı. Yaratılışa inanan ve evrim fikrine muhalefetini sürdüren Louis Agassiz gibi bu bilim adamlarından arta kalanlarına gelince, onlar katiyen soyları tükenmiş olmasına rağmen, bu yüzyılın sonunda nadir bulunan entellektüel bir tür haline geldiler.

Evrim teorisinin her hangi bir bilimsel temelinin olmadığına dair sık tekrarlanan suçlamaların ışığında bizim, *Türlerin Kökeni*'nin yayımından sonra evrimci doktrine çok sayıda bilim adamının dönmesine neyin neden olduğunu araştırmamız gerekir. Bu kesinlikle, *Türlerin Kökeni* ile sıralanan bilimsel delilin ikna edici gücünden dolayı değildir. Aksine, Darwin'in kendisi de *Türlerin Kökeni*'ndeki iddialarının çoğunu desteklemede delilin yetersizliğin-

39 Onların eleştirileri için bkz. Gillespie, *age.*, s. 22.
40 *age.*, s. 26.
41 *age.*, "Providential Evolution and the Problem of Design" başlıklı 5. Bölüm.
42 *age.*, s. 103.

den birçok kez söz etmektedir. Evrim teorisinin başarısı bilimsel yönünden öte, diğer faktörler nedeniyledir. Aslında biz bu teorinin bilimdeki hâkim konumunu yükselttiği ve daha sonra göreceğimiz üzere, bu hâkimiyeti sürdürdüğü bütün yöntem hakkında, tamamen bilim dışı birtakım şeylerin varlığını kategorik olarak ileri sürebiliriz. Bu teorinin hâkimiyeti; testler, analizler ve eleştirilere dayalı gücünden ötürü değil, rakiplerinin zayıflığı, birbirleriyle çatışan yaratıcılığın değişik formları ve pozitivistlerin nedensellik gereksinimlerinin uzun süre tatmin edilmemesindendir. Bu teori felsefi ilerlemecilik fikrinin biyoloji alanına uygulanmasının bir meyvesi olduğundan, 19.yy. da ikinci iddianın üstünlüğü teorinin üstünlüğüne büyük bir katkı sağladı. Bu yüzden şöyle denildi:

> "... evrim ve ilerlemecilik teorileri, biri oyun kağıtlarından yapılmış olan evin temelinde bulunan, diğeri ona yatay olarak yerleştirilmiş iki karta benzetilebilir. Eğer onlar bir birlerini desteklemeselerdi, her ikisi de çökecek ve bütün yapı, bir diğer ifadeyle modern dünyaya hâkim bu görünüm, yıkılacaktı. Ondokuzuncu yüzyılda evrimcilik, bütün dış görünüşler aksini göstermesine rağmen, ilerleme fikrinin garantisi olarak hizmet etmekte iken; eğer 19. yy. Avrupası ilerleme fikrine inandırılmış olmasaydı evrim fikri ne bilim adamları tarafından ne de 'sıradan insanlar' tarafından kabul görecekti."[43]

19.yy. evrim eleştirilerinin bir kısmında bilimsel argüman eksikliği yoktu. Fakat her nasılsa evrimciler uzun uzadıya temel meseleler ve bilimsel kanıtlamalarda yükselen itirazları konuşmadılar. Fakat bunun yerine yaşayan organizmaların çeşitliliğinin açıklayıcı işleyişi olarak yaratılışın olumsuzlanmasını ve yetersizliğini vurguladılar.

Biz önceden bahsettiğimiz "dört noktaya" geri dönelim. İlk olarak, biz evrim teorisine bilimsel çevrelerin bir bölümü tarafından sürekli karşı çıkıldığını söyledik. 1890'lardan 1930'lara kadar bilimsel çevreler arasında doğal seçilimin reddi daha yaygındı.[44] Doğal seçilimin reddi, evrimin kendisinin reddini zorunlu olarak ima etmemesine rağmen; bu itiraz biyolojik çeşitliliğin doğru izahının halen bulunamadığını ve evrimin kendi statüsünü nasıl oluşturduğuna dair makul bir işleyişi olmaksızın en iyi bir hipotez olmaktan öte bir şey olmadığını gösterir. Onların evrim fikrini sürekli savunma çabalarında, evrimin nasıl olduğu konusunda çeşitli bilim adamları tarafından pek çok izahat sunulmuştur. Fakat Dewar'ın tabiriyle, onlar tamamen sanal ve tutarsızdı.[45] Sorbonne Üniversitesinde Paleontoloji Profesörü Jean Piveteau'nun evrim konusunda bir itirafı vardır: olguların bilimi olarak kabul edilen evrim teorisi,

43 Martin Lings, "Signs of the Times", in Needleman, *age.*, s. 112.
44 Gillespie, *age.*, s. 147.
45 Martin Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, s. 5-6.

evrimi açıklamaya çalışan diğer teorileri kabul etmez ve kendisini bu bütün teorilere karşıt olarak görür.[46]

Bu temel soru hakkında bilim adamları arasındaki genel anlaşmazlık bugüne kadar sürdü. Yalnız son zamanlarda, Chicago'daki The Field Museum of Natural History [Doğa Tarihi Müzesi]'da önde gelen yaklaşık 150 evrimci, evrimin doğası hakkındaki muhtelif çelişkili hipotezleri enine boyuna tartışmak için toplandığında, evrimsel aşamalara dair bu dahili tartışma neredeyse bir savaş halini aldı. (Birkaç dış gözlemci dışında herkese kapalı olan), ateşli tartışmalardan dört gün sonra, evrimciler, evrimin bir hakikat olduğuna inanmaya devam ettiler. Gerçekte bu hakikatten daha öte inancın tasdikiydi; çünkü *The New York Times*'ın anlattığı gibi, bilimciler topluluğu ya evrimin mekanizmalarını belirleyemiyorlar ya da "bir kimse başka bir şekilde değil de tek bir yolla gerçekleşmiş olduğunu kesinlikle temellendirebilir" görüşü üzerinde anlaşıyorlar.[47] Katılımcılardan biri olan, New York'taki Amerikan Doğa Tarihi Müzesi'nde taşbilimci Niles Eldridge: "Son 120 yıldır keşfedildiği bize söylenilen modelin olmadığını" beyan etti.[48]

Yukarıda sözü geçen evrimciler arasındaki çatışma ve karışıklık, birçok evrim eleştirmeninin, bilim adamları bir teoriye eleştirel olarak bakmaya başladıkları zaman olması kesin gibi gözüken inançlarını yalnızca tasdike hizmet etmekteydi. Bu bize ikinci ve üçüncü noktaları vermektedir. Bu yüzyılın ikinci yarısının başlangıcında bilimsel eleştirilerin hacimlerindeki artış, önceki birkaç on yıl ile kıyaslandığında, *The Origin*'in girişindeki Arthur Keith'in evrimsel övgülerinin Thompson'un 1959'daki eleştirel girişiyle yer değiştirmesiyle doğrulandığı gibi, eleştirilere yönelik toleransın belirli bir seviyesine kısmen atıfta bulunabilir. Bu, II. Dünya savaşı sonrasının kötü sonuçlarının, 'ilerlemeciliğe' dönük şüpheciliğinin başlangıcıyla aynı zamana denk gelir. Bu yüzyılın ilk yarısı ise, birçok evrimci tarafından yapılan sahtekârlık ve entellektüel hoşgörüsüzlük ve evrim inancının sorgulanmamış bir devresiydi.[49] Bu entelektüel hoşgörüsüzlük ve sahtekarlık kendisini bir çok yöntemde açıkça göstermektedir. Örneğin, evrime ait olmayan terimlerin içinde, biyolojik fenomeni açıklamaya çalışan araştırma türlerine karşı, bu karşıtlığın biçiminde toleranssız durumlar vardı. D'Arcy Thompson'ın, embriyolojik gelişimi; filogenetik doğa açıklamasından hoşnut olmaktan ziyade, gerçek fiziksel nedenlerle açıklaması girişimi, buna örnekti; fakat bu, Haeckel gibi diğer evrimci yazarlar tarafından küçümsenerek kabul edilmedi.[50] Entellektüel sahtekârlığa gelince, biri Piltdown kafatasının değişimiyle

46 *age.*, s. 5.
47 Thompson, *age.*, s. 183-184.
48 *age.*, s. 185.
49 Thompson, F.R.S., *Science and Common Sense*, London (1937), s. 229.
50 Bkz. W.R. Thompson, "*The Origin of Species*: A Scientist's Criticism", *The Origin of Species*, Charles Darwin (Everyman's Library, J.M. Dent & Sons Ltd. London. 1859).

bağlantılı meşhur hileye atıfta bulunabilir, böylece o maymunlardan insanlara geçişin bir delili olarak görülebilir.

Evrim teorisinin biyolojide kullanışlılığı meselesi hakkında birçok biyolog, evrimci düşünceye müptela olmamış daha büyük bir ilerlemenin elde edileceği görüşünü ifade etmektedir. Onlar, evrimin biyolojik araştırmaları fazlasıyla tetiklediği gerçeğini tartışmadı fakat kesinlikle bu tetikleyicinin doğasından dolayı bu işin büyük bir kısmı faydasız kanallara yönlendirildi. Emek ve bilimsel yetenek, doğrulanamaz soy ağacını üretmede, atalarını takipte veya varsayımsal atalar inşa etmede, bütün türlerin zihinsel kabiliyet ve içgüdüleri, yapıların kökeni hakkındaki doğrulanamaz spekülasyonda çok uzun zaman boşa harcandı. Evrimciler tarafından ileri sürülen bu noktada -ki bu çalışmalarda biyolojik gerçeklerin büyük bir miktarı bir araya getirilmiştir- eleştirmenler bu gerçeklerin salt nesnel kaynak üzerinde daha etkili bir şekilde elde edildiği inancını ifade etmekteler.[51]

Evrimin bilimsel eleştirileri sadece biyologlardan gelmemektedir. Diğer disiplinlerde, özellikle fizikçiler ve matematikçiler, kendi alanlarındaki mevcut bilgiler nokta-i nazarından, evrim teorisini eleştiren bilim adamlarının sayıları artmaktadır. Olasılık teorisinde ve statik mekanikte uzman ve matematiksel biyolojide araştırmalar yapmış Amerikalı matematikçi, Richard L. Thompson *Mechanistic and Non-mechanistic Science: An Investigation into the Nature of Conciousness and Form* isimli eserinde, evrim teorisinin doğa tarihi ve biyolojinin gerçek kanıtıyla aslında desteklenmemekte olduğunu iddia etmektedir. Bilgi teorisinden elde edilen fikirlerle Thompson, üstün bilgi içerik biçimlerinin, zayıf bilgi içeriğinin matematiksel ifadeleri ile tanımlanan modellerdeki mevcut olasılıklarla meydana gelmeyeceğini göstermektedir.[52] Yani üstün bilgi içeriğine sahip kompleks canlı organizmalar, modern bilimde hesaba katılan fiziksel ve kimyasal yasaların eylemi ile meydana gelememektedir. Zira bu yasalar, zayıf bilgi içeriğinin matematiksel modelleri ile temsil edilmektedir.

Thompson bir teorinin bilgi içeriğini "teori için, geçerliliğin istenilen herhangi bir derecesinde, hareketin eşitliğini sayısal olarak çözebilecek, en kısa bilgisayar programının uzunluğu" olarak tanımlamaktadır.[53] Onun temel iddiası, basit yasalarla yönetilen fiziksel sistemlerde, sistemde mevcut herhangi bir bilginin, zaman geçişine mukabil dönüşümlerden sonra ilk merhalede bu sistemde inşa edilmesi gerektiğidir. Tesadüfi olaylar, basit yasalara göre, uzun zaman süreçlerinde işleme tabi tutulsa bile kesin bilgiye neden olmaz. Bilgi teorisindeki temel iddiaların ana ilkesinde, Thompson, eşit kompleks düze-

51 *age*.
52 Bkz. Thompson, *age*., s. 97.
53 *age*., s. 105.

nin önceki varlığını doğru varsaymadıkça veya sistemin bilgi içeriği dış kaynaklardan alınmadıkça kompleks düzenin varlığının burada ve şimdi açıklanamayacağını iddia etmektedir.

Organik evrim fikri için sonuç açıktır. Bir çok bilim adamı tarafından evrimin işleyişi olarak kabul edilen doğal seçilim süreci, bu doğal yasaların (şu-anda tasarlanmış) rotasını belirleyen gerekli bilgi içeriğinden yoksun bir süreç altında olduğu için, kompleks canlı organizmaların gelişimini meydana getiremeyecektir. Bilgi teorisi yardımı ile günümüzde geçerli olan evrim teorisine dair benzer sonuçlara ulaşan diğer bilim adamları vardır.

Ünlü İngiliz astronom Fred Hoyle ve seçkin astro fizikçi Chandra Wickramasinghe –ki bu her iki şahıs bir zamanlar agnostikti- mikrobiyoloji, jeoloji ve bilgisayar teknolojisi gibi disiplinlerde son zamanlarda toplanmış olan gerçeklere dair çalışmalarından şu sonuçları çıkardı: bir dizi tesadüfi olaylar karasal yaşamın karmaşasına neden olmuş olamaz fakat karasal yaşamın karmaşası daha büyük evrensel akıldan gelmek zorundadır.[54]

Evrim teorisine karşın şu ana kadar ileri sürülmüş ayrıntılı bilimsel eleştirileri incelemek bu makalenin alanı içinde mümkün değildir. Bizim iletmek istediğimiz ana mesaj, evrime karşı bilimsel karşıtlığın hız kazandığıdır. Çeşitli bilim dallarından gelen bu bilimsel eleştiriler, birçok evrimci tarafından iddia edilen bütün bilimlerin bütünleştirici ilkesi olarak, evrim doktrinin statüsünü şüpheye düşürmektedir.

Dini ve Felsefi Eleştiriler

Bilimsel ve metafiziksel eleştirilerin yanında dini ve felsefi eleştiriler de vardır. Evrim aleyhine olan delil din nokta-i nazarında evrenseldir. Kutsal bütün mukaddes kitaplarda ve geleneksel kaynaklarda ister altı günde yaratılmadan bahsetsin ister sınırsız bir zaman genişliğinden fazla süren evrensel devirlerden bahsetsin, üstün yaşam formlarının daha düşük bir formdan evrimleştiğine dair bir işaret yoktur. Prof. Nasr diyor ki: "İklimlerin ve insanların bütün türlerine dair kutsal metinlerin olağanüstü ittifakı, insan doğası hakkında bir şeyler söylemektedir."[55] Felsefi eleştirilere gelince, Thompson, Darwinci evrim doktrinin, Darwin ve Huxley gibi diğerlerinin kabul etmesinin mümkün olmadığı, ciddi zorluklar içerdiğine inanan saygın filozofların görüşüne atıfta bulunmaktadır. Onlar basit yaşam süren organizma; canlı ve hisseden organizma; canlı, hisseden ve akleden organizma arasında varlık skalasındaki yükselişe benzer ani geçişlerin olduğunu ve maddi dünya vasıtalarının bu tür

54 Bkz. Hoyle, Sir Fred ve Wickramasinghe, N. C., *Evolution from Space: A Theory of Cosmic Creationism*, New York (1981).

55 Nasr, *age.*, s. 237.

geçişleri üretemeyeceğini savunmaktadır.[56] Michael Polanyi ve Karl Popper gibi filozoflar, onların felsefi alternatifleri, metafizik nokta-i nazarından kabul edilemez olmasına rağmen günümüz evrim teorisini eleştirmektedir. Polanyi şöyle der: "Bilimsel gericilik, kültürümüzü istila etmekte ve şimdilerde bilimin kendisini bile kesinliğin yanlış fikirlerini empoze ederek çarpıtmaktadır. Her ne vakit onlar, organlar ve onların organizma içindeki işlevleri hakkında konuşursa, biyologlar teolojinin hortlakları tarafından sıkça ziyaret edilmektedir. Onlar bu tür fikirlerin eninde sonunda fizik ve kimya ile azaltılacaklarını kabul ederek, onları kovmaya çalışmaktadır. Bu tür fikirlerin anlamsız olduğu gerçeği onları üzmez... bu tür saçmalıkların gölgesi doğal seleksiyonun güncel evrim teorisinin derinliklerinde yatmaktadır.[57]

Sonuç

Metafizik, bilimsel, dinî ve felsefi eleştirilerin tümü evrim teorisinin geleceği için ne anlama geliyor? Teorinin bütün ilgili parçalarıyla eleştirel ve açık bir şekilde incelenmesine izin verildiğinde, evrim teorisinin görünürde çökeceğinden bizim hiçbir kuşkumuz yoktur. Şu anki ilerleme düşüncesine dönük olan şüphecilik, evrimin geleceğine aynı zamanda büyük bir etki edecektir, çünkü bu, kökenin, üstünlüğün ve hayatta kalmanın tam temelidir. Zaten bu teorinin ne olacağı hakkında oldukça emin olan kişiler hâlihazırda vardır. Tom Bethell şöyle diyordu:

> "İnanıyorum ki Darwin'in teorisi bana göre çöküşün eşiğindedir... Darwin terk edilecek bir sürecin içindedir."[58]

56 Bkz. W.R. Thompson, "*The Origin of Species*: A Scientist's Criticism", *The Origin of Species*, Charles Darwin (Everyman's Library, J.M. Dent & Sons Ltd. London. 1859).
57 M. Polanyi, *Knowing and Being*, University of Chicago Press, Chicago (1969), s. 42.
58 Huston Simith'ten naklen: *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, Harper and Row, New York, 1977, s. 134.

Evrim ve Geleneksel Türlerin Değişmezliği Fikri[1]

(Titus Burckhardt)

[Titus Burckhardt (1908-1984) *gelenekselci* ekolünün önde gelen isimleri arasında yer alır. Evrime dönük eleştirilerini de içeren, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler* adlı eseri dilimize çevrilmiştir.

Çevirmen, Mehmet Ata Az, *Kudret Sıfatı Bağlamında Taş Paradoksu* adlı bir esere sahiptir. Mehmet Ata, halen *Varlık-Mahiyet Ayırımı Bağlamında İlahi Basitlik* adlı çalışmasını tamamlamak üzeredir.]

En küçük bir olgu dahi, birbirleriyle ilişkileri açısından kıyaslanamaz derecede çeşitli silsilelerden ya da kozmik boyutlardan oluşur. Buz, nitekim özü itibariyle sudur ve bu açıdan sıvı haldeki sudan veya su buharından ayırt edilemez, halbuki buz yapısı itibariyle katı cisimlerdendir. Benzer şekilde, bir şey çeşitli elementlerden oluşuyorsa, onlardan farklı olmasına rağmen onların doğalarına iştirak eder. Örneğin zincifre (cinnabar), sülfür ve civanın bir sentezidir; bundan dolayı, bir anlamda bu iki elementin toplamıdır, fakat aynı zamanda iki elementte de bulunmayan niteliklere haizdir. Nicelikler birbirlerine eklenebilir, ancak bir nitelik hiçbir zaman sadece diğer niteliklerin toplamından ibaret değildir. Mavi ve sarı karıştırılarak yeşil elde edilir. Böylece elde edilen bu üçüncü renk, diğer ikisinin bir sentezi olmuş olur; fakat aynı zamanda kendinde yeni ve eşsiz bir renksel (chromatic) nitelik temsil ettiğinden basit bir karışım ürünü değildir.

Burada, bir organizmanın niteliksel birliğinin maddi birleşiminden açıkça ayırt edilebildiği biyolojik düzende daha belirgin olan kesintili bir süreklilik görülmektedir. Yumurtadan çıkan kuş, yumurtada bulunan elementlerin aynılarından oluşur fakat, yumurta değildir. Bir kozadan çıkan kelebek ne o

1 Çev. Mehmet Ata Az. Metnin alındığı yer: "Evolution and The Traditional Idea of Immutability of Species", *Critique of Evolutionary Theory a Collection of Essays*, der. Osman Bakar (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science, 1987). [Metnin özgün hali için bkz. Titus Burckhardt, "Cosmology and Modern Science", *Studies in Comparative Religion*, 1964-1965. Şu derlemede yeniden basılmıştır: *The Sword of Gnosis*, ed. Jacob Needleman (Baltimore: Penguin Books Inc., 1974).]

kozadır ne de kozayı yapan tırtıl. Bu tür muhtelif organizmalar arasında bir yakınlık, bir genetik süreklilik vardır; fakat bu organizmalar aynı derecede niteliksel bir süreksizlik gösterir; çünkü tırtıl ile kelebek arasında evrelerin kopukluğuna benzer bir durum söz konusudur.

Kozmik dokunun her noktasında, geleneksel doku sembolizminde gösterildiği gibi birbirini çaprazlama kesen bir çözgü (warp) ve örgü (weft) vardır. Buna göre çözgü ipliklerinin basit formlu bir tezgaha dikey olarak bağlanması, *şeylerin* kalıcı cevherlerini -ayrıca niteliklerini ve temel formlarını da- temsil eder. Çözgüleri yatay olarak birbirine bağlayan ve aynı zamanda birbirini izleyen ters-yüz (alternating waves) ilmeklerle onu kaplayan örgü ise dünyanın mevcut ya da "maddi" sürekliliğine karşılık gelir.[2]

Aynı ilke, bir şey ya da varlığın "form"unun, onun özsel birliğinin mührünün, o şeyin "madde"sinden –yani bu biçimi alan ve ona somut ve sınırlı bir varlık kazandıran, şekil alabilir maddesinden- ayrı olduğunu söyleyen klasik hilomorfizm tarafından da vurgulanmaktadır. Hiçbir çağdaş teori, gerçeğin tüm bütünlüğünü onun "boyutlarından" biri veya diğerine indirgemesi ona zorlukla bir izah getirebildiğinden dolayı bu antik teorinin yerini alamamıştır. Modern bilim özellikle, eskilerin "form" adıyla kastettiği şeyi reddeder. Bunun nedeni, eşyanın niceliksel olmayan yönünün burada sorun teşkil etmesidir. Böyle bir reddediş bu bilimin, bir olgunun güzellik ve çirkinliğine ilişkin hiçbir ölçüt belirlemeyişiyle bağlantılıdır. Bir şeyin güzelliği, onun içsel bütünlüğünün, bölünmez özüne uygunluğunun, böylece de ne sayılabilir ne de ölçülebilir olduğu gerçeğinin göstergesidir. Burada şuna dikkat çekmek gerekmektedir ki, "form" kavramı zorunlu olarak çift anlam içermektedir. Bu kavram, bir yandan bir şeyin tasvirine işaret eder ki, bu en sık çağrıştırdığı anlamdır. Bu bakımdan "form" anlam itibariyle maddenin -ya da daha genel anlamda gerçeklikleri kendi payına sınırlayan ve birbirinden ayıran, şekil alabilir maddenin- tarafında konuşlandırılır.[3] "form" diğer yandan, Yunan filozofları ve onları takiben Skolastiklerce kendisine verilen anlamda, bir varlığın ya da şeyin niteliklerinin birleşimi olarak anlaşıldığından dolayı onun değişmez özünün ifadesi ve işaretidir.

Bireysel dünya "formel" dünyadır; çünkü o, -ister latif olsun ister cismibir "form"un "madde" ile bağlantısından müteşekkil gerçeklikler alanıdır. "Form" ancak bir "madde" ya da şekil kazanacak olan madde ile bağlantılı olursa bir bireyleşme ilkesi görevi görür. O, kendinde, kendi ontolojik temelinde bir bireysel gerçeklik değildir, fakat bir arketiptir (archetype) ve bu şekilde, sınırların ve değişimin ötesine uzanır. Bundan dolayı bir tür, bir modeldir ve şayet sadece kendine ait bireylerde tecelli ediyorsa yine de gerçeklik

2 Rene Guenon. *The Symbolism of the Cross;* "The symbolism of weaving" adlı bölüm.

3 Hindu deyişindeki nama-rupa "isim ve form" ayrımı, söz konusu fikre ilişkindir. Burada "isim" bir varlığın veya şeyin özü anlamına gelirken "form" ise onun sınırlı ve dış varlığı anlamına gelmektedir.

arz eder ve işin doğrusu, kıyaslanamaz bir biçimde onlardan daha gerçektir. Zihinsel kavramların çokluğunun –ideanın ideasına ve benzerlerine yol açarak- arketipler bazında bir çoğalmayı beraberinde gerektireceğini öne sürmek suretiyle, arketipler doktrininin mantıksızlığını kanıtlamaya çalışan rasyonalist eleştiri ise asıl noktayı ıskalamaktadır. Zira çokluk hiçbir surette arketipsel temeller seviyesinin üzerine çıkarılamaz. Arketipsel kökler, -varlık içinde ve varlıktan dolayı– sanki varlık bütün muhtemel kristal formların tamamını potansiyel olarak içeren tek ve homojen bir kristalmiş gibi temel bir şekilde farklılaşır.[4] Bu yüzden çokluk ve nicelik, sadece arketipin "maddesel" tecellileri düzeyinde bulunur.

Bu söylediklerimizi, bir türün, kendi içinde değişmez bir "form" olduğu; evrilemez ve tıpkı bir ağacın dallarının gövdeden ayrılamaması gibi, asla bağımsız olamayacakları tek bir temel formun farklı "izdüşümleri" olan başka biçimleri içerse de, diğer bir türe dönüşememesi takib eder.

Haklı olarak denilmektedir ki,[5] ilk defa Darwin tarafından ortaya atılan türlerin evrimi tezinin tamamı, türler ve basit varyasyon arasındaki bir karışıklığa dayanmaktadır. Bunun savunucuları, aslında, belirli bir özel tip çerçevesinde bir varyant olan şeyin, yeni bir türün başlangıcı veya "filiz"i olarak öne sürmektedirler. Bu kusurlu asimilasyon, türlerin paleontolojik (fosilbilimsel) ardışıklığına dair sayısız boşluğu doldurmak için yeterli değildir. Sadece ilgili türler derin uçurumlarla ayrılmamıştır, fakat aynı zamanda, balıklar, sürüngenler, kuşlar ya da memeliler gibi farklı sınıfları birleştiren bir bağa işaret eden herhangi bir form dahi bulunmamaktadır. Bir kimse, bazı balıkları yüzgeçlerini bir deniz kıyısında emeklemek için kullanırken bulabilir, ancak, onlarda bir kolun veya elin muhtemel oluşumunu tek başına sağlayabilecek en ufak bir eklem başlangıcını aramak beyhudedir. Benzer şekilde, sürüngenler ile kuşlar arasında belirli benzerlikler olmasına rağmen her birinin iskeleti tamamen farklı bir yapı sergilemektedir. Bundan dolayı, örneğin bir kuşta çenenin oldukça karmaşık olan eklemi ve işitme aygıtlarının bağlantılı organizasyonu, sürüngenlerde bulunandan bütünüyle farklı bir planla ilişkilidir. Birinin diğerinden nasıl olup da türemiş olabileceğini tasavvur etmek oldukça güçtür.[6] Ünlü kuş fosili *Archaeopteryx*'e gelince… O, kanatlarının ucundaki pençelere, dişlerine ve uzun kuyruğuna rağmen elbette bir kuştur.[7]

Dönüşümcülük (transmorfmism) taraftarları, ara formların yokluğunu açıklamak için zaman zaman bu formların çok zayıf ve kırılgan oldukları için orta-

4 Varlığın içerdiği olasılıkların ayrılıksal olmayan farklılığı hakkında verilebilecek tüm örneklerin kusurlu ve paradoksal kalacağını söylemeye gerek bile yok.

5 Dougles Dewar, *The Transformist Illusion* (Murfreesboro:, Tenn: Dehoff Publications, 1957). Ayrıca bkz. Louis Bounoure, *Déterminisme et Finalité*, Collection Philosophie, Flammarion.

6 Dewar, *The Transformist Illusion*.

7 Aynı yer.

dan kaybolmuş olabileceklerini savunmuşlardır. Ancak bu argüman, türlerin evriminde etkin faktör olması beklenen seleksiyon ilkesiyle açıkça çelişmektedir. Bu noksan deneme teşebbüsleri, apaçık bir form kazanmış atalarından sayısal olarak kıyaslanamayacak kadar fazla olmalıdır. Ayrıca, eğer türlerin evrimi, açıklandığı gibi kademeli ve sürekli bir süreci temsil ediyorsa, zincirdeki tüm gerçek halkalar –bundan dolayı, olanların hepsi takip edilmeye programlanmışlardır- aynı zamanda hem sonuç hem de aracı olacaktır ki bu durumda, bazılarının neden diğerlerinden daha kararsız ve daha kırılgan olduğunu anlamak zordur.[8]

Modern biyologlar arasında daha vicdanlı olanlar, ya dönüşümcü teoriyi reddeder ya da onu, salt fiziksel ve geçici bir oluşun "yatay çizgisi"nde konumlanmamış herhangi bir türün doğuşunu izah edemeyen basit bir "geçici varsayım" olarak sürdürürler. Jean Rostand'a göre:

> Dönüşümcülük tarafından öne sürülen dünya, masalımsı, hayali (phantasmagoric), gerçeküstü bir dünyadır. Sürekli geri dönülen esas nokta, bizim hiçbir şekilde, az da olsa, *tek bir* gerçek evrim olgusunda bulunmadığımızdır... doğanın bugün, dönüşümcü tezde ima edilen hakiki organik başkalaşımlar yönünde sıkıntımızı hafifletmeye muktedir olabilecek herhangi bir şey sunamayacağı kanaatindeyiz. Hayatın oluşumu konusunda olduğu gibi türlerin oluşumu konusunda da, doğayı inşa eden güçlerin şu an doğada bulunmadığı kanaati taşımaktayız...[9]

Buna rağmen bu biyolog dönüşümcü teoriden vazgeçmemektedir:

> (Başka türlü davranmanın hiçbir anlamı olmayacağını gördüğüm için) güçlü bir şekilde inanıyorum ki, memeliler kertenkelelerden gelmektedir, kertenkeleler de balıklardan... Fakat böyle bir şeyi düşündüğüm ve açıkladığım zaman, onun hazmedilmesi güç olan büyüklüğünü görmekten kaçınmamaya çalışıyorum ve imkansızlıklarına dair saçma bir yorum eklemektense bu akıl almaz başkalaşımların kökenini muğlak bırakmayı tercih ediyorum.[10]

Paleontolojinin (fosiller ilmi) bize kanıtlamış olduğu şey, tıpkı toprak katmanlarında üst üste muhafaza edilmiş fosiller gibi, çeşitli hayvan formları,

8 Theilhard de Chardin, *The Human Phenomenon*'da bu konuda şöyle yazar: "Hiçbir şey doğası gereği bir başlangıç kadar hassas ve elde tutulamaz değildir. Zooloji grubu, genç olduğu sürece onun karakteristik özellikleri kararsız kalır. Yapısı hassastır. Boyutları incedir. Nispeten çok az bireyden oluşur ve bunlar hızla değişmektedir. Hem boşluk hem de süreç içinde canlı bir dalın çiçek sapı (ya da aynı kapıya çıkan goncası/tomurcuğu) minimum bir farklılaşmaya, genişlemeye ve mukavemete tekabül eder. Öyleyse zaman bu zayıf kuşak üzerinde nasıl işleyecek? Kaçınılmaz bir şekilde zerrelerine ayırıncaya kadar tahrip ederek..." Bir soy "ağacı" ile gerçek bir bitki arasındaki tamamen dış ve basmakalıp olan benzetmeyi açıkça çürüten bu muhakeme, bu yazarın düşüncesini niteleyen "hayali soyutlama"nın bir örneğidir.

9 *Le Figaro Littéraire*, 20 Nisan, 1957.

10 Aynı yer.

nisbeten farklılaşmamış oragnizmalardan –ama basit olandan değil[11]- daha kompleks formlara doğru belirsiz şekilde artan düzende kendi görünümlerini ortaya çıkarmışlardır. Bununla birlikte, bu olmaksızın, artan düzen, tek ve devamlı sırayı temsil eder. Öyle görünüyor ki aşamaları atlayarak hareket etmek, tüm hayvan kategorilerinin gerçek ataları olmaksızın bir anda ortaya çıktıklarını söylemektir. Bu durumda bu tür, düzen ne anlama gelmektedir? Basit bir şekilde, maddi düzlemde, basit ve nisbeten farklılaşmamış olan, her zaman kompleks ve farklılaşmış olanı önceler. Bütün "madde", bir ayna gibi mahiyetlerin faaliyetlerini ters bir şekilde yansıtır. Ki bu da, neden tohumun ağaçtan, yaprağın filizlenmesinin çiçekten önce geldiğinin nedendir. Halbuki, ilkesel düzende mükemmel "formlar" daha önceden var olur. Hayvansal formların yukarı doğru artan bir şekilde ortaya çıkışı, hiç bir şekilde onların devamlı ve giderek artan var oluşlarını kanıtlamaz.[12]

Öte yandan, muhtelif hayvan formlarının birini diğerine bağlayan şey, onların yapılarında kendini az veya çok ifşa eden, kuş ve memeliler gibi yüksek bilince sahip hayvanların durumunda daha aşikar olan, ortak model gibi bir şeydir. Mesela, söz konusu bu model, bedenin simetrik mizacında, bedenin bir kaç uzvunda ve duyu organlarında, ayrıca, başlıca iç organların genel formunda da ifade edilmiştir. Dizaynın ve belirli organların sayısının, özellikle de bu duyu organlarının basit bir şekilde çevredeki şeylerle uyumlu oldukları ileri sürülebilir. Ancak, onları çevreleyen şeyler, tamda duyu organlarının kavradığı ve sınırladığı şeyler olduklarından, bu tür bir argüman tersine çevrilebilir. Aslında, bütün hayvansal formların temelini oluşturan model, mikrokozmoz ve makrokosmoz arasında analojiyi oluşturmaktadır. Bu ortak kozmos modelinin arka planına karşı, türlerin birini diğerinden ayıran boşluklar arasındaki farkların tamamı daha belirgindir.

Dönüşümcülük taraftarlarının beyhude bir şekilde araştırdıkları "kayıp bağlar (missing links)"in yerine, sanki ironiymiş gibi, doğa bize, türün önceden belirlenmiş taslağının dışına çıkmaksızın, bir türün görünümünü, adetlerini veya onlara yabancı olan düzeni andıran çeşitli hayvansal formları sunar. Bundan dolayı, mesela, balinalar memeli olmalarına rağmen balıkların görünüşlerini ve davranışlarını ödünç almışlardır; sinek kuşunun, hareket ettikçe yer değiştiren görünümü olmakla birlikte uçuş ve beslenme şekli kelebekleri

11 Elektron mikroskobu, tek hücreli varlığın dahili çalışmalarındaki şaşırtıcı fonksiyonların karmaşıklığını ortaya çıkarmıştır.

12 Dünüşümcü tezin lehinde yaygın bir şekilde en fazla dile getirilen örnek, varsayımsal olarak atgillere (equine) ait hayvanların soyudur. Charles Deperet, bu gürüşü şu şekilde eleştirir: "Jeolojik gözlem, formel bir tarzda cinsler arasında aşamalı geçişin bulunmadığı görüşünü tesis eder"; *Hipparion*'un işgaliyle aniden onun yerini almadan önce, *Architherium* ilk ortaya çıktığında ve sırasıyla sonraki, değişim olmaksızın yok olduğunda, *Palaeotherium*, kendini dünüştürmeden uzun süre once soyu tükenmiştir" (*Les Transformations du Monde Animal*, s. 107). Buna, atın varsayılan ilkel formu, atgillere ait embriyolojide neredeyse hiç yenilenemez. Gerçi embriyodaki gelişim, genelde türlerin evriminin yinelenmesi olarak görülmektedir.

andırırır; tesbih böceği (armadillo), bir memeli olarak sürüngen gibi pulcuk ile kaplıdır vb. Başkalarını andıran formdaki hayvanların çoğu, nisbi olarak alttakinin görünümüne benzeyen üstün türü temsil ederler, bir evrimin aracı bağı olarak bizim onları apriori yorumlayışımızı dışlaması bir gerçektir. Onların belirlenmiş bir çevreye adaptasyon formları olarak yorumlanmasına gelince, bu belirsizlikten daha öte bir durum gibi görünmektedir. Zira, mesela, karasal memeliler, balina veya diğeri arasındaki aracı formlar ne olabilir?[13] Birçok aşırı vakayı temsil eden söz konusu bu "benzeyen (imitative)" formlar arasına yukarda bahse dilen Archaeopteryx kuşunun fosilini de eklememiz gerekir.

Her bir hayvansal düzen kendi türüyle ilgili olan arketipleri içeren bir arketip temsil ettiğinden dolayı, kendi kendine "benzeyen (imitative)" hayvan formlarının varlığının özsel formların değişmezliği ile çelişip çelişmediği sorulabilir. Ancak, mevzu bu değildir, zira, bu tür bir "benzerlik (mimics)"in varlığı, belirlenmiş cinste ya da özsel formda bulunan tüm ihtimallerin bir mantıksal tüketilişiyle değişmezlik olan ispatlamaktadır. Ayırt edici karekterleriyle balık, sürüngen, kuş ve memelileri var kıldıktan sonra, tam anlamıyla memeli olmakla birlikte, aynı zamanda bir balığın tüm yeteneklerine sahip olan balinayı veya iskeleti et ile kaplanmış olmakla birlikte, belirli yumuşakça (mollusks) görüşüne ek olarak harici kabukla kapatılmış olan kaplumbağayı meydana getirmeye muktedir olduğunu göstermek isteyen sanki tabiatmış gibi.[14] Bu durumda, gerçekte hiç bir zaman bulanıklaşamayan özsel formlara sadık kalsa dahi, tabiat, çok yönlü gücünü, nesillerdir devam eden bitip tükenmez kapasitesini mi ifşa ediyor?

Her bir özsel form –veya her bir arketip- kendi biçimini içerdikten sonra, hiç bir karışıklık olmaksızın, diğerlerinkinin tamamını da içerir. Bu, tıpkı bir aynanın, onu da kendisini yansıtan diğer aynaları yansıtması gibidir.[15] En derin anlamıyla cinslerin müşterek yansımaları, varlığın metafiziksel sürekliliğinin veya varlığın birliğinin ifadesidir.

Bazı biyologlar, paleontolojideki türlerin silsilesindeki kesinti ile ilgili olan, bazı aşamaları atlayarak evrimi postulat olarak kabul etmek ve bu teoriyi makul bir şekilde yorumlamak için, yaşayan belirli türler arasında gözlemlemiş oldukları ani mutasyonyonlara referansta bulunmuşlardır. Ancak, bu mutas-

---

13 Karasal memelilerin balinaya varsayımsal dünüşümü konusuyla ilgili olarak Douglas Dewar şöyle yazar: "Bu varsayılan değişimdeki aracı aşamada bulunananların makul atalarını tanımlamaları konusunda dönüşümcülere sıklıkla meydan okudum" ("What the Animal Fossils Tell Us", Trans. Vict. Inst., Vol.74).

14 İskeleti hayvanların arasında "zırh kaplı (armored)" duruma aşırı derece adaptosyona işaret eden kaplumbağanın, fosiller arasında evrim geçirmeden hep aynı şekilde bulunması katda değerdir. Benzer şekilde, örümceğin de avlanma ve ağ örme yeteneğinin eş zamanlı olarak gelişmiş şekilde bulunduğu görünmektedir.

15 Bu tasavvur, Abdulkerim Cili tarafından *el-İnsânu-l Kâmil* adlı eserinin ilahi birlik ile ilgili bölüm kullanılmıştır.

yonlar, hiç bir zaman mesela koca yaratıkların (albions), cücelerin (dwarfs) ve devlerin ani ortaya çıkışları anlamında anormal sınırını aşmamıştır. Her ne kadar bu özellikler tesadüfen kalıtsal olmuş olsa da, bunlar anormal olarak kalmış ve hiç bir zaman da yeni belirli formlar oluşturmuşlardır.[16] Zira, bunun gerçekleşebilmesi için, mevcut olan bir türün özsel formunun yeni yeni açığa çıkmış belirli form için "şekil alabilir madde (plastic material)" olarak işlev görmesi gerekmektedir. Bu da, pratikte, türdeki bir veya daha fazla dişinin, cevherleri doğrultusunda aniden yeni türün tohumunu meydan getirmesi demektir. Hermetist Richard the Englishman tarafından yazıldığı üzere:

> Hiç bir şey, kendisinde içermediği bir şeyi meydana getiremez. Bu hakikat doğrultusunda, her tür, cins ve tabii düzen, kendine uygun sınırlarda gelişir, özsel olarak farklı düzene göre değil de kendi türüne uygun şekilde ürün verir. Elde edilen tohum, aynı tohum olmak zorundadır.[17]

Temel olarak evrimci tez, "yaratılış mucizesi"ini değil de İncil'deki kıssada dini bir sembol olan evrenin yaratılış (cosmogonic) sürecinin –çoğunlukla duygusal olan- yerini alma çabasıdır. Evrim teorisi, rahatsız edici şekilde, daha az olandan daha fazla olanı çıkartarak, sapık sudurculuk ile müşterek bir noktası olmayan "sudur"u veya bu süreci tersine çevirmektedir. Çünkü, ontolojik ilkenin aşkınlığı ve değişmezliğinin burada hiç bir şekilde mevzubahis edilmemiştir. Sözün kısası evrim teorisi, salt fiziksel ardısallık dışındaki hakikatin "boyutlarını" kavrama –modern bilime has olan- yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Türlerin "dikey" kökenini anlayabilmek için fiziksel durumların çeşitli karasal çağlarda kademeli katılaşmasına ilişkin olarak Guénon'un söylemiş olduklarını hatırlamak faydalı olacaktır.[18] Bu katılaşmanın, bir taşın ilk dönemlerde yumuşak olması anlamında anlaşılmaması gerektiği apaçıktır. Aksi takdirde bu, belirli fiziksel durumların –özellikle sertlik ve yoğunluk- eksik olduğunu söylemekle aynı şey olacaktır. Sertliği olan ve zamanla sabitleşen şey, artık doğrudan latif formun etkisine maruz kalmayacağı sonucuyla bir bütün olarak anlaşılan fiziksel durumdur. Elbette ki, onun varoluşsal kökü olan ve tamamen hükmü altında olduğu latif formdan bağımsız olamaz. Ancak, varlığın iki durumu arasındaki ilişki artık başlangıçta sahip olduğu yaratıcı karaktere sahip değildir. Tıpkı, meyvenin olgunlaştığında daha sert bir kabuk tarafından sarılıp ağacın suyunu ememeyecek bir duruma ulaşması gibi. Bedensel var oluşun henüz katılaşma derecesine ulaşmadığı dönüşsel bir aşamada, yeni bir belirli form kendisinin latif veya "animic" durumundaki ilk "yoğunlaşma (condensation)"sından başlayarak

16 Bounoure, *Déterminisme et Finalité*, Paris (1957).
17 *Golden in Treatise, Museum Hermeticum* (Frankfurt, 1678) adlı eserde alıntılanmıştır.
18 Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, trans. Lord Northbourne, Baltimore 1973.

kendini doğrudan açığa çıkarabilir.[19] Bu da, farklı türden hayvanların cisimsel alemin hemen üstün aşamasında mekansız formlar olarak, ama latif alem olan belirli bir "madde" ile bürünmüş şekilde önceden var olduklarını söylemektir. Böylece, sonraki onları almaya hazır olduğu yerde söz konusu bu formlar maddi duruma "indirilmiş"lerdir. Bu "düşüş", ani pıhtılaşma mahiyetine ve dolayısıyla asli animic formun sınırlama ve bileşenlere ayrılma mahiyetine sahiptir.

Hint-Tibet kozmolojisi, -aynı zamanda bir düşüş olan- bu indirilmişliği, insanoğlunun durumu üzerinden Devas ve Asuras[20] arasındaki mitolojik mücadele bağlamında açıklar. Devas, akıcı, değişken ve şeffaf bir bedene sahip olan insanı –ki bu da, latif formda demektir- yaratmıştır; Asuras ise, bunu aşamalı taşlaştırma/fosilleştirme ile yok etmeğe çalışır. Bu beden zamanla matlaşır, sabitleşir ve onun iskeleti aşamalı katılaşmanın baskın olmasıyla hareketsiz hale gelir. Daha sonra Devas, kötülüğü iyiliğe dönüştürür, kemikleri fraktürleştikten sonra eklemleri yaratır ve aynı şekilde, zihni mahkum etme/sınırlandırma tehdidinde bulunan kafatasını deldikten sonra duyulara yollar açar. Bundan dolayı, katılaştırma süreci uç bir noktaya varmadan durur, böylece göz gibi insandaki belirli organlar maddi olmayan durumların tabiatına ilişkin bir şeylere sahip olmayı sürdürür.[21]

Bu hikayedeki latif alemin resimsel anlatımı yanlış anlaşılmamalıdır. Mamafih, açıktır ki, duyuların ötesinden duyusal olana doğru giden maddileşme süreci maddi veya cisimsel durumun kendisi olarak değerlendirilmelidir. Böylece, biri, yeni türlerin ilk ortaya çıkışının büyük kitap olan toprak katmanlarında bir iz bırakmadığını söylediğinde sağlam bir temele dayanmaktadır. Bundan dolayı, duyulur maddelerde türlerin ve özellikle de insanın soyunu araştırma çabasına girmeyi istemek yersizdir.

Dönüşümcülük teorisi, hiçbir gerçek kanıt baz alınarak tesis edilmemiştir, bunun sonucu ve nihai neticesi, yani insanın kökeni olarak az gelişmiş insan tezi hükümsüz kalmıştır. Söz konusu bu tez lehinde ileri sürülen durumlar kendilerini tamamen farklı olan bir kaç iskelet grubu türüne indirgemektedir. İskelet türlerinin daha fazla "evrimleşmiş" olduğu varsayılmıştır, tıpkı "man of Steinheim", daha ilkel görünmesi yönüyle diğerlerini önceleyen "Neandert-

19 Türlerin latif "değişken madde (protomatter)" de yaratılmalarıyla ilgili olarak -onların halen çift cinsiyet formunu muhafaza ettikleri yerde, bir sınıfla karşılaştırmalı olarak- ve onların müteakiben duyulur maddede "kristalleşmeyle" ağır, saydam, ve sonlu bir şekilde dışa vurumu,.. için bkz: Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds, Bölüm. 2,* "In the Wake of the Fall", ve *Dimensions of Islam* (New York: Fernhill, Ltd., 1970), Bölüm.11, "The Five Divine Presence".

20 *Deva ve Asura*: Deva, geleneksel Hindu ve Budizm mitoloji-astrolojisinde Asura ile her zaman mücadele içersinde bulunan, var olan tüm varlıkların formlarını belirleyen ve onların üzerinde bulunduğu formu sürdüren ilahi varlık; Asura ise, en düşük ilahlar olup tanrıların ve insanların düşmanı sayılan devlere ya da iblislere verilen addır (Çeviren notu).

21 Krasinsky, *Tibetische Medizin-Philosophie.*

hal man" gibi. Her ne kadar ikinci örnek, taraflı şekilde yeniden yapılandırmanın bizi inandırmaya çalıştığı kadar çok da maymunsu (apelike) olmazsa da.[22]

İnsanoğlunun varlığının nerede başladığını, bu ortaya çıkışın, insan öncesi (prehumans) varlıklar arasında sayılan bu türün evrimleşme derecesinin ne olduğunu sormak yerine, kendimize maymunun ne kadar ileri düzeyde evrimleşebileceğini sorarsak, söz konusu şeyler şu an olduğundan çok farklı bir şekilde görünebilir. Zira, bir insan ile ilişkili olsa bile iskeletten bir parçanın, insanı insan yapan nedenin/aklın varlığını kanıtlaması çok zordur. Halbuki, anatomileri az ya da çok insana benzeyen anthropoid maymunun (insana benzeyen maymun) çeşitliliğini kavramak mümkündür.

Bununla birlikte, bu paradoksalmış gibi görünebilir. Anthropoid maymun ile insan arasındaki anatomik benzerlik, farklılıkla yani insanı diğer tüm hayvanlardan aşamalı olarak değil de özsel olarak ayırarak tamamen açıklanabilir. Anthropoid form, insanı karekterize eden ve var olması gereken "temel" unsur olmaksızın var olabildiğinden -ve dahası, diğerleri arasında onun dikey konumuyla anatomik olarak açığa çıktığından-; diğer bir ifadeyle, salt canlı düzeyde olamayan ama bulunan, –ki buda kendi düzeyinin kurallarına göre anlaşılan demektir- insan anatomisinin salt planına göre kendi bağlamında farkına varılan formdur. Bu bağlamda, maymun, evrimsel bir aşama değil de insanın kendi kafasında oluşturmuş olduğu bir tasavvurudur. Ancak, varlığın her düzeyinde hakim olan söz konusu kural nedeniyle benzer ihtimaller bulunacaktır.

İlkel insana atfedilen fosiller ile yüzleşildiğinde başka bir soruyla daha karşılaşılır: Bu iskeletlere, şu anda yaşayan insanın ataları olarak bakabilir miyiz veya bu iskeletler şu anki insanlığın var olabilmesi için yok olması gerekirken çağın sonundaki felaketlerde hayatta kalan bazı grupların varlığına delalet eder mi? Söz konusu bu iskeletleri ilkel insan iskeletleri olarak düşünmek yerine, bizim gerçek atalarımızla aynı anda, yan yana bulunmuş olsun ya da olmasın soyu tükenmiş insanın iskeletleri olabilir. Biliyoruz ki, bir çok insanın uzun süre önce, uzak ülkelerde yaşayan dev ve cücelerin varlığına ilişkin konuşmalarına ek olarak; şu anda söz konusu olan iskeletlerin arasında, devlerin varlığına delalet eden bir çok durumla karşılaşılmıştır.[23]

Şu da hatırlanmalı ki, bedenleri (geriye somut delil) bırakacak kadar cisimleşmediğinden ya da "katılaşma`dığından dolayı, en eski insanların bedenleri zorunlu olarak geriye somut deliller bırakmamıştır. Veyahut, zamanlarının kozmik şartlarına bağlı olarak bu insanların ruhani durumlarından dolayı,

22 Bilimin bu branşı her zaman maksatlı teoriler, mistifikasyonlar ve körü körüne/düşüncesizce popüler hale getirilen keşifler tarafından neredeyse baskı altında tutularak yok edilmeye çalışılmıştır. Krş: Dewar, *The Transformist Illusion*.

23 Meganthrope of Java ve *Gigantopithecus of China* gibi.

ölüm anında onların fiziksel "beden"leri latif "beden"leri içinde erimiş olması da imkan dahilindedir.[24]

Şimdi, günümüzde kendisine rağbet edilen tez hakkında bir kaç cümle söylememiz gerekir: Paleontoljinin bir ruhsal entegrasyonu olma iddiasında bulunan bu tez, gerçekte en kaba/ilkel materyalizmin salt zihinsel yüceltilmesinden başka bir şey değildir. Tüm ön yargılarla birlikte, bunların merkezinde bulunan makine kültünü de unutmaksızın, insanın belirsiz gelişim sürecinden aşamacı (levelling) ve totaliter kollektivizme kadar olan inancı da içermektedir. Bütün bunların, bizim burada hakkında konuşmayı amaçladığımız Teilhardian'ın evrim teorisiyle ilgili olduğu aşikardır.[25]

Evrimci sistemde bulunan ihtilaflar konusunda hemen hemen hiç endişelenmeyen ve dönüşümcü tezin olgunlaşmadan popülerleşmesiyle oluşan şartlara çok fazla bel bağlayan Teilhard de Cardian'a göre, insanın kendisi sadece Tanrı ile birleşecek olan tek hücreli organizmalarla başlayan ve bir tür kozmik varlıkta neticelenen evrimin ara kademesini temsil eder. Her şeyi tek anlamlı ve bozulmamış genetik düzeye geri getirme çılgınlığı, burada maddi düzlemi aşmakta ve kontrol edilemeyen sorumsuz ve doyumsuz "zihinleştirme"yi başlatmaktadır. Ki bu "zihinleştirme" de, sanki somut durumlar söz konusuymuş gibi yazarın literal olarak alınmasıyla sonuçlanan sunni görüntülere bürünmüş soyutlamalarla karekterize edilmektedir. Daha önceden, birliği varsayan ama birbirleriye ilişkisiz olan bir çok elementin farazi bir şekilde birleştirilmesiyle oluşturulan ve tuzağımsı bir yapıya sahip olan hayali soy ağacından bahsettik. Teilhad, salt grafik olan bir tarzda, ağacın dallarını –veya onun "derece" olarak adlandırmayı tercih ettiği şekilde- tamamlayarak ve sözüm ona insanoğlunu yerleştirecek şekilde şemanın tepesini düzenleyerek, esas içeriğini genişleterek güçlendirir. Benzer şekilde, soyuttan somuta, tasvirden gerçek olması istenen şeye doğru düşünceyi hafiften kaydırarak, bir ve aynı sözde bilimsel, mekanik kurallar, temel yaşamsal güçler, zihnsel elementler ve ruhsal varlıklar gibi en muhtelif gerçeklerleri birleştirir. En belirgin pasajı alıntılayalım:

24 Bazı çok istisnai durumlarda –tıpkı Hz.İdris (Enoch), Hz İlyas (Elijah), ve Bakire Meryem gibi- bu tür erime şu anki dünyasal çağda bile vuku bulmuştur.

25 Teilhard'ın materyalizmi, filozof "kollektif zihinsel tasavvur (collective cerebralization)"ı hızlandırmak için cerrahinin kullanımının anlamını savunurken onun tüm yayvanlığında ve ayrıca tüm inatçılığında açığa ortaya çıkar (*The Place of Man in Nature*). Aynı yazarın, son derece açıklayıcı ifaderini alıntılayalım: "Sonunda, bugünkü İnsanlığı bölen, İlerleme (Progress) ve İlerlemeye olan inancı mefhumunun şaşırtıcılığı kendini yeniden düzenleyebilir... İlk adım atıldı! Atomun kalbine erişim imkanımız var! Şimdi ikinci adımların zamanı, tıpkı üstün-moleküller oluşturarak maddeye hayat verme, hormanlarla insan organizmasını modelleme, gen ve koromozomlarla oynayarak kalıtımı ve cinsiyetleri kontrol etme ve psikanaliz ile doğrudan eylemle yeniden ayarlama ve özgürleştirme gibi; entellektüel ve etkileyici güçlerin uyanışı ve dikkatini kazanma insan bedeninde uyuklamaktadır" (*Planette* III, 1994, s. 30). Oldukça doğal bir şekilde Teilhard, evrensel bilimsel yönetimle insanoğlunu biçimlendirmeyi önerir –kısacası, Deccal (Antichrist)ın hükümranlığı için gerekli olan her şey).

> İnsanın ortaya çıkışıyla nedenlenen biyolojik evrimi açıklayan şey, bilincin patlamasıdır. Bilincin patlamasını açıklayan şey de, basit bir şekilde, bir "hücreleşme corpusculization)"nin öncelikli bir yarıçapın parçasıdır, ki bu da zoolojik soyun (zoological phylum), şu ana kadar geçirmez olan yüzeyi, Psişizm'in (psychism) doğrudan alanını, yansıyan Psişizm'den ayırarak geçmesi demektir. Belirli ışını takip ederek söz konusu bu belirli düzenlemenin kritik noktasına (veya bizim burada kayıt dediğimiz gibi) ulaşmakla yaşam, seziş ve keşif kabiliyeti olma noktasında kendi zatında (hypercentered on) yükselmiş olur...[26]

Bundan dolayı, (ki fiziksel bir süreç olan) "hücreleşme (corpusculization)"nin, kendisinin etkisiyle (tamamen bir figür olan) "zoolojik soy" iki psişik alanı ayırarak yüzeyi (salt varsayımsal olarak) geçer... Ancak biri, Teilhard'ın kendi düşüncesine göre ruh, maddenin dönüşümü (metamorphosis) olduğundan dolayı, onun düşüncesindeki ayırımın (distinguo) yokluğuna şaşırmamalıdır!

Tanrı'nın kendisinin madde ile evrimselleştiğini düşünen bu yazarın tuhaf teolojisini tartışmayı bırakmaksızın ve onun peygamberler, geçmiş bilgeler ve bu türün "az gelişmiş" diğer varlıkları hakkında ne düşündüğünü anlatmaya kalkışmadan şunu söyleyelim: Eğer insan, bu iki yönlü fiziksel ve ruhsal tabiatlı ilişkileri bağlamında, amiplerden üstün insana doğru evrimleşme aşamasından başka bir şey değilse, nasıl oluyor da o tüm bunlar arasında tam olarak nerede durduğunu nesnel bir şekilde bilebiliyor? Bu sözde evrimsel formların dönüşümsel (curve), yani sarmal (spiral) olduğunu farz edelim. Bir parça olan insanın -bir hareketin "parça"nın, söz konusu hareketin bir aşaması olduğunu unutmayalım- hareketin dışına çıkıp kendine: "Ben, şu veya bu şekilde gelişen sarmal bir gelişimin bir parçasıyım" diyebilir mi? Şimdi, açıktır ki, -Theihard de Chardin de bunun daha fazla farkındadır- insan kendi durumunu değerlendirebilmektedir. Aslında, o dünyevi varlıklar arasındaki kendi konumunu bilmektedir; hatta o, hem kendini hem de alemi nesnel şekilde bilmede biriciktir. Belirsiz evrimde basit bir aşama olması bir yana, insan özsel olarak temel bir olasılığı temsil eder, bundan dolayı o, eşsiz, yeri doldurulamaz ve apaçıktır. Eğer insan türü, kendisinden daha mükemmel ve daha "ruhani" olana doğru evrim geçirmek zorunda olsaydı, insan şu anda dünyevi düzlem ile ilahi ruhun "kesişme noktası (point of intersection)" olmayacaktı. Aynı şekilde, ne kurtuluşa muktedir olacaktı ne de entellektüel olarak var olma akışının üstesinden gelecekti. Bu düşünceleri İncil'in bakış açısıyla açıklamak gerekirse: İnsanın formu gerçekte "yeryüzündeki tanrı" olmamış olsaydı, Tanrı insan olur muydu? Ki bu kendi kozmik seviyesiyle olan ilişkisinde niteliksel olarak kesin olduğu kadar merkezidir.

---

26 *La Place de l'Homme dans la Nature*, s. 84.

Zamanımızın bir belirtisi olarak, Teilhardizm, ciddi katılaşmadan dolayı meydana gelen çatlaklardan biri olan zihinsel çatlaklıkla[27] karşılaştırılabilir, ki bu da, yukarı dönük doğruluğun cennetine doğru değil de, aşağıya dönük değersiz psişizmin alanına açılmaktadır. Kendisinin usandırıcı kesintili dünya tasavvuru nedeniyle, meteryalist zihin kendini yanlış bir mantıksal bağa ve birliğe doğru, sözde ruhsal sarhoşluğa doğru kaydırdı. Ki tanımlamış olduğumuz bu sahte ve maddileştirilmiş iman –bu yüceltimiş materyalizm- belirli bir anlamın aşamasını göstermektedir.

27 Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, XV. Bölüm, "The Illusion of 'Ordinary Life".

"Bilim, İnsanın Kökeni Hakkında Çok Az Şey Biliyor"[1]
(Martin Lings)

[Martin Lings (1909-2005) *gelenekselci ekol* olarak bilinen akımın temsilcilerinden. Oxford Üniversitesi'nde İngiliz edebiyatı okuyan Lings, aynı zamanda sufi, yazar ve şairdir. 1938'de müslüman oldu ve Ebubekir Siracüddin adını aldı. *Antik İnançlar Modern Hurafeler*; *Onbirinci Saat*; *Shakespeare'in Kutsal Sanatı* gibi çok sayıda eseri Türkçeye çevrilmiştir.]

Acaba eski insanlar, bugün çağdaş bilim adamlarının bildiklerini bilselerdi atalarına başka bir gözle mi bakarlardı?

Atalarımızın düşünceleri büyük ölçüde dine dayandığı için, bu soru bir bakıma başka bir soruyla eşanlamlı: Dinle bilim arasında gerçek bir uzlaşmazlık olduğu söylenebilir mi?

Bir ya da iki "baştan çıkarıcı" örnek alıp, bunları hem dinin hem de bilimin ışığında -karanlığında değil- incelemeye çalışalım.

Acaba din, tarih-öncesi olayların zamanının, Ahdi Atik'te söylenenlerin "lâfzî" yorumu doğrultusunda belirlenebileceğini ve Yaratılış'ın yaklaşık M.Ö. 4000 yıllarında gerçekleştiğini mi iddia ediyor? Böyle bir iddiada bulunmak gerçekten çok zor, çünkü "Sen'in gözünde bin yıl, ancak dün gibidir" ve kutsal metinlerde sözü edilen "gün"lerin beşerî günler mi, yoksa her biri "beşerin bin yılı"na denk düşen (yani beşerî "gün"le hiçbir ortak yanı olmayan) İlâhi Günler mi olduğu her zaman pek belli değildir.

Bilim, dünyanın yaklaşık 6000 yıl önce yaratıldığını onaylayabilir mi? Kuşkusuz onaylayamaz; çünkü çeşitli kanıtlar, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir açıklıkla, sözü edilen tarihte dünyanın ve insanoğlunun çoktan "yaşlanmış" olduğunu gösteriyor.

1 Metnin alındığı yer: Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Enes Harman, Ufuk Uyan (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), s. 7-12. [Krş. Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Ufuk Uyan, Nabi Avcı (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991); Martin Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions* (Cambridge: Quinta Essentia, 1991).]

Bu noktada bilim, kutsal metinlerin lafzını çürütüyor gibi görünse bile ruhunu çürütmüyor; zira "Yaratılış" kronolojisinin lafzî yönünde ayak direnmeyi gerektiren -arkeolojik ve jeolojik kanıtların dışında- manevî nedenler de var. Bu, hepsi değilse bile çoğu lafzî yorumları benimseyen Ortaçağ'daki atalarımızın hiç de bizden daha az maneviyatçı veya daha az akıllı oldukları anlamına gelmez. Ama ilerde göreceğimiz gibi, onların zaman duygusu *nitelik* açısından çok daha gelişmiş olduğu (yani zamanın tartımını (ritmini) bizden çok daha berrak bir biçimde kavrayabildikleri) halde katkısız *niceliksel* açıdan "zaman" duyguları daha az gelişmişti. Kadir-i Mutlak bir Tanrı'nın yarattığı düzenin ilgi çekici bir başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Yaratıcı'nın *çok kısa bir süre sonra* bir aile dışında bütün insan soyunun sular altında kalmasını istemesinde manevî bir aykırılık olması bizim için çok önemli olduğu halde, onları pek ilgilendirmiyordu. Ama *zaman*la, ilgili sorunların dışında da Ortaçağ inşam bizim gibi düşündüğü için vicdanen muzdaripti; çok derin bir beşerî sorumluluk duygusu taşıyordu. Bunu da onların lehine bir nokta olarak belirtmek gerekir. Eğer olup bitenler böylesine -korkunç demesek bile- aykırı ise, bütün suç insanlardadır. Bu düşünce tarzı, gerçeğe birçok çağdaş düşünce akımından daha fazla yaklaşsa bile, yine de bütün gerçeği yansıtmıyor. Soruna biraz "uzaktan" bakan bizler, Tanrı'nın da "Kendine özgü" sorumlulukları olduğunu görmezlikten gelemiyoruz. Yine de her birimiz, düzlükte duran birinin dağın bazı yönlerini bazen dağa tırmananlardan daha iyi görebileceğini düşünerek, kendi kendisine, soruna hangi yükseklikten baktığını sormak zorundadır. Bu soruya verebileceğimiz cevaplar ne olursa olsun, kronolojiyle ilgili olarak Tanrı'nın şanına yakışanın ne olduğu konusundaki düşüncelerimiz Ortaçağ Hristiyan Dünyası'nın bakış açısından çok, Tanrı'nın ancak binlerce yıl süren bir manevî dirlik-düzenlik döneminden sonra insanlığın nisbeten kısa bir çözülme dönemine girmesine, bir başka deyişle "yaşlanmasına" izin verdiğini söyleyen Antik Dünya'nın bakış açısına uygun düşmektedir. Ne olursa olsun, bu daha eski bakış açısı kolayca bir kenara itilecek türden değildir. Bu bakış açısının temelini oluşturan "*zaman çevrimini* (Yunanlıların ve Romalıların Altın, Gümüş, Bronz ve Demir Çağlar adını verdiği) *dört çağa ayırma* geleneği" yalnızca Avrupa'ya özgü değildir. Asya'da Hintliler arasında, Amerika'da da Kızılderililer arasında bu geleneğin olduğunu görüyoruz. Bu konuda en açık öğretiye sahip olan Hinduizm'e göre Altın Çağ, sözkonusu çağların en uzun olanıdır; çağlar kötüleştikçe süreleri kısalmakta, en kısa ve en kötü çağa Karanlık Çağ adı verilmektedir. Karanlık Çağ, Demir Çağ'a karşılık gelmektedir. Ama bu en son ve en kısa çağ bile 6000 yıldan daha eskiye uzanmaktadır. Çağdaş arkeologların "Bronz Devri" dedikleri şeyin, yukarıdaki dört çağın üçüncüsüyle hiçbir ilgisi yoktur. "Demir Devri" dedikleri de, dördüncü çağın [Demir Çağ] sadece bir bölümüne tekabül etmektedir.

Çok eski ve yaygın dört çağ geleneği, Yaratılış Kitabı'yla O çelişmez; ama bilimsel kanıtlar gibi o da lâfzî olmaktan çok, allegorik bir yorum gerektirir. Buna göre, "Sözgelimi bazı adlar, yalnız belirli kişileri değil, bütün tarihöncesi çağları gösterir ve Adem yalnız ilk insanı değil, aynı zamanda binlerce yıllık bir süre içinde ilk beşeriyetin tamamını da gösterir. İyi ama, din insanın geçmiş zaman içinde çok mükemmel bir durumda yaratıldığım ve o zamandan beri de sürekli düşüş gösterdiğini ileri sürmek zorunda mıdır? Hiç kuşkusuz, evet; zira Adn Bahçesi kıssası sadece lâfzî yönüyle yorumlanamasa bile, bu lâfzi yönüne aykırı olarak da yorumlanamaz.[2] Her şeye rağmen, Allegorini amacı, yanlışı değil doğruyu anlatmaktır. Kaldı ki, ilk insanın mükemmel bir biçimde yaratıldığını ve daha sonra "düştüğünü" söyleyen sadece Musevîlik, Hristiyanlık ve İslâm değildir. Aynı gerçek, birçok değişik benzetmeyle örtülmüş bir biçimde, dünyanın her tarafında tarihöncesi geçmişten günümüze kadar gelmiştir. Bütün dinler, oybirliğiyle, evrime değil bozulmaya, yozlaşmaya işaret etmektedirler. Bu dinî öğreti bilimsel yöntemlerle bilinen olgularla çatışmakta mıdır? Bilimin kendi kendisine sadık kalması için evrim kuramını sürdürmesi mi gerekir?

Bu soruyu *Encyclopédie Française*'in, "Canlı Organizmalarda ilgili" V. cildini hazırlayan Fransız jeolojisti Paul Lemoine'dan bir alıntıyla cevaplandıralım. Lemoine, çeşitli yazarların makalelerinden sonra, sonuçta şunları söylüyor:

> "Bütün bunlar gösteriyor ki, evrim kuramı imkânsızdır. Aslında, dış görünüşe rağmen, artık hiç kimse evrim kuramına inanmamaktadır... Evrim, artık çobanların inanmadığı ama sürülerinin selâmeti bakımından savunmayı sürdürdükleri bir tür dogmadır."

Hiç kuşkusuz abartılmış bir üslûp kullanılmış (ve sözkonusu "çoban"lar bir çırpıda ikiyüzlülükle suçlanmış) olsa bile, bu yargı, yargılayanın kimliği de göz önünde tutulursa birçok açıdan anlamlıdır. Birçok bilim adamının dinî içgüdülerini dinden evrimciliğe kaydırdıkları, bu yüzden de evrim konusundaki tutumlarının bilimsel olmaktan çok bağnazca olduğu hiç şüphesiz doğrudur. Fransız biyologu Profesör Louis Bounoure, Sorbonne Üniversitesi zooloji eski profesörlerinden Yves Delage'dan aktarıyor:

> "Bugüne kadar, bir başka türün atası olan herhangi bir türe rastlanmadığını, böyle bir şeyin bir kerecik olsun gerçekleştiğini gösteren hiçbir kanıt bulunmadığını kabul ediyorum. Ama yine de, evrimin nesnel olarak kanıtlanmışcasına doğru olduğuna inanıyorum."

Bounoure bunu şöyle yorumluyor:

2 Teilhard de Chardin bu açık gerçeği görmezlikten gelmiştir, ve değerlendirmesinin temel zayıflıklarından biri de burada yatmaktadır.

"Sözün kısası, bu konuda bilimin bizden beklediği, (kendisine) iman etmemizdir ve gerçekten de, evrim düşüncesi genel olarak bir tür ilham edilmiş gerçek kılığında ileri, sürülmektedir."[3]

Ama Bounoure'un aktardığına göre, Sorbonne'un bugünkü Paleontoloji Profesörü Jean Piveteau da, gerçek bilimin "evrimi açıklamaya çalışan değişik kuramların hiçbirini kabul edemeyeceğini, hatta bu kuramların hepsiyle çatışmakta olduğunu"[4] belirtmektedir.

Darwin'in kuramı, başarısını büyük ölçüde Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupalısının o güne kadar ulaşılan en yüksek beşerî imkânı temsil ettiği yolundaki yaygın inanışa borçludur. Bu inanç, hümanistlerin "ilerleme"ye besledikleri inancın bilimsel bir doğrulaması olarak yücelttikleri "insanoğlunun insandan-aşağı ataları" kuramı için önceden özel olarak hazırlanmış bir kılıf gibiydi. Bir avuç güvenilir bilim adamının son yüzyıl boyunca evrim kuramının bilimsel bir temeli olmadığını, bu kuramın birçok bilinen gerçeğe ters düştüğünü sürekli iddia etmeleri de, bütün soruna daha özenli bir bilimsel yaklaşımla eğilinmesi için yalvar yakar olmaları da bir işe yaramadı. Evrimciliğe yönelik bir eleştiri, ne kadar sağlam temellere dayanırsa dayansın, gel-git zamanı deniz sularının kabarmasını önlemeye çalışmak kadar boşunaydı. Ama şu sıralarda suların kabarmasının artık durduğunu gösteren belirtiler vardır. Gittikçe daha çok sayıda bilim adamı bu kuramı daha yansız bir bakışla yeniden gözden geçirmektedirler. Sayıları hiç de az olmayan bazı eski evrimcilerin şimdi evrim kuramına bütünüyle karşı çıkmalarının nedeni de budur. Bunlardan biri biraz önce sözünü ettiğimiz Bounoure, bir diğeri de Douglas Dewar'dır. Dewar şunları yazıyor:

Biyologların ve jeologların astronomlarla ve kimyacılarla aynı çizgiye gelip, dünyanın ve evrenin olağanüstü gizemli olduğunu, her türlü -bilimsel araştırmalara dayanan- açıklama çabasının sonuçsuz kaldığını kabul etmeleri sevindiricidir.[5]

Dewar, evrimcileri, insanın "insan-öncesi" ataları zincirinde hangi hayvanın son halkayı teşkil ettiği konusundaki değişik, tümüyle varsayımsal[6] ve birbirleriyle çelişen görüşlerine göre, kendi içlerinde ayrıca alt gruplara bölünen on ana gruba ayırmakta ve şunları söylemektedir:

"Reinke 1921'de şunları yazıyordu: 'Bilimin [bu konuda] yapması gereken ve kendi şanına yaraşan tek şey insanoğlunun köke-

3 *Le Monde et la Vie*, November 1963.
4 *Le Monde et la Vie*, March 1964.
5 *The Transformist Illusion*, (Önsöz), Dehoff Publications, Tennessee, 1957.
6 Çünkü "kendisine saygısı olan hiçbir evrimci, *bilinen fosillerden herhangi birinin Homo sapiens*in atası olduğunu söyleyemez." s. 114.

ni konusunda hiçbir şey bilmediğini söylemektir. Bugün bu yargı, en az Reinkenin söylediği günkü kadar geçerlidir."[7]

Bilim insanoğlunun kökeni konusunda bir şey bilmese bile, tarihöncesi geçmişi konusunda pek çok şey bilmektedir. Ama bu bilgi (en baştaki sorumuza dönersek) atalarımıza kronoloji dışında ne daha önce bilmedikleri yeni bir şey öğretebilirdi, ne de tutumlarında genel bir değişikliğe yol açabilirdi. Çünkü onlar geçmişe bakarken, karmaşık bir uygarlık değil, en az toplumsal örgütlenmeye sahip küçük köy yerleşimleri ve bunların da ötesinde evsiz, tümüyle doğal çevre içinde, kitapsız, tarımsız, hatta başlarda elbisesiz yaşayan insanlar görüyorlardı. O halde, eskilerin kutsal metinlere ve ağızdan ağıza aktarılarak gelen yüzlerce yıllık geleneğe dayanan "ilk insanlar" anlayışı, maddi yarlıkla ilgili çıplak gerçekler bakımından modern bilimsel[8] anlayıştan pek de farklı değildi. Modern bilimsel anlayışın geleneksel anlayıştan farkı, bu gerçekler toplamına biçtiği değerdedir.

---

7 s. 294.

8 Bu kelime burada (a) Birçok ilkokul kitabında ye diğer kitaplarda eski atalarımız olduğu söylenen Neandertaloid tipleri dışarda bırakacak şekilde kullanılmıştır. "Modern insan, Neandertal tipten çok daha önce ortaya çıktığı ve en eski Neandertal kalıntılar daha çok modern tipe benzediği için, Neandertal tipin yozlaşmış bir tip olduğu çok açık gibi görünmektedir... Neandertal tipi hiçbir şekilde atamız olamaz." (L. M. Davies, *Science and Pseudo-Science* [*Bilim ve Sözde-Bilim*], *The Nineteenth Century and After* [*Ondokuzuncu Yüzyıl ve Sonrası*] c. CXLI, s. 110.) Yine bu kelime, burada, sık sık sessizce geçiştirilen bazı kanıtları içine alacak şekilde kullanılmıştır. Bunlar Castenedolo ve Calaveras kafatasları gibi, evrimcilerin kuramlarına göre Homo Sapiens'in henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde yeryüzünde "modern tipte insanlardın yaşadığını gösteren kanıtlardır. Yukarıda sözü edilen bilinen ilk insan fosilleri ve diğerleri için bkz. Dewar, *ibid*, s. 117-29.

The Transformist Illusion (Dönüşümcü Yanılsama), Bir İnceleme[1]

(Martin Lings)

[Aşağıdaki metin, Douglas Dewar (1875-1957)'ın, 1957'de yayımlanan, *The Transformist Illusion* (Dönüşümcü Yanılsama) adlı eserine yazılmış bir tanıtım yazısıdır. Bu kitap, geleneksel ekol tarafından evrim teorisine dönük eleştirilerde sıklıkla kullanılmaktadır.]

Yazar, konusunu çok farklı açılardan incelemektedir: fiziksel, jeolojik, paleontolojik, jeo-coğrafik ve biyolojik. Onun metodu, her zaman olgularla konuşması ve, olgu ve teori arasını bariz bir hatla ayırmasıdır –ki evrimciler bu hattı bulandırırlar. Bu açıdan "Alleged Fossil Links between Man and Non-Human Ancestors (*İnsan ve İnsan-olmayan Atalar Arasında Sözde Fosil Bağlantıları*)" adlı bölüm özellikle önem arz etmektedir. Bu bölüm apaçık bir şekilde, Pekin adamı ve diğer olası "kayıp halkalar"dan çok daha önce yaşamış modern insan tipinde fosillerin var olduğunu ortaya koyuyor.

Bunu, en az önceki kadar kadar öğretici olan, bir sonraki bölüm takib eder: "Transformism versus the Geological Record (*Dönüşümcülük Karşısında Jeolojik Kayıtlar*)". Jeolojik bulgular evrim teorisinin altını oyarken, aynı zamanda dinî aniden yaratılış öğretisi ile de çelişmiyor. Dewar'ın önceki bölümlerde belirttiği gibi "yeni takımların ve cinslerin kayalarda ilk belirmesindeki anidenlik (abruptness) bizce jeolojik kayıtların en çarpıcı özelliğidir". Bunu tümüyle göz ardı etmeyi yediremeyen, biraz daha objektif bazı evrimciler, hem evrimciliği koruyup hem de İlahi bir yaratıcı merciye başvurmadan olayı kotarmak için, Schindewolf'un *patlayıcı evrim* (exploitive evolution) veya Severtzoff ve Zeuner'in *aramorfosiz* teorileri gibi doğaya birden yaratma güçleri bahşederler. Bu teoriler, evrimcilerin kayıp halkaları bulma sorununu çözmeye daha uygundur.

> Schinderwold şunu iddia eder bir çok durumda kayıp halkaları aramak gereksizdir, çünkü tahmin edildiği gibi bir bağlantı hiç var olmamıştır. İlk kuş bir sürüngen yumurtasından çıktı.

1 Çev. Metin Demir. Metnin alındığı yer: Martin Lings, "The Transformist Illusion –A Review", *Critique of Evolutionary Theory a Collection of Essays*, der. Osman Bakar (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science, 1987), s. 52-56. [Bu metnin ilk yayımlandığı yer: Martin Lings, "Review of Douglas Dewar, *The Transformist Illusion*", in *Studies in Comparative Religion*, vol. 4, no.1, 1970.]

Metinleri sıklıkla başarılı bir şekilde sıradan insanın cehaleti ve gözlem şansından mahrum olmasına dayanan, tedrici değişimlerle gerçekleşen patlayıcı-olmayan (non-explosive) modeli savunan evrimciler en az bu kadar hayret vericidir. Dewar, bu tarz kullanımlara dair bir çok şaşırtıcı örnekler verir. Bunlardan biri de Darwin'in şu ifadeleridir: "Yabanilerde ayak, el gibi tutabilme vasfından tamamen uzaklaşmış değildir, bunu ağaçlara tırmanmaları ve ayaklarını farklı şekillerde kullanmalarında gösteriyorlar." Burada esas önemli bir noktaya parmak basıldığı için, bu noktaya durup dikkatlice incelememiz yerinde görülmelidir -Darwin'in umduğundan daha dikkatli, çünkü şu aşağıdaki olguların tabi ki farkındaydı. Normal bir insan, eğer şartlar gerektirirse, bir şeyi ayaklarıyla kavrama yeteneğini pratik yaparak geliştirebilir. Lakin böyle bir gelişim oldukça mahduttur, çünkü elin tersine, organik olarak ayak, tutmak için hazırlanmamıştır. Ayak insanın dik duruşu ve yürümesine hizmet etmek için yapılmış iken, bir maymunun ayağı, eli kadar tutabilme yetisine sahiptir. İnsan ayağında, beş ayak parmağının hepsinde çapraz bağ dokular vardır, ama maymunda bu bağlar, başparmağı tıpkı el başparmağı gibi serbest çalışmasına imkan verecek şekilde serbest bırakmıştır. Şimdi okuyucular ellerine bir baksınlar, bahsettiğimiz açıdan bir maymunun ayağına benzer ve bir düşünsünler milyonlarca yılda dört parmağı bağlayan bağ doku diğer parmağa doğru bir ilmek, baş parmağa bir kement atıp, onu diğer parmaklara bağlaması düşünülebilir değil mi? Darwin "ayak tutabilme yetisini tamamen kaybetmemiş" dediği zaman "bağ doku bağlantısı zaten kurulmuş fakat bağın parmağı yakalaması daha hala ekin hale gelmemiş" mi demek istiyor? Ama bu soruyu sormuyor, bunun üzerine dayanarak iddia da bulunuyor.

Uzman olmayan kişiler üzerinde avantaj sağlamanın bir diğer yolu da terminolojiyi kullanmaktır ve bu bağlamda Dewar bizim de hissettiğimiz bir şüpheyi doğruluyor. Bu şüphe, bilim adamlarının yazılarını ve söylemlerini teknik terimleriyle örten, dokunulmazlığa sahip anlamsızlıklardır. Bu noktada bir örnek, "Some Transformations Postulated by the Doctrine of Evolution (*Evrim Öğretisince Postüle Edilen Bazı Değişimler*)" başlıklı bölümde anlatılan, Güney Afrika'daki memelilere-benzer canlıların, fosil kayıtları konusunda bir otorite olan, Dr. R. Broom'un öne sürdüğü memelilerin nasıl ictidosaurians türünden evrimleştiğidir. Broom'un kendi anlatışıyla açıklama oldukça etkileyicidir, her ne kadar uzman olmayan kişiler için anlaşılabilir olmasa da. Dewar tarafından açık ve anlaşılabilir bir İngilizceye çevrilmiş, şöyle yazıyor:

> "Bazı sürüngenler alt çene kemiğinin ana ekleminden kurtularak, bunu kafatasının başka bir bölgesine bağlayan yeni bir parça ile değiştirdi. Alt çenenin iki tarafındaki beş kemik, en büyük kemikten koparak ayrıldı. İlk olarak eklemin bağlı olduğu çene kemiği, serbest kaldıktan sonra, kulağın orta kısmına doğru kendine bir yol açtı ve beraberinde üç çene kemiğine de sürükledi. Bu

> dörtlü kemik ve sürüngenin orta kulak kemiği tamamen yeni bir donanımla şekillendiler. Tüm bu süreçler gerçekleşirken, temel duyma organı olan memelilere has Corti organı orta kulak bölgesinde oluştu. Dr. Broom ne bu organın nasıl ortaya çıktığını belirtiyor ne de organın nasıl geliştiğini açıklıyor. İlk baştaki memelilerin çene kemikleri yeniden eklemlenene kadar yemek yemeğe nasıl uyum sağladıklarından ya da orta ve iç kulak yeniden inşa olurken nasıl duymayı başardıklarını da söylemiyor".

Dr. Broom'un hipotezi sadece bir garabet olmanın ötesinde, dönüşümcü evrimcilerin, ilk "tek hücreli atalardan" evrilen hayvanların evrimleşmesi şeklinde gördüğümüz açıklamaların tümünde tekrar tekrar karşımıza çıkan varsayımların tipik bir örneğidir. Broom örneğinde istisnai olan, bir çoklarının aksine o, en azından dönüşümün nasıl gerçekleştiğini açıklamaya gayret etmiştir. Dewar'ın şu yorumları hiç de haksız değil:

> "Evrim teorisinin bu kadar kabul edilmeye şayan olmasının nedenlerinden biri, herhangi bir yaratılış teorisinin bir mucizeye ihtiyacı varken, evrimin böyle bir şeye ihtiyacı olmadığı inancıdır. Bu kitapta amaçlanan şeylerden biri de, evrim teorisinin, mucizelerle desteklenmek şöyle dursun, yaratılış teorisinden çok daha fazla mucizeyi ihtiva ettiğini gözler önüne sermektir."

Bununla birlikte, insanların çoğu bu gerçeği bilmiyorlar ve *The Transformist Illusion* (*Dönüşümcü Yanılsama*) bunun muadili bir çok muazzam olguyu açıklığa kavuşturuyor. Bu cehaletin bir sebebi, insan türünün geçmişine dair bilim-adamı olmayan kişilerin yazdıkları kitaplar silsilesidir. Gençler ve yetişkinler için hazırlanan bu kitaplar evrim teorisini aksi düşünülmez verili bir gerçeklik olarak kabul etmekte, hiç bir aklı başında adamın sorgulamayacağı bir hakikat olarak kabul ediyor. Yıllardır çok bahsedilmeyen bir tahribat gerçekleştiren; inançsızlığın eşiğindeki inananlar tarafından veya bazıları kendi inançlarıyla diğerlerinin sallantıda olan inançlarını, modern bilimsel bilginin aydınlığı ile uyum içerisinde yeniden yorumlayarak dengelemeye çalışan dini önde gelenler tarafından yazılanlar da hiçte azımsanmayacak kadar zararlıdır.

Meseleye bir başka açıdan bakmak, bu ekin eklendiği kitabın ruhuna daha uygun olur, unutulmamalıdır ki, insan ancak zamandan kurtularak zamanın evrelerinden kurtulabilir. Manevi yol bu evrelerden kurtulabilir, çünkü sadece onun başlangıç noktası bütünüyle zamanın içinde yer alır. Oradan itibaren gerçekleşen, kısmen ya da tamamen zaman-üstü (supra-temporal) alanlar vasıtasıyla yukarı doğru dikey bir harekettir, tıpkı Dante'nin *Cennet* ve *Araf*'ında ortaya konulduğu gibi. Fakat modern bilim böyle bir hareketi tanımaz, zamansal halden herhangi bir kaçışın olabileceği imkanını kabul etmeye de hazır değildir. Evrimcilerin tasavvur ettikleri geri dönüşü olmayan tedrici yükseliş, el altından dinden ödünç alınmış bir fikirdir, zaman üstünün zamansal olana

naif bir transferidir. Evrimcinin bu tarz bir düşünceyle meşgul olmaya hakkı yoktur ve bu kavramı kullanarak kendi bilimsel ilkelerine sırt çevirmektedir. Modern bilimin tanıdığı tüm gelişme süreçleri, ayın evreleri, yılın mevsimleri ve insanın hayatındaki farklı dönemlere benzer büyüme ve küçülme olaylarına tabidir. Tarihin tanıklık ettiği kadarıyla medeniyetler bile, kendi şafak vakitlerine, öğle vakitlerine, grup vakitlerine ve alacakaranlıklarına sahiptir. Bir mezhep ya da sözde-din olmaktan ziyade, evrimci görüş modern anlamda gerçek bilim olacaksa, insan evriminin, zorunlu olarak bir tür tersine evrim (*devolution*) ile aşamasıyla küçülecek olan bir büyüme aşaması olduğunu farz etmek zorundadır. Ve insan evriminin bu aşağı giden aşamada olup olmadığı sorusu evrimci literatürün ana sorularından biri olmalıdır. Fakat bu soru hiç sorulmuyor. Hatta, eğer evrimci bununla yüzleşmeyi başaranları kendi teorileri ile bağlarını koparacaklarına şüphe yok.

Her şeyi içine alma iddiasında bulunmayan, yani her şeyi zamansal alana hasretmeyen kadim doğa bilimi açısından böyle bir evrim sorusu olamazdı ve böylece dünyevi şeylerin kökenlerinden aşkın olduğunu kabul edebilirdi. Kadim bilim, bu kökenler için zamansal sürenin ötesine bakarak insanı zirveye yerleştirir. Bu konumdan dünyevi ilerleme anlamındaki evrim akıl almaz bir şeydir.

Evrim: Metafizik Saçmalık[1]

(Seyyid Hüseyin Nasr)

[Seyyid Hüseyin Nasr (1933-) son dönem önde gelen müslüman düşünürler arasında yer almaktadır. Jeoloji ve jeofizik alanında mastır yapan Nasr, doktorasını bilim tarihinde, dilimize de kazandırılmış olan, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (*İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*) adlı çalışmasıyla tamamlamıştır.]

Metafizik, bilim adamlarının büyük bir iştiyakla toplayıp bir düzene koydukları *olguları* ve bu olguları anlamlı bir örüntü (*pattern*) içinde birleştirmeye yarayan -pek çok kanıtlanmamış- *varsayımları* dikkatle birbirinden ayırabilir. Bütüncül bir nesneler bilimi, bu varsayımları ve varsayımların sonuçlarını yargılayabilir. Metafizik, modern bilimin kendisiyle karşılaştırılabileceği ve yargılanabileceği bir "standart" oluşturabilir;[2] bilimin avamileştirilmesini ve bunun üzerine inşa edilen "popüler" felsefeleri ve bunlara ek olarak da bilimlerin kendi iç çelişkilerini eleştirebilir. Üstelik bu sadece fizikte değil, bütün bilimlerde, -fizikte yapılanlardan daha kaba kestirimlerin kanıtlanmış bilimsel gerçekler gibi sunulduğu- biyolojide ve psikolojide de yapılabilir.

Geleneksel ilimlerin ve sembollerin, Jungcu yorumlarındaki yanlışların kesinlikle gösterilmesi gerektiği halde, psikolojiye ve onun yanlışlıklarıyla yetersizliklerine burada girmiyoruz.[3] Ne var ki, biyoloji alanında, çağımızda, moda olan ve

---

1 Metnin alındığı yer: Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982), s. 162-172. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. Nasr, Seyyed Hossein. London, Allen & Unwin, 1968. *Critique of Evolutionary Theory a Collection of Essays*, der. Osman Bakar (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science, 1987).

2 "Mükemmel" bilim ve bu bilimin modern bilimle karşılaştırılması için bakınız: F. Brunner, *Science et réalité*, Paris, 1954. Burada şunları yazıyor: "Eğer mükemmel bilim diye bir şey varsa, bu, modern bilim gibi, deney ve ölçüm'ün sınırlı verilerine bağlı bireysel aklın (*us*) bir ürünü değildir. Özelliği, kaynak (öz), varlık ve nesnelerin mutlak sonu dolayısıyla tümüyle evrenin ilkesinin bilgisine bağlı olmasından ileri gelmektedir.", s.8-9.

3 "... Jung'a göre, "kollektif bilinçaltı", "aşağı"da, fizyolojik içgüdü düzevinde bir konumdadır: Bu noktayı sürekli göz önünde tutmakta yarar var, çünkü "kollektif bilinçaltı" tabiri, kendi başına ele alındığında daha geniş, hatta bir bakıma daha manevî bir anlam taşıyabilir. Nitekim Jung'un bu tabire dahil ettikleri, özellikle de "arketip" kelimesini kullanması -daha doğrusu gasp etmesi- de bunu doğrulamaktadır..." Burckhardt, "Cosmology and Modern Science", *Tomorrow*, Kış 1965, s. 27.

"Jung, modern bilimin bazı katı materyalist çerçevelerinde gedikler açmakla birlikte, bu olgunun kimseye bir faydası dokunduğu söylenemez, çünkü bu gedikten içeri sızan etkiler, Ruh'tan değil, aşağı dereceden bir psişizmden kaynaklanıyordu. Oysa doğru olan, bizi kurtarabilecek olan yalnızca bu Ruh'tur." A.g.e., s. 55.

astronomiden tarihe kadar bütün bilim dallarını hâkimiyeti altına alan evrim teorisine değinmeden geçemeyiz. Artık şu ya da bu kabilenin ya da toplumun evriminden söz eder gibi, galaksilerin evriminden söz etmeye de alıştık. Aslında, belirli bir bilim dalıyla ilgili bir teorinin böylesine yaygın bir biçimde benımsenmesi pek az görülen bir olaydır. Bunun nedeni, belki de, evrim teorisinin avamileştirilmiş bir bilimsel teori olmasından çok, biyoloji alanına giren genel bir eğilim olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Bu nedenledir ki, evrim teorisi, çok geçmeden yararlı bir bilimsel varsayım olmaktan çok bir dogma olarak benimsenivermiştir.

Metafizik açısından, bir tür'ün gerçekliği yalnızca maddî belirtilerinden ibaret değildir. Başka şeyler gibi, bir tür de, maddeden bağımsız olan temel gerçekliği, büründüğü maddî form'a indirgenip tüketilemeyecek bir "idea"dır. Bir tür bir başka türe "evrilemez"; çünkü her tür diğerlerinden *nitelikçe* -mahiyet itibariyle- farklı, bağımsız bir gerçekliktir. Genel anlamda nitelik alanında olduğu gibi, tek tek de her nitelik — maddî olarak (renkler örneğinde olduğu gibi) başka nitelikler tarafından üretilmiş olsa bile— bağımsız bir gerçekliktir. (Bir renk, başka iki rengin karıştırılmasıyla elde edilmiş olsa bile, kendi başına yeni ve bağımsız bir niteliktir.) Türler söz konusu olduğunda, metafizikî bakış açısından bunlar, nihaî olarak, —belirli bir kozmik anda nesnel dünyada beliren ve nesnel dünyadaki geçmişleri, tarihleri ne olursa olsun, gerçeklikleri bir başka varlık tabakasında olan — İlâhî Zihin'deki pek çok "idea"lardır.

Hepsinden önemlisi, metafizik —ve aynı zamanda mantık—, daha büyük olanın daha küçük olandan çıkmasını kabul edemez. Büyük olan, şu ya da bu şekilde *zaten orada* olmalıdır. Hareket ettirende *önceden* bir güç birikimi olmadıkça, bir nesneyi yerçekimine rağmen kaldırmak -fizikî anlamda nasıl mümkün değilse, maddeyi öncelemeyen bir bilinç ya da ruh da, maddenin evrimiyle ortaya çıkamaz.

Metafizikî bakış açısından bir etki, kendisini doğuran sebepten bağımsız olarak ele alınamaz. Dünya, bir bütün olarak, hiçbir zaman Yaratıcısından ayrılamaz ve bütün geleneksel öğretilerin öne sürdükleri sürekli (kesintisiz) yaratış ya da yaratış silsilelerini yadsımak için hiçbir mantıkî ya da felsefî neden yoktur. Metafizikî anlayış, en azından, sık sık unutulan şu gerçeğin açıklığa kavuşmasına yardımcı olabilir: Evrim teorisinin böylesine geçerliymiş gibi benimsenmesi, Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupasının yaygın felsefî havasından kaynaklanan, ilerlemeye iman etme; yarattıklarından elini çekmiş bir Yaratıcı inancını savunan Deizm; gerçekliğin zihin ve madde diye iki düzleme indirgenmesi... türünden çeşitli bilim-dışı etkenlerden ötürüdür. Evrim teorisi, ancak bu tür inançlar sayesinde "rasyonel" görünebilir; ancak, varlığın pek çok farklı tabakalardan oluştuğunu büsbütün unutmuş, tabiatı tümüyle cismanî dünyaya indirgeyip bütün diğer varlık tabakalarıyla ilgisini kesmiş bir dünyada böylesine kolay benimsenebilirdi.

İşte bu geçmişin ışığında biyologlar ve jeologlar evrim teorisini savunmaya başlamışlar[4] ve bu teorinin de, herhangi bir bilimsel varsayım gibi metodolojik ve bilimsel bir süzgeçten geçirilmesine genellikle yanaşmamışlardır.[5] Bu konuda yazılan kitapların büyük bir çoğunluğunda, olgular, evrim teorisini artık tümüyle yerleşmiş bir gerçekmiş gibi gösterecek biçimde kurgulanmaktadır. Evrim teorisine karşı çıkan saygıdeğer ilim adamlarının görüşlerine pek az yer verilmektedir; çünkü biyoloji ve jeoloji çevrelerinde evrim, başka bilimlerde hiç görülmemiş bir "statü" ye oturtulmuştur.

Ne var ki, bilimsel çevrelerde evrim teorisine karşı muhalefet sürüp gitmektedir ve bu muhalefet son birkaç yılda, daha da artmıştır. Muhalifler, yalnızca, On dokuzuncu Yüzyıl'da Darwinci evrime karşı çıkan Louis Agassiz gibi tabiat âlimleri ve biyologlardan ibaret değildir. Bounoure, Bertrand-Sernet, Collins, Clark Caullery, Lemoine, Dewar, Grant-Watson ve birçok başka çağdaş bilim adamı da Darwinci evrime karşı çıkmaktadırlar.[6] Bu adamların öne sürdükleri karşı-tezler tümüyle bilimsel niteliktedir; teolojik veya metafizik nitelikte değil... En başta, Lemoine ve diğerlerinin öne sürdükleri, evrimcilerin kullandıkları palaeontolojik kanıtların evrim teorisiyle çelişen[7] kanıtlar olduğu, bunların tam ters yönde kullanılabileceği[8] tezi gelmektedir.

4 Seçkin bir Fransız biyologu şunları yazıyor: "Yani bizden iman etmemiz isteniyor. Gerçekten de bir zamanlar evrim kavramını da vahiy edilmiş bir gerçekmiş gibi öğrenmiştik." L. Bounoure, *Déterminisme et Finalité Double Loi de la Vie*, Paris, 1957. Evrim teorisinin ve bu teoriyi savunanlardan bazılarının biyoloji açısından eleştirilmesi konusunda bakınız, (aynı yazarın) *Recherche d'une doctrine de la Vie* (Paris, 1964) adlı eseri.

5 "Organik Evrim kavramı biyologların pek sevdikleri bir kavramdır, hatta bazıları, bu kavrama tam bir dindarlık duygusuyla sarılmışlardır, çünkü bu kavramın, üstün bir bütünleyici ilke olduğu kanısındadırlar. Belki de bu yüzden, biyolojinin diğer bölümlerinde uygulanan acımasız metodolojik eleştiri, henüz evrimci spekülasyonlara uygulanmamaktadır.", Thompson, *Science and Common Sense*, s. 229.

Bir stratigrafi dersinde, profesöre evrim konutunu (*kaziye*) eleştirir gibi görünen bir soru sorduğumuzda, şu cevabı almıştık: "Artık evrimle ilgili sorular sormuyoruz. Sadece kabul ediyor ve onu izliyoruz."

6 Bu gibi yazarların eserleri sık sık hasıraltı edilir. Evrim teorisine ters düşen bir yığın paleontolojik ve biyolojik bulguyu bir araya getiren D. Dewar'ın *Transformist Illusion* (Murfreesboro, 1957) adlı eseri de bunun ilginç örneklerinden biridir. Gençliğinde bir evrimci olan yazarın - gençlik eserlerini – her yerdeki karşılaştırmalı zooloji ve biyoloji kütüphanelerinde bulabilirsiniz. Ancak, bu kütüphanelerde, yazarın son eseri olan ve Tennessee'de, Murfreesboro'da basılan *The Transformist Illusion* adlı kitabını kolay kolay bulamazsınız. Bu tür engellemelere, bilimin bir başka dalında pek rastlamıyoruz.

7 *Fransız Ansiklopedisi*nin Canlı Organizmalarla ilgili cildinin editörü, jeolog Lemoine, değişik yazarların evrimle ilgili paleontolojik kanıtlarını gözden geçirdikten sonra, şunları yazmaktadır: "Bütün bunlar gösteriyor ki, evrim teorisi, imkânsızdır. Aslında, dış görünüşe rağmen, artık hiç kimse evrim teorisine inanmamaktadır. İnsanlar, bu konuyu hiç önemsemeden gelişigüzel konuşmakta, daha olgunlaşmış, az olgunlaşmış anlamında daha evrimleşmiş, az evrimleşmiş gibisinden lâflar etmektedirler. Çünkü bilim dünyasında kabul edilen, hatta neredeyse zorunlu kılman itibarî (konvansiyonel) dil budur artık. Evrim, artık çobanların inanmadığı, ama sürülerinin selâmeti bakımından savunmayı sürdürdükleri bir tür dogmadır." Aktaran: Dewar, *The Transformist Illusion*, s. 262.

8 "Buradan da şu ortaya çıkmaktadır: evrimcilik tümüyle, iddia edilen şeyi bir delil olarak kullanma hatasına dayanmaktadır: hem paleontolojik olaylar evrimi kanıtlamak üzere kullanılmakta hem de bu olayların açıklamaları, bunlar için ortaya atılan evrim kuramında aranmaya kalkışılmaktadır. Eşsiz bir kısır döngü örneği.", Bounoure, *Déterminisme et Finalité*, s. 80-1.

Jeolojik bulgular, —bazı evrimcilerin "evrim kuvantumu" (tachy-genesis) teorisiyle açıklamaya çalıştıkları; Teilhard de Chardin'in "türlerin sistematik olarak bastırılması" dediği, apansız yeni tür "patlamaları" olduğunu göstermektedir. Ancak, ne "evrim kuvantumu" teorisi, ne de "türlerin sistematik olarak bastırılması" tezi bilimsel eleştiriler karşısında tutunabilmektedir. Evrim teorisinin tersine, her yeni tür, hayat sahnesine birdenbire ve geniş bir alanı kaplayacak biçimde çıkmaktadır.[9] Yerleşmiş bir gerçek olarak öne sürülen, "jeolojik kalıntılarda faunaların (bir bölgeye veya bir kıtaya veya bir jeoloji devrine ait hayvanların tümü) bir sıra izlediği tezi de bir türün evrim yoluyla bir başka türe dönüştüğünü kanıtlamamaktadır, çünkü her *fauna*, bütün temel özellikleriyle birdenbire ortaya çıkmaktadır.[10]

Bazı bilim adamları, önde gelen zoolojik türlerin birbirinden bağımsız olduklarını ve paleontolojik kalıntılarda hiç de özel bir yere sahip olmadıklarını göstermişlerdir.[11] Biyologların, bir dönüşüm süreci olarak tanımladıkları birkaç olayın, özünde en azından mucizevî diyebileceğimiz bazı engellerle bir arada olduğu ortaya çıkmıştır.[12] İlk defa Haeckel tarafından çizilen ve şimdi biyoloji kitaplarının en "tutulan", en gözde dayanaklarından olan biyolojik "soy ağaçları"nın nasıl apaçık çelişkilerle dolu oldukları, nasıl bilimsel kanıtlardan çok fantezilere dayandıkları gösterilmiştir.

Bunlar ve başka pek çok karşı-tezler, bugün ortalıkta esen "düşünsel hava"dan ötürü seslerini tam olarak duyuramayan, bir biyolog ve jeolog azınlığı tarafından öne sürülmüştür. Bütün evrim teorisinde ve onun uzantılarında, nesnel olan öğelerle öznel olan öğelerin sınırı kesin olarak çizilmiş değildir.[13] Bir dogma olarak benimsendiği için, evrim, kendisine aykırı düşen biyolojik örnekler hiç hesaba katılmaksızın savunulmaktadır. Aynı şekilde, evrimci varsayımla *entropi* yasasının çatışmasına ve *entropi* yasasının ışığında bütün cismanî Kâinat'ın adım adım çözüldüğünü öne süren diğer bilim adamlarına, en mantıkî ve en bilimsel görünümlü genel evrimci açıklamalarda bile hiç değinilmemektedir. En önemlisi, bizim içinde yaşadığımız dünyada, tek bir evrim olayının bile gözlenmediğine değinmek gereğini pek az kişi

9 Yeni biçim patlamalarını izah etmeye çalışan teorilerin bir eleştirisi için bakınız: Bounoure, age., s. 65 vd.

10 "Diyelim devirler boyunca derece derece biçimsel olarak belirli bir ilerleme olduğu kesin. Ne var ki bu, farklı türler arasında bir köken ilişkisi olduğunu hiç mi hiç ispat etmez. Tam tersine, bu türlerin her biri tüm temel karakterleriyle birdenbire, *de novo* ortaya çıkmışlardır." Bounoure, a.g.e., s. 57-8.

11 "Hayvanlar âleminin başlıca tiplerinin büyük bir bölümü hiçbir paleontolojik yoruma mahal bırakmayacak biçimde ortadadır." C. Deperet, *Les Transformations du Monde Animal*, Paris, 1907, s. 76.

12 Bkz. Dewar, *The Transformist Illusion*, XVII. Bölüm, "Some Transformations Postulated by the Doctrine of Evolution."

13 E. L. Grant-Watson'un *Nature Abounding* (London, 1941); *Enigmas of Natural History* (London.,tz.); *The Mystery of Physical Life* (London, 1964) adlı eserlerinde bu gibi durumlar incelenmiştir. Yazar, bu çalışmalarda "tabiat bilgeliği"ni araştırmakta ve bu bilgeliğin dolaysız tezahürleri olan durumlarla ilgilenmektedir.

duymaktadır.[14] Bir türün başka bir türe dönüştüğünü göstermek için yapılan laboratuar deneylerinin de bir teki bile başarılı olmamıştır.[15] Üstüne üstlük, birinci jeolojik zamandan beri hiç evrim geçirmemiş (yaşayan) türler var! Bizi kuşatan canlılar âlemiyle ilgili gerçekten bilimsel bir önerme söylememiz gerekseydi, aslında, tabiatın karşımıza sabit, değişmeyen, ama zaman zaman ölüp ortadan kalkan türler çıkardığını söylememiz gerekecekti.[16]

Evrim teorisine yöneltilen bu bilimsel eleştirileri, burada, biyolojiyle ilgili bir tartışma açmak için değil, bilimsel gerçeklerle onların altında yatan felsefî varsayımları birbirinden ayırmak için tekrarladık. Metafiziğin yeniden keşfedilmesi, özellikle bu konuyla çok yakından ilgilidir. Bu gerçekleştiği takdirde, söz konusu felsefî engel ortadan kalkacak; biyolojik ve jeolojik olgular, diğer bilimlerde olduğu gibi, karşı çıkılamaz bir dogmaymışçasına evrime yaslanmadan tartışılabilecektir. Dahası -bunun gerçekleşmesi- evrimci teorinin başka alanlarda olur-olmaz kullanılmasını önleyecektir. Bu öylesine yaygın bir uygulamadır ki, birbiriyle taban tabana zıt felsefî görüşler bile, evrim teorisini kendi "bilimsel" gerekçeleri gibi kullanabilmektedirler.[17] Bu, özellikle insanla tabiatın karşılaşması söz konusu olduğunda önem kazanmaktadır. Çünkü bu türden sözde-felsefeler insanı uzun bir mücadeleden muzaffer çıktığı için her şeyi hâkimiyeti altına alma, her şeye boyunduruk vurma hakkına sahip bir varlık gibi göstererek veya tabiatın -bütünüyle kendi dışında, kesintisiz bir gerçekliği yansıtıyor olmaktan kaynaklanan- manevî anlamını ortadan kaldırarak insanla tabiat arasındaki uyumu bozmaktadırlar.

Sözde-felsefeler, dinî unsurlarla işbirliğine kalkışıp, kendilerini dinle bilimin bir sentezi ya da -aslında belirli bir felsefî tavır tarafından desteklenen bir varsayımdan başka bir şey olmayan- "bilimsel" gerçeklere dayanan bir "din" gibi takdim etmeye yeltendiklerinde daha da tehlikeli olmaktadırlar. Evrim teorisine yaslanan ve tam anlamıyla bir sözde-metafizik örneği olan Teilhard de Chardin "olayı" bu türden maceraların en sonuncusudur ve bizim daha önceki bölümlerde tartıştığımız manevî tabiat görüşünün anti-tezi durumundadır.

Fizikte olduğu gibi, biyolojide de şiddetle ihtiyaç duyduğumuz şey, biyolojinin kendisinden ve hatta fizikten büsbütün soyutlanması imkânsız olan bir ta-

14 "Günümüz dünyasında şöyle ya da böyle hiçbir evrim belirtisine rastlamıyoruz. Bu söylediğimiz, gözlerimiz önündeki, bizim de bir parçası olduğumuz canlılar dünyası için de geçerli görünmektedir." Bounoure, *Déterminisme et finalité*, s. 51.

15 M. Caullery, *Le Problème de l'évolution*, Paris, 1931, s. 401; Bounoure, a.g.e., s. 50-1.

16 "[Türlerin] önünde tek bir seçenek var: ya değişmeden ayakta kalabilmek ya da yok olup gitmek." Caullery, a.g.e., s. 84-5.

17 "Evrimci kuramın başarısı kolayca uzlaşan kişilerin başarısıdır. Böyle mezhebi geniş bir sülâleye sahip bir bio-felsefe daha yoktur: Lyssanko ve Haeckel'in materyalizmine, Teilhard de Chardin'in panteizmine, Saint- Seine'in aşırı lirizmine, Cuenot'nun gerekirciliğine, Le Roy ve Leconte de Nouy'ün spritüalizmine, önde gelen papazların, keşişlerin ve din adamlarının dinî dogmalarına hizmet etmektedir. Bugün evrim için ateşli bir tarzda çalışan kilise yanlısı bir bilimcilik bile mevcuttur: tanrıtanımazlık taraftarları ile inançlarına körü körüne bağlı inananlar uzlaşmaktadır bu durumda.", Bounoure, a.g.e,, s. 78.

biat felsefesidir. Teleolojiyle mekanisizm arasındaki tartışma, fizikten kaynaklanan ve bütün hayat bilimlerine zorla benimsetilen âtıl tabiat görüşünü apaçık göstermektedir. Bu yüzden, pek çok kalburüstü biyolog, mekanistik teze karşı çıkmış ve teleolojinin bütün hayatî süreçlerdeki yerini vurgulamışlardır.[18] Biyolojinin, öteki sorunlarında da güçlüklerle karşılaşılmıştır- çünkü (yürürlükteki) felsefî varsayımlar, fiziğin, gözlükleriyle görülen bir dünyanın varsayımlarıdır. Henüz, biyolojinin de hakkını veren bir biyoloji felsefesi —fizikte olduğu kadarıyla bile— yoktur.[19] Niceliklerle uğraşan bilimlerden daha çok, biyolojide, hayatın niteliklerini ve aldığı(farklı) biçimleri tesadüf gibi görmeyen ve onlara ontolojik bir "statü" kazandıran bir gerçeklik; anlayışına ihtiyaç vardır. Böyle bir anlayış, gerekçesini ancak nihaî hakikat ilminde, yani metafizikte bulabilir. Metafizikî öğretiler, aynı zamanda, biyoloji teorilerindeki yanlış çıkarsamaların (istidlal) —özellikle de evrim teorisinden yapılanların— bertaraf edilmelerine de yardımcı olabilirler. Günümüzde, özellikle Doğu'da kendi dinî ilkelerine ve bu ilkelere dayanan toplumsal yapılarına sadık kalan insan toplulukları hâlâ vardır ve bu insanlara, evrimin eşyanın tabiatından kaynaklandığı, kaçınılmaz olduğu, bu yüzden de evrimleşmeleri ve değişmeleri gerektiği söyleniyor. Biyolojinin bulguları daha tarafsız bir gözle değerlendirildiğinde görülecektir ki, yeryüzünde var olalı beri insanın hayatı ve tabiî çevresi hiçbir biçimde evrim geçirmemiş ve değişmemiştir. Hep aynı hayvanlar bitkiler doğmakta, büyümekte, zeval bulup ölmektedir. Bunun tek istisnası, kendisinin evrim sürecine tâbi olduğuna inanan çağdaş insan tarafından nesli tüketilen talihsiz türlerdir. İnsan topluluklarının ortaya çıktığı, değiştiği ve yıkıldığı inkâr edilemez bir olgu olarak öne sürülebilirse de bu süreçte evrim geçirmeyen bir öge varsa o da tabiatın kendisidir. İnsan soyunun sözde ilerleyip evrimleşmesi, kozmik ve tabii süreçlerin kaçınılmaz bir sonucu olmak şöyle dursun, insanın içinde yaşadığı tabiî çevrenin dolaysız yaşayışına taban tabana zıttır. Bu çevrenin hareketi evrimsel değil, çevrimseldir (*cyclic*, devrî) ve bu hareket, çevrimsel değişmeler yoluyla aynı kalıcı formları ortaya çıkartır.[20] İlerlemeye ve evrime inanan çağdaş insanın tabiatla ilişkilerinde baş gösteren çok ciddî bunalımın sebeplerinden biri; belki de onun bu evrimci inançlarının ve bu inançların bütün dini, siyasi, iktisadî ve toplumsal sonuçlarının, onu çevreleyen ama onun kendi eseri olmayan gerçeklik düzlemindeki -yani bâkir tabiattaki- hayatla ve onun bağrında yeşeren bütün hayatî formlarla uyuşmamasıdır. Metafizikî ilkelerin kimya, jeoloji, astronomi ya da matematik[21] gibi diğer bilimlere uygulanması, yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, hem ku-

18 Seçkin bir biyolog olan D'Arcy Thomson örnek olarak gösterilebilir.

19 Biyoloji felsefesiyle ilgili sorunlar konusunda bakınız: E.W.F. Tomlin, *Living and Knowing*, London, 1955, İkinci ve Üçüncü kısımlar.

20 Bu iddia, geleneksel öğretilerin, özellikle Hindu kozmik çevrimler öğretisinin öne sürdüğü, kozmik çevrenin yavaş yavaş katılaşmakta ve pıhtılaşmakta olduğu düşüncesiyle, hiçbir şekilde çelişmez.

21 Metafizik ilkelerinin matematiğe nasıl uygulanabileceği, matematiğin bir kolunun metafizikî manasının nasıl açıklığa kavuşturulabileceği konusunda bakınız: R. Guenon, *Les Principes du calcul Infinitesmial*, Paris, 1946.

şatıcı bir matriks hem de, varsayımlarla olguları, bilimsel buluşlarla onların söz-de-felsefî uyarlamalarını birbirinden ayırmamıza yarayacak kıstaslar sağlayan bir çizgide sürdürülebilir. Ancak, fizik ve biyolojiyle ilgili olarak verdiğimiz örnekler, nasıl bir ilke kastettiğimizi bu kısa sunuş içinde göstermeye yetecektir. Her bir durumda, metafizikî bilginin kaynağı deneysel bilim değildir. Metafizikî bilgi, her bilim için genel bir arka-plan oluşturan ve her bilim dalındaki buluşların küllî ve sembolik anlamına ışık tutan toplayıcı ilim işlevini görmektedir. Tek tek bilimler, kendi kendilerine çizdikleri sınırlar nedeniyle, olayların ve olguların sembolik değeriyle değil de yalnızca olgularla, genellemelerle ve bunlara dayanan zihnî kurgularla uğraştıkları için bunu yapamazlar.

Bu alanda metafizik çok değerli bir başka hizmet de görebilir: Metafizikî bilginin kaybedilmesiyle anlamsız duruma düşen geleneksel tabiat ilimlerinin gerçek değerini gün ışığına çıkartmak... Ancak, farklı varlık tabakaları ve kozmik mütekabiliyet öğretisinin ve sembolizminin yeniden keşfedilmesiyle simya veya astroloji gibi ilimlerin gerçek anlamları aydınlığa kavuşturulabilir. Modern insanın, artık güneşte veya gökyüzünde Tanrı'yı "göremeyeceği" iddiası doğru değildir. Eğer bununla çağdaş insanın gözlerini bu boyuta kapadığı belirtilmek isteniyorsa, o başka... Yoksa, gerçekliğin yapısı değişmiş değildir. Değişen sadece insanın onu görüşüdür. İnsan istediği kadar uzayın derinliklerine, atomun çekirdeğine ulaşsın, metafizikî öğretilerin ve onların uzantısı olan geleneksel kozmolojik ilimlerin gösterdikleri gerçekliğin yapısı hep aynıdır. Maddî, cismanî varoluş alanında, modern bilimsel bilginin kapsamı, galaksiler söz konusu olduğunda bile "afakî" dir; bu yüzden de diğer varoluş alanlarını hiçbir biçimde etkilemez. Dahası, maddî şeylere ilişkin bu yaygın bilginin kendisi de, kozmosa ilişkin geleneksel ilimlerin sağlayacağı sentetik kozmolojik bilgiye ihtiyaç duyar. İnsan zihni, Sonsuz ve Mutlak olanı kesinlikle bilebilecek bir yapıdadır; belirsiz ve göreli olanı değil... Yalnızca maddî dünyayla ilgilenen bilgi, aslında belirsiz olanla, ya da en azından onun niceliksel (kantitatif) boyutuyla, yani Hinduların kozmik labirent ya da mâya, Budistlerin de samsâra dedikleri şeyle uğraşmaktadır. Bütün diğer bilgiler gibi meşru olmakla birlikte, bu tarz bir bilim, ancak Mutlak ve Sonsuz olanı merkez alan bir ilim çerçevesinde geliştirilebildiği takdirde bütüncül olabilir ve ancak bu yolla, bu sabit merkezden yola çıkarak çevreyi ve bugün modern bilimlerin ilgilendikleri göreli (izafî) alam tanımlayabilir. Bu işte, metafizikî bilgi aracılığıyla tekrar canlanıp anlam kazanan kozmolojik ilimler, -modern bilimlerle metafizikî öğretiler arasında bir bağlantı kurarak- hayatî bir rol oynayabilirler; tabiatla ilgili modern bilimsel bilgiyle, -kozmik tezahürün ötesindeki gerçeklerle uğraşan- "marifet" arasında bir köprü görevi görebilirler.

V. BÖLÜM

EVRİM İLE TASARIMI DİN VE BİLİM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DÜŞÜNMEK

Giriş

Batı toplumunun imgeleminde evrim tartışmaları, din ve bilim arasındaki bir çatışma metaforu olarak görünür. Bu imajı besleyen birçok sebep zikredilebilir. Bunlardan birisi, İngiltere Kilisesi piskoposu olan "Soapy Sam" lakaplı Samuel Wilberforce (1805-1873)'la, Thomas Henry Huxley (1825-1895) arasında 1860'da gerçekleşen bir olaydır. Bu olayı sunumda, anlatım dili olarak, "din ve bilim arasındaki savaşta, bilimin zaferi dinin mağlubiyeti" şeklinde bir üslup kullanılır. Aşağıdaki alıntı, Türkçede on altı baskı yapmış sıradan bir popüler bilim kitabında yer almaktadır:

> Bu tartışmaya bir son vermek mümkün olmayacaktı. Tartışma, biri bilimsel ve araştırmalara açık, öteki dinsel ve tutucu, karşıt iki görüşün 25 yıl sonra Oxford'da yapılan o sert toplantıdaki çatışmasının bir ön hazırlığıydı.
>
> Ne var ki, bir grup insan, yani Kilise, Darwin'in kuramına şiddetle karşı çıktı.
>
> Darwin'in *The Origin of Species* (Türlerin Kökeni) adlı kitabının yayımlanması bilim ile din arasında sert bir tartışmaya yol açtı. Darwin'in çekingenliği kendisinin bu tartışmada yer almasını engelledi, ama evrimle ilgili kavgacı savunmalarıyla "Darwin'in Buldoğu" lakabını alan dostu Thomas Huxley'in sözünü sakınmak gibi bir özelliği yoktu. Huxley ile Piskopos Wilberforce arasındaki kavga, Ronald Clark'in Darwin biyografisinde şöyle anlatılır:
>
> Britanya İleri Araştırmalar Kurumunun 1860 yazında Oxford'da yaptığı yıllık toplantıda [Darwin'in kuramı konusundaki] kuşkular boşlukta kaldı. Kurum üyeleri 19. yüzyıl bilim tarihinin en parlak sahnelerinden birine tanık olacaklardı. Bu, Oxford Piskoposu Samuel Wilberforce ile Thomas Huxley'in bir tartışma sırasında karşılıklı atışmalarından oluşan bir sahneydi. Çağının öteki kilise adamları gibi Wilberforce da bilimsel bakımdan tam bir karacahildi.
>
> Tartışma beklendiği için salon tıka basa doluydu. Wilberforce'un, Huxley'in de daha sonra yazacağı gibi, "birinci sınıf bir tartışmacı" olmak gibi bir ünü vardı; "kartlarını uygun oynasaydı evrim kuramını yeterince savunma şansımız pek olmazdı."

> Wilberforce, akıcı ve süslü bir konuşmayla, kendisini yenilgiye uğratmak üzere olduğunu belirttiği Huxley'e övgüler düzdü. Ardından ona döndü ve "soyunun büyük annesi mi yoksa büyük babası tarafından mı maymundan geldiğini öğrenmek istedi."
>
> Huxley rakibine döndü ve haykırdı: "Tanrı onu ellerime teslim etti, bir maymunu mu, yoksa doğanın büyük bir yetenek ve güç bahşedip bunlarla donattığı, ama bu yetenekleriyle gücünü yalnızca birtakım eğlenceli sözleri ağırbaşlı bilimsel bir tartışma gibi sunmak amacıyla kullanan bir insanı mı yeğlersin?' diye soracak olsalar, hiç duraksamadan tercihimin maymundan yana olduğunu söylerdim."
>
> Huxley vurabileceği en büyük darbeyi vurmuştu. Bir piskoposu küçük düşürmek, bundan bir ya da birkaç yüzyıl önce pek raslanır bir şey değildi; hele halkın önünde, kendi piskoposluk bölgesinde küçük düşürmek neredeyse hiç görülmemişti. Dinleyiciler arasında oranın ileri gelenlerinden bir hanım şok geçirip bayıldı. Dinleyicilerin çoğu alkışladı. Fakat Robert Fitzroy oturduğu yerden kalktı ve otuz yıl önce Darwin'le gemide yaptığı bir tartışmayı hatırlattı. Kutsal Kitap'ı Huxley'e salladı ve süslü sözlerle bütün doğruların kaynağının bu kitap olduğunu söyledi.[1]

Adrian Berry, iki sayfa süren bu hikayeden sonra şunu ekliyor: "Bu öykünün birinci elden hiçbir anlatımı yoktur. Harvardlı dirimbilimci Stephen Jay Gould diyalogun çoğu bölümünü yaklaşık 20 yıl sonra Huxley'in kendisinin uydurduğu inancındadır. Fakat bu konuşmalardan kimsenin bir kuşkusu olmadığı yollu bir dipnot da vardır." Sonuçta, bu olay gerçek olmasaydı bile, ona dair yazılıp çizilenler, insanların zihninde artık hayali bir gerçeklik oluşturmuş gibidir.

Tarihsel süreçte, bu çatışma ve geçimsizlik metaforu öyle güçlü çıktı ki bazı düşünürler çare olarak din ve bilimi ayırdılar. Bunun en tipik örneği, Ulusal Bilimler Akademisi (*The National Academy of Sciences*)'nin yayınladığı broşürdür. Akademi, devlet okullarındaki biyoloji dersleriyle ilgili anlaşmazlığı çözmek amacıyla 1984'te, bilimle dinin birbiriyle ilişkisiz olduğunu vurgulayan bir broşür neşretti.

> Bilimle din, birbirinden ayrı ve tamamen özel düşünce alanlarıdır; bunları aynı bağlamda sunmak, hem bilimsel teorilerin hem de dinî inançların yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır.[2]

Yine örneğin, Neo-Darwinizmin önde gelen isimlerinden Theodosius Dobzhansky şunları kaydediyor:

---

1 Adrian Berry, *Bilimin Arka Yüzü*, çev. R. Levent Aysever (Ankara: TÜBITAK, 2008), s. 150-152.

2 *Bilim ve Yaratılışçılık: A.B.D. Ulusal Bilimler Akademisinin Görüşü*, Engin Akkay (İstanbul: Sosyal Yay. 1985).

> Evrim kuramı dini inançla çatışır mı peki? Hayır, çatışmaz. Kutsal kitapları, astronomi, jeoloji, biyoloji ve antropoloji ders kitapları sanmak hatadır. Hayali, çözümsüz çatışmalar ancak simgelerin ifade etmeyi amaçlamadığı biçimlerde yorumlanmasıyla ortaya çıkar. Yukarıda işaret edildiği üzere, böyle gaflar kişiyi küfre, Yaratıcıyı sistematik hilekârlıkla suçlamaya götürür.[3]

Çatışma veya ayrılık, din ve bilim arasında kurulabilecek tek ilişki biçimi değil. Daha farklı ve sağlam ilişkilerin kurulması mümkün ve hatta gerekli.

Düşünce tarihinin bize gösterdiği şey, din ve bilimin birbirlerine yabancı kalamayacakları, düşman da olmamaları gerektiğidir. Ancak geriye kalan seçenek, din ve bilimin arkadaşlığı çok da kolay değildir: Yine de, bu zorlu arkadaşlık, hem din hem de bilim için gerekli görünmektedir. Bu anlamda, günümüzde gerek Yahudi dünyasında gerekse Hristiyan dünyasında din ve bilim arasında her iki sahanın sınırlarını ihlal etmeksizin bir diyaloğun kurulmasına dönük çok sayıda teşebbüs bulunmaktadır. Geçen bölümde, teizm ve evrim arasında olumlu ilişkiler kurmaya çalışan yaklaşımları bunun bir örneği olarak düşünebiliriz.

İslam dünyası söz konusu olduğunda durum farksızdır. Burada sadece, İslam'da tekamül düşüncesi sunduğumuz bölümdeki ifadeleri yinelemek isteriz: *A priori* olarak, eğer evrim teorisi, iddia edildiği üzere "olguların bilimi" ise, İslam ile evrim arasında herhangi bir uyuşmazlığın olduğu düşünülemez. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* adlı son derece ciddi çalışmasında, "ilim" kelimesinin ve türevlerinin sadece Kur'an'da yediyüz elli defa geçtiğini söyler.[4] Hal böyle ise, ilimle din arasında, evrim bilimi ile İslam arasında herhangi bir tezat söz konusu değildir. Ve öyle zannediyoruz ki, bir diyalog mümkündür. Bunun örnekleri hem bu bölümde hem de derlemenin genelinde sunulmuştur.

---

3 Theodosius Dobzhansky, "Evrimin Işığı Olmadan Biyolojide Hiçbir Şeyin Anlamı Yoktur", çev. B. Kovulmaz, *Cogito*, 60, 2009, s. 138.

4 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970). [Türkçe çeviri için bkz. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004).

Nizâ-ı İlm ve Din[1]

(Paul Draper - Ahmet Midhat Efendi)

[John William Draper (1811-1882) ABD'li bilim adamı, filozof, hekim, tarihçi, kimyager ve fotoğrafçı. Draper'in en önemli çalışmalarından birisi, *History of the Conflict between Religion and Science* (1874)'tır. Katolik kilisesi tarafında yasaklanan bu eser, yazıldıktan 20 yıl sonra 1895'te, Ahmet Mithat Efendi tarafından kapsamlı notlarla birlikte Türkçeye çevrilmiştir. Söz konusu esere yazdığı notlar, İslam açısından din ve bilim ilişkisini anlama noktasında hem tarihsel olarak anlamlı hem bugün için de oldukça önemlidir.

Evrim fikrinin doğuş koşullarına tanıklık eden Draper, adı geçen çalışmada Müslümanlar söz konusu olduğunda, ilk ağızdan evrimi onlara atfetmiş görünmektedir: "Theological authorities were therefore constrained to look with disfavor on any attempt to carry back the origin of the earth to an epoch indefinitely remote, and on the Mohammedan theory of the evolution of man from lower forms, or his gradual development to his present condition in the long lapse of time", s. 188. [Teolojik otoriteler, yeryüzünün başlangıcını böylesine ucu bucağı belli olmayan uzak bir döneme götüren herhangi bir teoriye ve tabi insanın şu anda bulunduğu hale uzun bir zaman sürecinde daha alt bir türden evrilerek geldiğini ilan eden Muhammedi evrim teorisine de pek de hoş gözle bakmazlardı.] Draper, ayrıca 1862'de kaleme aldığı *The History of the Intellectual Development of Europe* adlı eserde Müslüman düşünürlerin Batı medeniyetinin oluşumuna yaptığı katkılardan da söz eder.]

Mukaddime (Ahmet Midhat Efendi)

İhtar: Yukarıya birbirinin altına iki ser-nâme koyduk. Bunun birisi Draper'in *Les Conflits de la Science et la Religion* diye ken-

1 Metnin alındığı yer: Paul Draper, *Nizâ-ı İlm ve Din*; Ahmet Midhat Efendi, *İslam ve Ulûm* (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1313/1896), s. 2-29. Çevrim yazı Ayşe Hilal Akın tarafından yapılmıştır.

di kitabına koyduğu ser-nâmenin tercüme-i ayniyyesidir. Diğeri dahî o kitabı kısmen şerh ve kısmen intikâd yollu taraf-ı âcizânemizden yazılan sözlere mahsûs bir ser-nâmedir. Bu halde şu kitap, bir cilt içinde iki kitap hükmünü almıştır. Şu kadar ki mebâhisi yekdiğerine mütedâhil iki kitap ama birisi yani Draper'in tercümesi küçük hurûf ile dizilmiş olduğundan yalnız o hurûf ile müretteb olan bendler müteselsilen okunurlar ise Draper'in kitabı müteselsilen görülmüş olur. Bizim mütâlaât-ı âcizânemiz dahî büyük hurûf ile dizildiğinden o hurûf ile müretteb olan aksâm müteselsilen okunmuş olur ise ait oldukları mesâil hakkındaki mütâlaât-ı âcizânemiz dahî yekpâre olarak görülmüş olur. Bundan başka mesâilin böyle mütedâhil olması azîm ve mühim bir muhâvere teşkîl edeceğinden Draper'in her fikir ve mütâlaasını müteâkip bizim fikir ve mütâlaamızı görmek dahî mebâhisât-ı vâkıada başkaca bir letâfet husûle getirir.

Kerîme-i mâneviyyemiz Fatma Aliye Hanımefendi Hazretleri bir gün esna-yı mebâhiste bi'l-münâsebe:

-- "Draper'in *İlim ve Din Arasında Münâzaa* nâm eserini gördünüz mü?" diye îrâd eyledikleri suâle taraf-ı âcizânemizden cevâb-ı nefy almaları üzerine kitab-ı mezkûru ihdâ ederek ba'de'l-mütâlaa hâsıl olacak mülâhazât-ı âcizânemizin dahî kendilerine tebliğini iltimâs eylediler.

Kitâb-ı mezkûru okuduk. Evvel be-evvel kârîlerimize bu kitabın müellifini tanıtmak lazım gelir. Amerika'nın New York şehrindeki Dâru'l-Maârif muallimlerinden Draper ki işbu *Nizâ-ı İlm ve Din* kendi telif-i yegânesi değildir. Ulûm-ı tabîiyye ve tarihiyye vesâireye dair daha bir hayli telifât-ı mühimmesi olup hele *Avrupa'nın Tarih-i Terakkiyât-ı Fikriyyesi* nâmıyla telif eylediği eser bütün dünya tarafından o kadar ehemmiyetle telâkkî olunmuştur ki asıl müellefunfîh olan İngiliz lisanıyla Amerika ve İngiltere'de defeâtle basıldıktan mâ-adâ Fransız, Alman, İtalyan, Rus ve hatta Sırp lisanlarına dahî tercüme olunarak basılmıştır. Lakin meşgul olduğumuz işbu *Nizâ-ı İlm ve Din* nâm eseri ehemmiyetce âsâr-ı sâiresine tefevvuk eylediği gibi başkalarının bu yolda yazmış oldukları âsâra dahî tefevvuk etmiştir. Zira din aleyhinde pek çok kütüb-i hikemiyye yazılmış ise de bunlar müelliflerinin iddia eyledikleri serbestî-i efkâra taban tabana muhâlif olarak o kadar şiddetli bir taassub-ı hasmâne ile yazılmışlardır ki kendilerine cevap verebilmek, meram anlatmak kâbil olamayacağından öyle mükâbere-i mutaassıbâne ve muhâsama-i münkirâne ile yazılan âsârın müelliflerini yalnız mütedeyyinler mu'tekıdler değil mütefelsifler bile "mecnûn!..." diye mahkum ederek eserlerine dahî "deli saçması!..." hükmünü verirler ve bu hükmü vermek ile hakikaten isabet etmiş olurlar. Vâkıa "Bârika-ı hakîkat müsâdeme-i efkârdan çıkar." sözü mâkul bir söz ise de şiddetli bir taassub-ı münkirâne ile gözleri cihanı ve cihan içindeki hakâyıkı göremeyenlerin, bir bî-taraf hakem sıfatında gösteriyor. Güya ilim ile din kendi

aralarındaki muhalefetlerinden dolayı Draper'i hakem ittihaz ederek kulakları dahî kendi mâkûlât-ı mâkûselerinden başka söz işitmediğinden onlarla müsâdeme-i efkâra imkan bulunamaz ki neticesinden bârika-i hakîkat dahî lem'a-nümâ-yı tecellî olabilsin. Hoş o yoldaki âsâr-ı rezîlâneden korkulmaz da! Çünkü itikatlı olsun itikatsız olsun, yalnız efkârı dürüst olanların taglît-i efkârına hiç hizmet edemezler. Bunlardan zevk alabilmek için insanın efkârı zaten dûçar-ı sadme-i taglît olmuş bulunmalıdır. Hatta kaviyyen ümit olunur ki bunlar bile o yoldaki saçmaları olsa olsa ancak müessirleri kendileriyle hemhâl oldukları için okuyabilip yoksa netîce-i kırâatte ne anladıklarını ve hangi hakîkate vardıklarını düşünseler hiçbir şey anlayamamış ve hiçbir hakîkate varamamış olduklarına kendileri dahî kanaat ederler. Ama Draper bunlara makîs değildir. Bu adam hakîkaten pek âlim ve taharriyât ve tetebbuât-ı amîka ile ilm ve irfânı müzeyyen bir zâttır. *Nizâ-ı İlm ve Din* hususunda bir müddeî sıfatıyla meydana çıkmış görünmüyor. Asıl sıfat-ı hakîkiyyesi vâkıa yine bir müddeî sıfatı olmakla beraber o yoldaki müddeîlerin efkâr-ı selîme erbâbı nezdindeki mahkûmiyetlerini bildiği için kendisini bir bî-taraf hakem sûretinde gösteriyor. Gûyâ ilm ile din kendi aralarındaki muhâlefetlerinden dolayı Draper'i hakem ittihâz ederek vereceği hükme kanaat eyleyeceklerini söylemişler de o dahî bunları muhâkemeye çıkmış. İki tarafı dahî söyletmiş. Ba'de kendi vereceği hükmü vermiş. Evet, bu hüküm bi't-tab dinin aleyhinde ve ulûmun lehinde bulunuyor ise de esnâ-yı muhâkemede edyân ve ulûma o kadar mühim sözler söyletiyor ki bunları işitmek bu münâzaayı görmek muhibb-i hikmet ve âşık-ı hakîkat olanlar için pek ziyâde mûcib-i ehemmiyet olmakla beraber "din" kelimesinden kast eylediği mânâ dahî Nasrâniyyet ve onun da bilhassa Katolik mezhebi olduğundan işin bu cihetinden kâriîn-i İslâmiyye için başkaca bir çok menâfî dahî tahakkuk eyliyor. Hatta menâfî-i mezkûre *Müdâfaa* ser-nâmesiyle yazmış olduğumuz üç ciltte takip eylediğimiz makâsıdı hakîkaten ikmâl edecek husûsâttandır.

Bu münâzaa ale'l-ıtlak "din" ile ulûm arasında cereyân eylediğinden İslâmiyyet dahî bi't-tab' münâzaaya teşrîk ediliyor. Vâkıa Draper pek çok husûsâtta dîn-i İslâm'ı haklı bulup lehinde hükümler veriyor ise de bu hükümler menâfî-i dîniyyemize muvâfık olmakla beraber bazı cihetlerce hakîkat-ı kat'iyyeye mutâbık olmadıkları için mücerred nef'imize uygun olmakla bizi aldatarak sevindiremiyorlar. Zaten bunların hubb-i İslâm ile söylenmeyip buğz-ı nasrâniyyetle söylenmiş olmaları dahî bizi îkâza kâfîdir. Kezâlik Draper birçok yerlerde dîn-i İslâm'ın da aleyhine hükümler veriyor. Ancak bunlar dahî yalnız hakîkat-ı kat'iyyeye değil sûret-i zâhireye bile muvâfık olmadıklarından bizi gücendirerek iğzâb edemezler. Hem bunlar dahî cehlen değil iltizâmen öyle söylenmişlerdir. Biz ise bilakis şu kitap münâsebetiyle ulûma mukâbil İslâmiyet'in ne mevki ve halde bulunduğunu meydana koyacak olur isek Nasrâniyyet ile ulûm arasında nizâ ve cidâl noktası denilen şeylerin İslâmi-

yet ile ulûm arasında bilakis nukât-ı mutâbakat ve muvâfakat oldukları görülerek Avrupa ve Amerika milel-i müterakkiyye ve münevveresinin İslâmiyetimiz hakkındaki nazarı daha ziyâde başkalaşacağını ümîd eyliyoruz. Hazır şu zamanlarda oralarca İslâmiyet lehinde bir büyük meyl ve teveccüh peydâ olarak hele bir çok kimseler dîn-i mübîni kat'iyyen kabul ve alenen izhâr dahî eylemekte bulunduklarından şu münasebetle bu tenbîh ve ihtidâ yolları umulur ki bir kat daha tevessu' ederler.

Kitâb-ı mezkûrun tetkik ve tenkidini bir muhâvere sûretine koymak bizim için meram anlamak ve meram anlatmak husûsunda bir medâr-ı teshîl addolundu. Draper'in eserlerinden lüzûmu kadar sözleri bi't-tercüme onları bir "söz" îtibar eyledikten sonra tarafımızdan söylenecek sözler dahî bir "cevap" teşkil edeceklerinden bu sûrette yürütülecek mübâhesenin tab'-ı kâriîne kelâl dahî vermeyeceği ümîd olundu. Buracıkta şunu da ihtâr edelim ki: Draper'in sözleri meyânında pek çok mükerrerât vardır ve bazı sözler dahî bizce bi'l-külliye hâric ez-maksaddır. Bu mükerrerâtın tarafımızdan dahî tekrar olunması ve bu mâlâyânîlerin tercümelerinin terk edilmesi bir tarîk-i ihtisâr addolundu ise de mâlum mûmâ- ileyhin asıl merâmı asıl fikri asla tebdîl olunmayıp tercümanlık için lâ-büdd ve lâ-cerem olan sadakatten ser-i mû inhirâf edilmedi. Lüzûmu dahî yoktur ki böyle bir hıyânete mecbûriyet görülsün. Eserin mütâlaasında devam edilince görülecekdir ki mûmâ-ileyhin din aleyhinde burhandır diye îrâd eylediği şeylerin kâffesi İslâmiyet lehinde burhan olarak zuhûr edecektir. İnşâallah u Teâlâ ve hüve sâhibu't-tevfîk ve nia'me'l-mevlâ ve nia'me'r-refîk.

Draper'in Mukaddimesi ve Mütâlaamız

Draper mukaddimesine şu sözle başlıyor. Diyor ki:

> -Avrupa ve Amerika ahalisinden sunûf-ı münevverenin ahvâl-i fikriyye ve zekâiyyelerini bilenlere mâlumdur ki sunûf-ı mezkûre akâid-i müessese-i dîniyyeden yevmen fe-yevmen tebâud etmektedirler. Bunların şu mübâ'adet ve muhâlefetlerini bazı kimseler ta'yîb ediyorlar ise de efvâc-ı mühimme-i ahali akâid-i dîniyyeden inkıta' ve tebâudlerini gizlice ve sâkitâne bir sûrette yine idâme etmektedirler. Bu hareket o kadar kavî ve o derecelerde gayr-ı kâbil-i mukâvemettir ki ne istihkâr ile ne cebr ile men'i mümkün değildir. İstihzâ, tahkîr, tazyîk her şey bu harekete karşı âciz olup şu tahavvülât-ı dîniyyenin Avrupa ve Amerikaca tesîrât-ı siyâsiyyesinin dahî görüleceği zamanlar yaklaşmaktadır. Kenîsâ erbâbının nüfûz ve müdâhalâtı çoktan beri mecâlis-i düvelden ihrâc ve teb'îd olunmuştur. Bir vakitler dîni hevessâtına tâbî kılınan şedâid-i askeriyye çoktan beri hayal hükmüne girerek bir zaman

> salîb takınmış olan şövalyelere müteallik mermerler bâde-mâ şiddet ve gayret-i mütaassıbânelerini kenîsâların mahzenleri içinde bir sûret-i sâkitânede muhâfaza edeceklerdir.

Biz diyoruz ki:

-Evet bu sözler kâmilen doğrudurlar. Fakat bu mübâ'adet yalnız diyânet-i Nasrâniyyeye mahsus bir mübâ'adettir. Bu mübâadeti ta'yîb edenler dahî yalnız Nasrâniyyeti kendi menâfî-i dîniyyelerinden ziyâde menâfî ve ağrâz-ı dünyeviyyelerine vesîle-i husûl addetmiş olan bir sınıftan ibârettir. (...) Netîce-i siyâsiyye dahî işte bu i'lâ-yı kelimedir ki zaman-ı hulûlü yaklaşmakta değil hulûl etmiştir bile! Bir vakitler şövalyelerin salîb takınması muvâfık-ı akl ve hikmet olsa idi hâlâ devam eder idi. Bir cinnet-i mahza eseri olduğu için sonradan akıllarını başlarına alanlar ondan mücânebeti vâcib gördüler.

Draper diyor ki:

> -Ulûm ve medeniyet-i cedîde ile din arasında görmekte olduğumuz şu zıddıyet bunlar arasında bir münâzaa ve mücâdele-i kadîmenin eser-i devamıdır ki nizâ-ı mezkûr Hristiyanlığın bir kuvvet-i siyâsiyye olmak sûretini aldığı günden bed' eylemiştir. O dakikadan beri ulûm ile din meydan-ı münâzaadadırlar. Düşünmeye istîdâdı olan her sâhib-i fikr dahî bu münâzaaya iştirâk etmiştir. Târîh-i ulûm yalnız keşfiyyât-ı ilmiyye hikayelerinden ibâret kalmamalıdır. İki kuvvetin arasında husûle gelen muhâlefet ve münâzaanın dahî tarihidir ki bu iki kuvvetin birisi zekâ-yı beşerin inbisâta olan istîdâdı ve diğeri ise itikâd-ı kadîm ile menâfî-i beşeriyye tarafından istîdâd-ı mezkûr üzerinde icrâ olunan tazyîktir. Bu iki kuvve-i münâzaa arasında kendi nazariyyât ve muhâkemât-ı mahsûsasını yürütmek hem de bî-tarafâne mütevâzıâne ve fakat hak-perestâne bir sûrette yürütmek her sâhib-i vicdân için lazımdır. Zira Avrupa'nın asıl eski dini olan putperestlik hayâlât-ı esâtîriyyesi günün birisinde kendi butlân-ı sıkletine dayanamayarak münhedim oluverince ne Roma İmparatorlarının ne Latin feylesoflarının kendi muâsırları olan halkın efkârına delâlet yolunda hiçbir şey yapabildikleri görülmemiştir. Mesâil-i dîniyye vukûâtın keyfine terk edilerek bu mesâil-i mühimme ise Roma'da birtakım tavâşîler ve esirler ile ya cahil veyahut deli papazların ellerine bırakılmıştır. İşte o zamandan beri peydâ olan zulmet şimdi zâil olmaya başladığından efkâr-ı beşeriyye bâdemâ ayak atacağı yolu rûşen görmek için envâr-ı maâriften istimdâd eylemektedir.

Biz diyoruz ki:

-Hristiyanlığın bir kuvve-i siyâsiyye hükmünü almaya başlaması "Kayser'e ait olanı Kayser'e veriniz." kâide-i esâsiyye-i nasrâniyyesi terk olunduğu günden bed' etmiştir. Bu kâide ile birebir Nasrâniyyet sûret-i asliyyesinde muhafaza olunsa idi kendisiyle ulûm ve medeniyet arasında o müthiş mübâyenet hiç girmez idi. Evet! Târih-i ulûm zekâ-yı beşerin inbisâta olan istîdâdıyla, istîdâd-ı mezkur üzerinde icrâ-yı tazyîk eyleyen kuvvet arasındaki mübâyenetten dahî bahsetmelidir. Ama târih-i ulûmun bu kısmı, biz yani Müslümanlar için bir târih-i ecnebî hükmünde olup onu ancak o vechle telakkî edebiliriz. Zira bizde bu iki kuvvet arasında muhâsamaya bedel ikincinin birinciye muâveneti görülmüştür ki bunu ileride Draper kendisi dahî izah ile itiraf ve teslim edecektir. Avrupa'nın dîn-i kadîmi kendi butlân-ı sıkletine tahammül edemeyerek günün birisinde münhedim oluverdiği gibi Asya'nın dîn-i kadîmi dahî hakîkat-i ezeliyye-i İslâmiyye tazyîkine tahammül edemeyerek yıkılıverdi ama Roma'da mebâdî-i Nasrâniyyette olduğu gibi mesâil-i dîniyye vukûâtın tesadüfüne terk olunmadı. Tavâşî ve üserâ ve cahil yahut deli pîşuvâyan din ellerine de bırakılmadı. Ahrâr-ı ricâl âkile ve âlime eline düşüp efkâr-ı umûmiyyeye öyle bir mecra-yı metîn ve dürüst küşâd* eylediği kıyamete kadar ilk vüsat ve metânetiyle meftûh ve mâmûr kalacağına on üç asırlık bir tecrübe ile dahî yakîn hâsıl oldu. Draper "din" dedikçe ondan dahî İslâm kast olunamayacağını daha böyle mebâdî-i münâzarada nazar-ı ihtimâma arz etmelidir ki ileride netâyic-i maksûdanın istintâcı dahî kesb-i suhûlet eylemiş olsun.

Draper diyor ki:

> -Bu mesâilede îrâd olunacak muhâkemeye fikr-i îtidâl erbâbını davet etmemelidir. Çünkü onlar iki tarafın hangisi ile olsa i'tilâf hâsıl edebilirler. Bilakis iddialarında müdâfaalarında ifrâta tefrîte kadar varan erbâb-ı taassub ve inâdı davet ve onları muhâkeme etmelidir ki münâzaayı asıl ihdâs edenler dahî onlardır. Bu nokta-i nazara göre Rum Ortodoksları erbâb-ı îtidalden mâdûd olup ulûma ol kadar muhalefet etmediklerinden onları bahse katmayacağım. Ortodokslar ulûmu bilakis hasen telakkî ederek hakâyık-ı hikemiyye hangi taraftan gelirse gelsin hakâyık-ı mezkûreye tâzîm etmişlerdir. Keşfiyyât-ı ilmiyye ictihâdât-ı kenîsâiyyeye muhâlif düştükçe ileride tabiat-ı zamanın bu muhalefeti nasıl halledeceğini görmek için Ortodoks kenîsâsı sabr ve sükûn ile beklemiş ve ekseriyâ intizârı muhıkk ve müsmir dahî çıkmıştır. Katolik kenîsâsı dahî böyle âkılâne hareket etse idi Avrupa medeniyeti için ne saadet olur idi! Demek oluyor ki biz asıl Katolik kenîsâsını mevkî-i muhâkemeye çekeceğiz. Protestan kenîsâsı hiçbir vakitte Katolik kenîsâsının nüfûzu derecesinde bir nüfûza mâlik olmamış bulunduğu gibi mebâhisâtını dahî sırf ulûm-ı dîniyye sûre-

> tinde ve onun hudûdu dahilinde yürütüp hudûd-ı mezkûrenin haricine çıkmamıştır.

Biz diyoruz ki:

-Tarafeynin yani din ile ulûmun en ifratcılarını davet etmek pek de doğru olamaz idi. Zira bunlar pek çok insafları, hakları kendi mutaassıbâne inatlarına ve â'râz-ı mahsûsalarına feda edebilirler. Hele Ortodoksları Katoliklerden ayırmak bi'l-külliyye hatadır. Bu iki mezhep hakîkatte birdir. Aralarında yalnız sekiz noktada muhâlefet var ise de onlar dahî vaftizde çocuğu bi'l-külliyye suya daldırmak ile sade başına su serpmek ve yalnız ekmek ile komünyon yapmakla hem ekmek hem şarap ile yapmak gibi cüz'iyyâttan ibarettir. Esâs-ı îtikadda hiç farkları yoktur. Dine taarruz ve umûr-ı dünyeviyyeye müdahale hususunda Ortodoksların aczi ise avâkıb-ı vukûata intizardan değil Rum şarkî devleti hengamında Roma papazlarının istiklâli derecesinde nâil-i istiklâliyet olamadıkları gibi fetihten sonra dahî devlet-i âliye-i Osmâniyye nüfûz-ı siyâsiyyesine tâbî kaldıklarındandır. Buralarını ileride lüzûmu kadar tavzîh edeceğiz. Protestanları ulûma muvâfık göstermek bi'l-külliyye yanlıştır. Protestanlığın meydana çıkışı Katoliklikten bîzâr kalındığı için değil bilakis yine Katolikliğin gayretiyle vukûa gelmiş olduğu dahî mahallinde taayyün edecektir. Bizce Draper'in şu sözünde asıl cây-i dikkat şudur ki: Draper, Ortodoksluğu Protestanlığı meydân-ı münâzaadan çıkararak nizâı yalnız Katoliklere hasr etmekle ulûm ve din arasında bir muhâkeme yapmış olmuyor. Yalnız ulûm ile Katoliklik arasında bir muhâkeme yapmış oluyor. Muhâkemeyi doğrudan doğruya bu sûrette yürütmüş olsa idi Ortodoksların, Protestanların haric addolundukları bir münâzaaya biz Müslümanların hiç de dahil addolunamayacağımız der-kâr idi. Çünkü İslâmiyet ulûma karşı kayıtsız bulunmakla dahî kalmayıp bilakis ulûma dört elle sarılmış ve terakkîsine hizmet eylemiştir. Ancak mebâhisin ilerisinde görüleceği vechle Draper muhâkemeyi ulûm ile ale'l-ıtlak "din" arasında yürütmüş ve bizi dahî nizâdan hissedâr eylemiştir. Mâmâfih şimdilik meydan-ı muhâsımeye yalnız Katolikliği davet etmesinde bir beis görmeyelim. İşte muallim-i mûmâileyh tarafeyn-i muhâsımînden birisi Katolik mezhebi olduğunu bu sûrette tâyin eyledikten sonra taraf-ı diğeri dahî tâyin için diyor ki:

> -Tarafeyn-i muhâsımînin ikincisi olan ulûma gelince: Ulûm denilen şey kuvâ-yı hükûmât ile asla birleşmemiş ve insanlara asla mûcib-i kin olacak vesâyâda bulunmamış ve kendi nazariyyâtını yürütmek için ne işkence ve ne ölüm cebrlerine varmamıştır. Ama Vatikan'da (yani Roma'da papalık makamı olan dairede) her şeyin cebrî olduğunu ispat için yalnız "engizisyon" nâmını ihtâr etmek kâfîdir.

Biz diyoruz ki:

-Avrupaca ulûmun hükûmât ile olan münâsebeti hakkında Draper'in yukardaki fıkrada beyân eylediği sûret dahî bizdeki sûrete benzemez. Bizde ulûm ve fünûn cümleden ziyâde hükümetler sayesinde perveriş bulmuştur. Mülûk-ı Emeviyye ve Hulefâ-yı Abbâsiyye'den bed' ile salâtîn ve hulefâ-yı Osmâniyye'ye kadar İslâmdan hiçbir hükûmet görülmemiştir ki ulûmu himâyet ve terakkiyâtına hizmet etmemiş olsun. Vaktiyle Yunanın ulûmunu Arabîye nakilden bed' ile elyevm Avrupa'nın ulûmunu Osmanlıcaya nakle kadar bütün hidemât-ı ilmiyye hep hükümetler ve hükümdarlar sayesinde müyesser olmuş ve olmakta bulunmuştur. İşte bizim asıl arayacağımız şey dahî böyle hakâyık-ı mutlakaya tatbik ve tevfîk kabul etmeyen mukayeselerle bizim genç Osmanlılarımızın fikirleri tağlît olunmamak meselesidir. Evet ulûmun kimseye cebr etmediği doğrudur. Vatikan'da bir engizisyon görülmüş ise memâlik-i İslâmiyyenin hiçbir yerinde hiçbir zaman böyle bir şey görülmemiş olduğunu ihtar kâfîdir.

(…)

İman ve Akıl Çatıştığında: Evrim ve Kitabı Mukaddes[1]

(Alvin Plantinga)

[Alvin Plantinga (d.1932), 2010 yılında, Amerika'da bulunan *Notre Dame Üniversitesi*nden emekli olan bir felsefe profesörüdür. Çağdaş din felsefesinde önde gelen bir isim olan Plantinga, mantık, epistemoloji, dinî epistemoloji, din-bilim ilişkisi ve genel olarak din felsefesi konularında, orijinal tartışmalar ve yeni gündem başlıkları açmıştır. Mantıksal pozitivizmin de etkisiyle, akademide Tanrı'nın "öldüğünün" söylendiği ya da Tanrı hakkındaki konuşmaların istihzalara neden olduğu bir dönemin ardından, 1970'leri takip eden yıllarda, o, teizmin, analitik felsefenin araçlarını kullanarak, akademide oldukça saygın bir yere gelmesine katkıda bulunmuştur. Plantinga'nın çok sayıda kitabı bulunmaktadır.

Çevirmen, Osman Murat Deniz, son dönem din felsefecileri arasındadır. *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm* adlı oldukça başarılı bir çalışması bulunan Deniz, halen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde görev yapmaktadır.]

Sorum basit: Biz Hıristiyanlar, iman ile akıl, Hıristiyan olarak bildiklerimiz ile diğer yollarla bildiklerimiz, Kitab-ı Mukaddes'in öğretisi ile bilimin öğretileri arasındaki bariz çatışmaların üstesinden nasıl geleceğiz? Özel bir durum olarak, Kitab-ı Mukaddes'in başlangıçta hayatın kökeni ve gelişimi hakkında bize söylemeye çalıştıkları ile çağdaş bilimin bize bu konuda söyler gözüktüğü şeyler arasındaki bâriz çatışmanın üstesinden nasıl geleceğiz? Söylenenleri göründüğü gibi kabul edersek, Tanrı'nın dünyayı göreceli olarak yakın bir zamanda yarattığını, birçok ayrı yaratma edimi yoluyla Tanrı'nın hayatı yarattığını, bir başka ayrı yaratma edimiyle Tanrı'nın ilk insan çiftini, Adem ile Havva'yı yarattığını, ve bizim bu ilk ana babamızın Tanrı'ya itaatsizlik ettiklerini, böylece kendileri, kendi zürriyetleri ve de diğer yaratılmışlar için mahvedici bir felakete sebebiyet verdiklerini Kitab-ı Mukaddes öğretir gibidir.

1 Çev. Osman Murat Deniz. Alvin Plantinga, "When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible", *Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed. (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Buna karşın çağdaş bilime göre evren fazlasıyla yaşlıdır—aşağı yukarı, 15 ya da 16 milyar yıl civarında. Dünya ise çok daha gençtir, belki dört buçuk milyar yıl yaşındadır ama yine de dünya için genç bir delikanlı demek bile zordur. İlkel yaşam yeryüzünde muhtemelen üç buçuk milyar yıl önce, şimdiye değin tam anlaşılamamış olsa da tamamen doğal süreçler sebebiyle oluşmuştur; ve daha sonraki yaşam formları, en bilindik namzetleri belki de rastlantısal genetik mutasyon ve doğal seçilim olan o doğal süreçler yoluyla bu ilk ilkel formlardan gelişmiştir.

İmdi biz Reformist Hıristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes söz konusu olduğunda tamamen ciddi ve samimiyiz. Söz'ün insanlarıyız; *Sola Scriptura* haykırışımızdır; bizden mutlak güven ve bağlılık talep eden Kitab-ı Mukaddes'i, bizzat Tanrı'dan gelen özel bir vahiy olarak kabul ederiz. Lâkin *akıl* söz konusu olduğunda aynı ölçüde coşku duyarız. Kendimiz, dünyamız, mâzimiz, mantık ve matematik, doğru ve yanlış ve Tanrı'nın kendisi hakkında akıl sayesinde bilgi sahibi oluruz. Akıl, bizdeki Tanrı sûretinin ana niteliklerinden biridir. Ayrıca, akıl hususunda coşkuluysak, aklın güçlü ve hayli etkileyici bir tezahürü olan çağdaş doğal bilim söz konusu olduğunda da coşkulanmamız gerekir. Dolayısıyla sorum şöyle: Reformist eğilimlerimiz ve bu bariz çatışma nazara alındığında, ne yapacağız? Bu mesele hakkında nasıl düşüneceğiz?

I. İMAN VE AKIL ÇARPIŞTIĞINDA

Soru basitse de, cevabı bir hayli zor. Soru üzerinde adamakıllı düşünmek için, açıkçası epey bir bilim bilmek şart. Öte yandan, soru hayati ölçüde hem felsefeyi hem teolojiyi işin içine katıyor: soruyla alakalı teolojik ve felsefi meselelere dair ciddi ve keskin bir kavrayışa sahip olmak gerekiyor. İçimizden hangimiz bu gereklilikleri yerine getirebilir? Kesinlikle ben yapamam. (Meslektaşım Ralph McInerny'nin başka bir münasebetle ifade ettiği gibi, ve bu palavra değil.) Bizdeki bilim adamları genelde, bilim ile alakalı felsefe ve teoloji konularına yeterince vâkıf değildirler; felsefeciler ve teologlar ise yeterli derecede bilim bilmezler; dolayısıyla burada hemen hemen hiç kimsenin ahkam kesme hakkı yoktur. Bu aptalların acele ettiği ve meleklerin basmaktan korktuğu yerlerden biri olmalı. Meleklerin ayak basmaktan korktuğu bir alan olsa da olmasa da, besbelli ki aptalların aceleyle daldığı bir alandır. Umarım bu makale bu kasvetli durumu teyid eden makalelerden biri olmaz.

Fakat evvela, sorunumuzun geçmişine bir göz atalım. Özel sorunumuz—iman ve evrim—yüz seneden biraz fazla yıl önce, Darwinci evrim anlayışı geniş kabul görmeye başladığından beri elbette kilise ile birlikte yer almıştır. Ama bu soru iki genel sorunun özel bir hâlinden ibârettir ve bu sorular hemen hemen ikibin yıl evvel başlangıcından günümüze kadar Hristiyan Kilisesi'nin karşı karşıya bu-

lunduğu sorulardır: İlki, imanın hükümleri ile aklın hükümleri arasında bir çatışma var gibi göründüğünde ne yapacağız? İlişkili ama ayrı, bir diğer soru ise, içinde bulunduğumuz toplumun egemen öğretilerine, egemen düşünsel motiflerine, egemen bağlılıklarına karşı nasıl bir tepkide ve değerlendirmede bulunacağız? Birbirinden her zaman açık bir biçimde ayırt edilemeyen bu iki soru, ikinci yüzyıldan itibaren ilk dönem kilise babalarının yazılarına yön vermiştir.

Tabiidir ki, verilen cevaplar çeşitli olmuştur. Hepsinden önce, iman ve akıl arasında herhangi bir çatışmanın gerçekten var olamayacağını beyan etmek cezbedicidir. Çatışma-yok görüşünün iki apayrı biçimi vardır. İlkine göre, *mücerret* hakikat [truth *simpliciter*], hakikat diye bir şey yoktur: Sadece şu ya da bu bakış açısından hakikat vardır. Bu görüşün aşırı bir biçimi İbn-i Rüşd ve onun bazı takipçileri ile anılan ortaçağ çifte hakikat teorisidir: bu düşünürlerden bazıları, görünüşe bakılırsa, bir önermenin felsefeye veya akla göre doğru, ama teolojiye veya imana göre yanlış olabileceğini savunmuşlardır; bilim olarak doğru ama teoloji olarak yanlış. Üzerinde düşünülmesi zor olan bu görüş kolaylıkla vertigo hastalığını başlatabilir: mesele şudur ki, görünüşe göre, bir önermenin bilimden dolayı onaylanması ve inanılması ama aynı önermenin teolojiden dolayı reddedilmesi gerekmektedir. Bunu yapmanızın nasıl mümkün olacağı açık değil. Fakat asıl sorun hakikatin sadece bir açıya göre hakikat olmadığıdır. Aslına bakılırsa, *bir açıdan hakikat* ne anlama gelebilir sorusunu açıklamaya dönük her türlü teşebbüs kaçınılmaz surette *mücerret* hakikat [truth *simpliciter*] kavramını içerir.

Bu düşünce tarzının—bir açıdan hakikat düşünüşü—daha çağdaş bir biçimi ilhamını çağdaş fizikten alır. Utanmazca basitleştirmem gerekirse, bir sorun vardır: ışık bir ortamda hem bir dalganın özelliklerini hem de parçacık olarak gelen bir şeyin özelliklerini gösterir gibidir. Elbette buradaki sorun, bu özelliklerin, mesela, *yeşil olma* ve *kare olma* gibi aynı nesne tarafından kolaylıkla temsil edilebilen özellikler olmamalarıdır; sorun ışığın hiçbir surette hem bir parçacık hem de bir dalga *olamazmış* gibi görünmesidir. Kuantum mekaniği Kopenhag yorumunun fikir öncüsü Nils Bohr'a göre, çözüm *tamamlayıcılık* fikrinde bulunur. Aynı nesne ya da fenomene dair her ikisi de doğru, ve uygun bir şekilde tam, ama buna karşın her ikisine nasıl hâmil olabildiğini anlayamadığımız betimlemeler olabileceğini kabul etmemiz gerekir. Bir bakış açısından ışık parçacık özellikleri gösterir; bir diğer bakış açısından, ışık dalga özellikleri gösterir. Bu her iki betimlemenin nasıl doğru olabildiklerini anlayamazsak da, onlar gerçekten doğrudur. Tabii ki teolojik uygulaması açıktır: geniş bilimsel görüş ve de geniş dini görüş vardır; bunlar birbirleri ile çelişiyor gözükseler bile, her ikisi de makbûldür, tamamen doğrudur.[2] Öğretinin anlatmak istediği şudur: bu durumla yaşamayı ve bu durumu sevmeyi öğrenmeliyiz.

2 Bu görüşün belki de en kurnaz çağdaş sözcülerinden birisi müteveffa Donald MacKay'dir. Bu konudaki görüşleri için şu iki çalışmasına bakılabilir: *The Clockwork Image: A Christian Perspective on*

Ne var ki, bu görüşün kendisini sevmeyi öğrenmek kolay değil. Buradaki düşünce söz konusu özelliklerin birbirleriyle *gerçekten* uyumsuz olduğu, böylece aynı şeyin her iki özelliğe birden sahip olmasının mümkün olmadığı mıdır? Öyleyse her ikisinin birlikte maddenin doğru betimlemeleri olamayacağı yeterince açıktır, ve görüş tek kelimeyle yanlıştır. Bunun yerine, buradaki düşünce, özelliklerin *görünüşte* uyumsuz olmalarına rağmen, gerçekten uyumsuz olmadıkları mıdır? Öyleyse görüş doğru olabilir fakat, sorunun tekrar betimlenmesinden başka bir şey olmaması hasebiyle, bir *görüş* mahiyetinde olmaktan öteye geçemeyecektir.

Belki de daha ümit verici bir yaklaşım, yakın zamana kadar Doğu ve Batı Almanya arasında olduğu gibi, örneğin, bölgesel ayırım yoluyladır. Kavramsal bölgenin bir parçasını imana ve Kitab-ı Mukaddes'e, bir parçasını ise akla ve bilime tahsis ederiz. Bazı sorular iman ve Kitab-ı Mukaddes'in yargı alanına girer; diğer bazısı aklın ve bilimin, ama hiçbirisi her ikisinin yetki alanında yer almaz. Bu sorular, üstelik öyle sorulardır ki cevapları çatışamaz; evrenin farklı yönlerine taalluk ederler. Bu yüzden, gayri meşru bölgesel ihlal olmadığı müddetçe, imanın öğretileri ile biliminkiler arasında çelişme ya da uyuşmazlık imkânı olmayacaktır. Çatışma sadece tecavüz olduğunda, bir taraf ya da diğer taraf bölgesel bütünlüğü ihlâl ettiğinde baş gösterir. Bu yaklaşımın sınırlı bir versiyonu *Dördüncü Gün*'de meslektaşımız Howard van Till tarafından benimsenir. Bilim der, bihakkın sadece kâinatın *içine ait* olan meseleleri ele alır. Evrenin ve onda bulunan nesnelerin özelliklerini, davranışını ve tarihini ele alır; ancak kâinatın *amacı* hakkında, veya *anlamı*, veya *yönetimi*, veya *durumu* hakkında bize hiçbir şey söyleyemez; bu bölge Kitab-ı Mukaddes'e tahsis edilmiştir. Kitab-ı Mukaddes, sadece dışsal ilişkilere, evrenin ya da onun içerdiği şeylerin onun ötesindeki Tanrı gibi şeylerle olan ilişkilerine, ait meselelerin üzerine eğilir. Kitab-ı Mukaddes evrenin ve içindekilerin durumu, kökeni, değeri, yönetimi ve amacı ile ilgilenir, lâkin onların özellikleri, davranışı ya da tarihi hakkında hiçbir şey söylemez.

Van Till bu iddiaları evrenin *tarihöncesi* (yâni, insanoğlunun zuhurundan önceki tarih) ile sınırlamak istediğinden; sözgelimi, bilimin ve Kitab-ı Mukaddes'in her ikisinin de *insanlık* tarihi konusunda konuşamayacağını savunmaz.[3] Bunun anlamı, onun bu görüşünün bilim ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki *prima facie* çatışmalara yönelik şümullü bir yaklaşım getirmediğidir; çünkü insanlık tarihi ile alâkalı konulara, veya insanoğlunun zuhurundan beri evrende işlerin nasıl gittiğine dair konulara ilişkin bu tür bâriz çatışmalar hakkında hiçbir şey söylemez. Van Till, bu yaklaşımı onaylamasını çok iyi bir nedenden dolayı sınırlandırır; *genel* bir iddia olarak alındığında, Kitab-ı Mu-

Science (London: Intervarsity Press, 1974) ve "'Complementarity' in Scientific and Theological Thinking", *Zygon*, Sep. 1974, s. 225 vd.

3 *The Fourth Day* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), s. 195.

kaddes'in ve bilimin aynı konu üzerine asla konuşmayacağı iddiası fazla basittir. İlkin, bilimin (geniş anlamda) ve Kutsal Kitab'ın her ikisinin de cevaplama iddiasında oldukları pek çok soru vardır: örneğin, *İbrahim diye bir kişi var mıydı? İsa Mesih çarmıha gerildi mi? Herhangi bir kimse Celile Denizi'nde hiç balık yakaladı mı? Balta başları suda yüzer mi?* Gerçekten de, van Till'in yaptığı gibi, iddiayı evrenin tarihöncesi dönemi ile kısatlasak ya da sınırlasak bile hem Kitab-ı Mukaddes'in hem de bilimin cevaplar gözüktüğü sorulara yine de rastlarız: örneğin, *Evren sonsuz zamandan beri hep var mıydı?*

Ayrıca, şunu görmek öncelikli olarak önemlidir. (ve burada, elbette van Till aynı fikirde olacaktır) Bu sınırlamayı kaldırdığımız vakit, Kitab-ı Mukaddes'in bize sadece durum, değer, amaç, köken ve benzeri şeylerden söz ettiği asla doğru değildir. O, bize İbrahim'den bahseder mesela, ve onun sadece durumundan ve amacından bahsetmez; belli bir yerde yaşadığını, Ur şehrinden Kenan Diyarı'na uzun bir seyehat yaptığını, ilerlemiş yaşında bir oğul doğuran Sara isminde bir karısının olduğunu, Rabb'ine itaat ederek oğlu İshak'ı kurban etmeyi vaktiyle teklif ettiğini, ve benzeri şeyleri anlatır. Daha da önemlisi, Kitab-ı Mukaddes bize İsa Mesih'ten bahseder, ve basitçe onun kökeninden ve öneminden bahsetmez. Kitab-ı Mukaddes bunlardan bize *bahsetmektedir*, ve elbette onun ana mesajı için bunlar hayati derecede önem arzetmektedirler; fakat Kitab-ı Mukaddes Mesih hakkında daha fazla şeyler de anlatır: onun ne yaptığını öğreniriz: o, vaaz verdi ve öğretti, büyük kalabalıkları peşinden sürükledi, mucizeler gerçekleştirdi. Çarmıha gerildiğini, öldüğünü ve ölümden dirildiğini anlatır. Kitab-ı Mukaddes'in ve Hıristiyan imanının merkezinde yer alan öğretilerin bazıları somut tarihi olaylardan bize haber verir; bu öğretiler dolayısıyla evrendeki şeylerin tarihinden ve özelliklerinden bahseder. Mesih öldü ve tekrar dirildi; bu bize evrendeki bazı varlıklar hakkında çok şey söyler. Onun bedeninin tarihçesi, özellikleri ve davranışı hakkında bize bir şeyler anlatır mesela: şöyle ki, bedenin öldüğünü ve daha sonra canlandığını söyler. Böylece evrendeki bazı şeylerin *bu* olayda *normalde* davrandıklarından çok farklı tarzda davrandıklarını bize haber verir. Aynısı elbette, Mesih'in Göğe Yükselişi ve Kitab-ı Mukaddes'de bildirilen diğer pek çok mucize için de geçerlidir.

Bundan dolayı, bence, çağdaş bilimin öğretilerinin iman hükümleri ile çatışamayacağını ilan ederek yola çıkamayız; açıkça görülüyor ki çatışabilirler. Kitab-ı Mukaddes'in hangi konular üzerine konuşabileceği ya da konuştuğu hakkında sağduyulu bir şekilde peşinen karar veremeyiz: bunun yerine bakmalı ve görmeliyiz. Hakikaten de Kitab-ı Mukaddes çok çeşitli konular ve sorular hakkında konuşur—bunlardan bazıları köken, yönetim, durum vb. ile alâkalı iken, pek çoğu belirli bir yerde ve zamanda evrende ne olduğu ile, ve dolayısıyla neyin bilimin yetki alanına da girdiği ile alâkalıdır. Tarihten, mu-

cizelerden, Tanrı'dan gelen mesajlardan, insanların yaptıklarından ve yapmadıklarından, savaşlardan, iyileşmelerden, ölümlerden, dirilişlerden ve başka binlerce şeyden bahseder.

Biraz daha derinlemesine bakalım. Herkesin bildiği gibi, çeşitli zihinsel veya bilişsel yetiler, inanç üreten mekanizmalar ya da kuvvetler, çeşitli inanç ve bilgi kaynakları vardır. Örneğin, algı, hafıza, tümevarım, ve tanıklık, veya başkalarından öğrendiklerimiz vardır. Ayrıca bir de akıl vardır. Dar mânâda akıl, mantığın ve matematiğin kaynağıdır. En geniş mânâda ise akıl algıyı, tanıklığı, ve hem tümevarımlı hem de tümdengelimli işlemleri içerir; bilimin kaynağı olan akıl işte bu geniş tarzda ele alınan akıldır. Fakat ciddi Hıristiyan, Kitab-ı Mukaddes'i anlayışımızı da uygun bir bilgi ve haklılaştırılmış inanç kaynağı olarak kabul edecektir. Kitab-ı Mukaddes uygun bir inanç kaynağı olarak tamı tamına nasıl hizmet görür? Bildiklerim arasındaki en iyi cevabı John Calvin vermiştir ve bu cevap Belgea İman İkrarı tarafından uygun bulunmuştur: Bu, Calvin'in Kutsal Ruh'un İçsel Tanıklığı öğretisidir. Bu öğreti hakettiği ilgiyi pek görmez; ama bizlere katkısı büyüleyici ve önemlidir; ne var ki burada içeriğine girmek için vaktim yok. Mekanizma her neyse, Rabb Kitab-ı Mukaddes'de bizimle konuşur.

Tabii ki Rabb'in bize teklif ettiği bir inanç aslında inanmamız gereken bir inançtır. Bu hususta tüm taraflar şevkle mutâbık kalacaklardır. Kimisi, her nasılsa, Kitab-ı Mukaddes (veya ondan anladıklarımız) ve bilim arasında bir çatışma meydana geldiğinde, bilimi reddetmemiz gerektiği sonucuna varır; böylesi bir çatışma otomatikman bilimin, en azından söz konusu meselede, yanlış olduğunu gösterir. Şair ve trajedi yazarı, mülhem İskoç ozanı William E. McGonagall'ın ölümsüz dizesindeki gibi,

> İman ve akıl ne vakit çarpışırsa çarpışsın,
> Bırak sen onu târumar olan hep akıl olsun.

Ancak açıkçası bu sonuç çıkmaz. *Rabb* hata yapamaz: bu gayet açık; ama *biz* hata yapabiliriz. Rabb'in bize öğretmeyi murat ettiği inancı kavrayışımız binlerce yolla hatalı ve kusurlu olabilir. Bu husus sırf şu nedenden dolayı gün gibi ortadadır: Kitab-ı Mukaddes'in şu ya da bu bölümünde Rabb'in bize teklif *ettiği* inancın tamı tamına ne olduğu konusunda ciddî Hıristiyanlar arasında geniş çaplı anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Kitab-ı Mukaddes aslında sarihtir: Kurtuluş yoluna dair öğrettikleri gerçekten de, ona yönelen bir kimsenin okuyup anlayacağı şekildedir. Yine de açıktır ki, ciddî, iyi niyetli Hıristiyanlar, öyle ya da böyle, Kitab-ı Mukaddes'in öğretisinin gerçekte ne olduğu hususunda anlaşmazlığa düşebilirler. Kitab-ı Mukaddes yanılmazdır: Rabb hiç bir hata yapmaz; inanmamız için sunduğu inanç, inanmamız lâzım gelen bir inançtır. Fakat ne yazık ki, bize öğretmeyi murat ettiği şeyi kayrayışımız ya-

nılabilir. Bu yüzden Kitab-ı Mukaddes öğretisini bu öğretiyi kavrayışımızla basitçe özdeşleştiremeyiz, yanıldığımız ihtimalini maalesef hatırda tutmalıyız. "Yeri temelleri üzerine kurdu. O, asla hareket edemez." der Davut peygamber.[4] Kimi onaltıncı yüzyıl Hıristiyanları, burada Rabb'in şunu öğrettiğini sanmışlardır: Dünya ne kendi ekseni etrafında dönmektedir ne de güneşin etrafında dolanmaktadır; ama onlar yanılmışlardır.

Öyleyse, Kitab-ı Mukaddes öğretisini anlayışımız ya da kavrayışımızı Kitab-ı Mukaddes öğretisi ile özdeşleştiremeyiz; bu yüzden, Kitab-ı Mukaddes öğretisi olarak gördüğümüz şey ile başka bir yolla öğrenmiş gibi gözüktüğümüz şey arasındaki çatışma her zaman ilkinin lehine çözüme kavuşturulmalıdır diyerek, gözü kapalı bir biçimde hemen hükümde bulunamayız. Maalesef, Kitab-ı Mukaddes'in öğrettiği şeyleri kavrayışımızın her hususta doğru olacağının bir garantisi yok; bu yüzden, Kitab-ı Mukaddes öğretisini kavrayışımızın başka bir yolla öğrendiğimiz şey vasıtasıyla -örneğin bilim aracılığıyla- düzeltilmesi veya geliştirilmesi mümkündür.

Ancak elbette, gerek aklın geçerli hükümlerini gerekse elimizdeki en iyi çağdaş bilimi (veya felsefeyi veya tarihi veya edebiyat eleştirisini veya her türlü düşünsel çabayı) hakikat ile de özdeşleştiremeyiz. Geniş mânadaki aklın gösterdiği şeyin genellikle güvenilir olduğunda kuşku yok; bu, zannederim, Tanrı sûretinde yaratılmış olmamızın bir neticesidir. Tabii ki düşüşü ve onun akli faaliyetle ilgili etkilerini hesaba katmalıyız; ama akla yatkın görüş burada, tüm faktörler göz önünde bulundurulduğunda, aklın hükümlerinin umumiyetle güvenilir olduklarıdır. Belki en güvenilir olanları, burada insanlar var, dışarısı soğuk, ibre 4'ü gösteriyor, bu sabah kahvaltı yaptım, 2 + 1 = 3, ve benzeri gibi alışıldık günlük yargılara ilişkin olanlarıdır; belki de aklın hükümleri, kümeler kuramında olduğu gibi, yeteneklerimizin sınırlarının yakınlarına ulaştığında, yâhut muhtemelen kuantum mekaniği dünyasında olduğu gibi, yetilerimizin o şey için öncelikli olarak tasarlanmış gözükmediği alanlarda daha az güvenilirdir. Bununla birlikte ve bilişsel alanın çok büyük parçaları üzerinde, akıl güvenilirdir.

Yine de, günümüz bilimini (yâhut câri başka bir şeyi de) hakikat olarak basitçe kabul edemeyiz. Ciddî ve samimi Hıristiyanların Kitab-ı Mukaddes'in neyi öğrettiği konusundaki anlaşmazlıkları sebebiyle Kitab-ı Mukaddes öğretisini onu kavrayışımızla özdeşleştiremeyiz; günümüz biliminin öğretilerini hakikat ile özdeşleştiremeyiz, çünkü günümüz biliminin öğretileri değişir. Yalnızca yeni olguların birikmesiyle de değişmezler. Birkaç sene önce, astronomlar ve kozmologlar arasında hakim olan görüş evrenin sonsuz derecede yaşlı olduğu idi; şu sıralar egemen olan düşünce evrenin 16 milyar kadar yıl önce vücut bulduğu yönündedir; fakat şimdi, başlangıç yoktu fikrine doğru

4 Mezmurlar 104 vs. 5.

bir geri adımı öneren işâretler de yok değil.[5] Ondokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla geçişte fizikteki muazzam değişimi bir düşünün. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında hâkim olan bir yaklaşım, fiziğin büyük ölçüde başarıyla tamamlandığı şeklindeydi; kıyıda köşede halledilmeyi bekleyen çok az yarım kalmış iş vardı ve yapılacak çok az temizlik işi kalmıştı, ama fiziksel gerçekliğin temel ayırt edici özellikleri ve nitelikleri betimlenmişti. Sonrasında ne olduğunu hepimiz biliyoruz.

Yukarıda ifade ettiğim gibi, Kitab-ı Mukaddes'in bize öğrettiğinden anladığımız ile bilim arasında bir çatışma olduğunda, yanlış olanın bilim olduğunu ve yoldan çekilmesi gerektiğini gözü kapalı farzedemeyiz. Fakat aynısı *tersi* için de geçerlidir; Kitab-ı Mukaddes'in bize öğrettiğinden anladığımız ile günümüz bilimi arasında bir çatışma bulunduğunda, hatalı olanın Kitab-ı Mukaddes yorumumuz olduğunu farzedemeyiz. Hatalı *olabilir*, ama hatalı olmak *zorunda* değildir; bu günümüz bilimindeki bir yanlışlıktan veya noksanlıktan ötürü olabilir. Reddetmek istediğim yaklaşım takriben 1832'de bir grup ciddî Hıristiyan tarafından, derin zaman ilk kez keşfedildiğinde, ifade edilmiştir; "Geçerli bilim Kitab-ı Mukaddes ile çelişir gibi görünürse," dediler, "Hatalı olanın Kitab-ı Mukaddes yorumumuz olduğu hususunda emin olabiliriz."[6] Büyük şair McGonagall'a karşılık vermek için,

> İman ve akıl ne vakit çarpışırsa çarpışsın,
> Târumar olması gerekli olan iman olsun.

Bu yaklaşım—bir çatışma olduğunda, sorun kaçınılmaz surette Kitab-ı Mukaddes yorumumuzda yatmalıdır, öyke ki her zaman izlenmesi gereken doğru yol günümüz bilimi ile bağdaşacak şekilde mevcut anlayışımızı değiştirmektir inancı—tamı tamına karşıt yaklaşım kadar hatalı ve üzücüdür. Kuşkusuz ki bilim, Kitab-ı Mukaddes kavrayışımızı düzeltebilir; fakat Kitab-ı Mukaddes de günümüz bilimini düzeltebilir. Eğer, örneğin, günümüz bilimi dünyanın hiçbir başlangıcı yoktur, ve de dünya sonsuz yaşlıdır, görüşüne geri dönmüş olsaydı, bu durumda günümüz bilimi yanlış olacaktı.

Peki böyle bir durumda tam olarak ne yapmalıyız? Hangisine uymalıyız: imana mı yoksa akla mı? Daha doğrusu, Kitab-ı Mukaddes'ten anladığımıza mı yoksa günümüz bilimine mi, hangisine uymalıyız? Şaşmaz herhangi bir kural, ya da hayli muteber genel bir reçete var mı bilmiyorum. Tek yapabileceğimiz, çatışan öğretilerin göreli güvencesini, göreli desteğini veya sağlamlığını tartmak ve ölçmektir. Hem Kitab-ı Mukaddes'in öğretilerini ve hem de aklın hükümlerini idrak etmek için elimizden gelenin en iyisini yapmalıyız; her iki durumda da bazı belirgin öğretiler için diğerlerine göre daha fazla gü-

5 Bakınız: Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988) s. 115 vd.
6 *Christian Observer* 1832, s. 437.

venceye sahip olacağız. Neşideler Neşidesi'nde ya da Eski Ahit soyağaçlarında Rabb'in bize tam olarak ne öğretmeyi murat ettiğini anlamak zor olabilir. Mesih'in ölümden dirilmesine dair İncil anlatımlarında bize ne öğretmeyi murat ettiğini anlamak çok daha kolaydır. Öte yandan, dünya düz değil yuvarlaktır önermesinin aklın hükümleri arasında olduğu açıktır; çağdaş kuantum mekaniğinin, gerçekçi olarak ele alındığında, isabetli işler yaptığından emin olmak son derece zordur.[7] Çatışan doktrinlerin güvence dereceleri ile ilgili olabildiğimiz kadar dikkatli olarak bir tahminde bulunmalıyız. Bunun ardından ihtimal dengesinin nerede olduğuna ilişkin bir yargıda bulunabiliriz, ya da bunun yerine yargıyı askıya alabiliriz. Her şeye rağmen, bütün bu meseleler hakkında bir fikir sahibi olmak *zorunda* değiliz.

Tartışılan konuda örnek vermeme izin verin. Tekvin kitabının bâriz öğretilerinin listesini gözünüzün önüne getirin: Tanrı dünyayı yarattı, dünya gençtir, insanlar ve çok farklı çeşitteki bitkiler ve hayvanlar ayrı ayrı yaratılmışlardır, ve işledikleri günah hem insan doğasına hem de dünyanın bazı geri kalanına ıstırap vermiş bir ilk insan çifti vardı. Bu iddialardan en az birisini—evrenin genç olduğu iddiası—çeşitli bilimsel delil türleri ile bağdaştırmak çok zordur: jeolojik, paleontolojik, kozmolojik ve benzeri. Bununla birlikte aklıselim sahibi bir kimse, Kitab-ı Mukaddes metinlerini dikkatli ve samimi bir şekilde inceledikten sonra, Rabb'in orada öğrettiği şeyin şunu ima ettiğine kâni olabilir: Bu delil yanıltıcıdır ve esasen dünya gerçekten çok genç*tir*. Görebildiğim kadarıyla, böyle bir kanaati otomatik olarak patolojik veya irrasyonel veya sorumsuz veya aptalca diye bertaraf edecek bir şey yok.

Elbette ki bu tür bir görüş daha incelikli ve detaylı bir biçimde geliştirilebilir. Örneğin, üstteki öğretiler, bunların gerçekten Tekvin'in başlarına müracaatla Rabb'in öğrenmemizi istediği öğretiler oldukları ihtimaline istinaden, derecelendirilebilir. Belki en açık olanı, Tanrı'nın dünyayı yarattığı, ve neticesinde dünyanın ve içinde her ne varsa ona tâbi olduğu ve ne dünyanın ne de içindeki hiçbir şeyin sonsuz zamandan beri var olmadıkları öğretisidir. Yakın derecede açık olanı, muhtemelen, günah işleyen bir ilk insan çifti olduğu ve günah işlemeleri yüzünden insanın ve doğanın her ikisinin de felâkete uğradığıdır; zira bu öğreti sadece burada değil, Kitab-ı Mukaddes'in başka pek çok yerinde beyan edilmektedir. İnsanlığın ayrı olarak yaratıldığı ise muhtemelen daha az açıklıkla öğetilir. Diğer birçok canlı türünün ayrı ayrı yaratıldığı daha da az açıklıkla öğretiliyor olabilir; dünyanın genç olduğu, bir kat daha az açıklıkla öğretilir. Bütün bu tezleri kabul eden bir kimse bunlardan bazılarına diğerlerine olduğundan daha fazla güvenmeli—hem bazılarının aleyhine olan bilimsel delil yüzünden hem de bazılarının diğerlerinden çok daha açıklıkla Kitab-ı Mukaddes öğretileri olmaları hasebiyle bu yolu izleyebilir.

7 Burada Bas van Fraassen'in çalışması bilhassa yol göstericidir.

Bu önermelerin hepsi doğrudur görüşünü onayladığımı söylemek istemiyorum: lâkin bu görüşü onaylamak tamamen aptalca ya da irrasyonel değil. Bu görüşü kabul etmek için bir yobaz, veya bir Düz Dünyacı, veya cahil fundamantalist olmak gerekmiyor. Bana kalırsa bu görüş hatalıdır. Çünkü yaşlı bir dünya lehine olan delili güçlü, ve de, Rabb dünyanın genç olduğunu öğretiyor görüşü lehine olan güvenceyi nispeten zayıf kabul ediyorum. Fakat bu yargılar tamamen *apaçık*, veya kaçınılmaz, veya aklı olan herkesin otomatik olarak kabul etmek zorunda kalacağı yargılar değil.

II. İMAN VE EVRİM

Böylece aklın gösterdiği şey konusundaki görüşümü Kitab-ı Mukaddes anlayışımın yardımına başvurarak hakkıyla düzeltebilirim; ve Kitab-ı Mukaddes anlayışımı aklın öğretilerine başvurarak hakkıyla düzeltebilirim. Ancak aklın konu ile ilgili öğretilerini doğru *saptamamız* öncelikle önemlidir. Burada mevcut soruna, hayatın kökeni ve gelişimi hakkında bize Kitab-ı Mukaddes'in öğrettikleri ile bilimin öğrettikleri arasındaki bâriz faklılığa doğrudan eğilmek istiyorum. Reformist hatip gibi herhangi bir iyi Hıristiyan, burada anlatmak istediğim üç husus var. İlkin, evrim teorisinin hiçbir surette dini veya teolojik olarak tarafsız olmadığını savunacağım. İkincisi, biz Hıristiyanların evrim hakkında aslında nasıl düşünmeleri gerektiğini sorgulamak istiyorum; Büyük Evrimci Hipotezin doğru olduğu, enine boyuna düşünülürse, ne kadar olasıdır? Üçüncüsü ise, aydınlarımızın ve akademisyenlerimizin bu alanda bize, Hıristiyan camiaya, kanımca, nasıl yarar sağlayabilecekleri konusunda fikrimi söylemek istiyorum.

A. Evrim Dini Olarak Tarafsız mı?

Yaygın çağdaş bir mite göre, bilim, dinden, ideolojiden, ahlâki kanaatlerden veya teolojik yükümlülüklerden tamamen bağımsız, kendimiz ve dünyamız hakkındaki hakikati anlamak için icrâ edilen serinkanlı, gerekçeli, tümüyle tarafsız bir teşebbüstür. Bu anlayışın son derece hatalı olduğuna inanıyorum. Augustine'nin (ve Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd, Herry Jellema, Henry Stob ve diğer Reformist düşünürlerin) peşinden giderek, *Civitas Dei*, Tanrı Şehri ile Dünya Şehri arasında bir çatışma, muharebe olduğuna inanıyorum. Aslına bakılırsa, kanımca, elimizdeki üçlü bir muharebe. Bir tarafta, antik dünyaya kadar gerilere giden bir görüş olan Perennial Naturalizm vardır; bu görüşe göre, Tanrı yoktur, tek gerçeklik doğadır ve insanlık doğanın bir parçası olarak anlaşılır. İkinci olarak, "Aydınlanma Hümanizmi" diye adlandıracağım düşünme tarzı vardır: bunu "Aydınlanma Subjektivizmi" ya

da "Aydınlanma Antirealizmi" diye de isimlendirebiliriz: Bu düşünme biçimi önemli ölçüde, büyük onsekizinci yüzyıl aydınlanma filozofu Immanuel Kant'a kadar gerilere gider. Ana ilkesine göre, dünyayı inşa eden, onun ana çizgilerinin ve hatlarının sorumlusu, gerçekte biz insanlar, biz erkekler ve kadınlarız. Ekseriyetle, bunun kadar ürkütücü bir görüş, birkaç biçimde kendini gösterir. Jean Paul Sartre ve varoluşçu arkadaşlarına göre, bu dünya-inşasını özgürce ve bireysel olarak yaparız; Ludwig Wittgenstein ve takipçilerine göre, dünya-inşasını müştereken ve dil aracılığıyla yaparız; Kant'a göre, dünya-inşası, işin garibi, ne bir ne de çok olan, dünyanın bir-çok yapısının kaynağı bizzat kendisi olan, transendental ego tarafından yapılır. Böylece bu üçlü çarpışmanın taraflarından ikisi Perennial Naturalizm ile Aydınlanma Hümanizmidir; üçüncü taraf, tabii ki, Hıristiyan teizmidir. Elbette iki görüş arasında, bir yığın düşüncesiz ve eksik tasarlanmış kombinasyon, çizgileri fazlaca bulandırma, birçok ters akıntı ve girdap, nice yarı yol durağı, epey duraksama vardır. Yine de sanırım bunlar gerçekliğe bakışın temel çağdaş Batılı üç tarzıdır, kendimizi ve dünyayı görmenin üç temel *dini* yoludur. Bu çatışma gerçektir ve büyük öneme sahiptir. Dahası, bahisler yüksek; bu, insanların ruhları için verilen bir savaştır.

Çağdaş bilimin dini ve teolojik olarak tarafsız olduğunu, bu çatışmanın dışında sakince durduğunu ve savaşa büsbütün ilgisiz kaldığını düşünmek artık aşırı naif olur. Belki bilimin *parçaları* böyledir: mesela, matematik ve belki de fizik, ya da fiziğin bölümleri—gerçi bu alanlarda bile bağlantılar vardır.[8] Diğer parçalar bu savaşa açıkça ve aşırı ölçüde karışırlar: söz konusu bilim bilhassa insana ilişkin olana ne kadar yaklaşırsa, müdahalesi o kadar derin olur.

Söz konusu bilim kırıntısına dikkatimizi çevirisek, evrim teorisinin çağdaş Batı kültüründe oldukça etkileyici ve çok önemli bir rol oynadığını görürüz. En göze çarpıcı olanı evrim teorisi hakkındaki çok geniş tartışmadır, Darwin'e kadar gerilere giden ve bugün de tam güç devam eden bir tartışma. Evrim, mahkeme dramasının değişmez konusudur; böyle bir duruşma—1925 yılındaki gösterişli Scopes Davası—son derece popüler bir filme konu olmuştur. Aşırı tutucular evrimi Şeytan işi olarak görür. Öte yandan evrim, akademik çevrelerde çağdaş bir kabile putudur; cahil ve bağnaz aşırı tutucu keçileri, kültürel anlamda iyice asimile edilmiş ve bilimsel olarak yeni düşüncelere açık koyundan ayırt eden bir turnusol testi, bir şiar, bir parola görevi görür. Görünüşe bakılırsa, bu turnusol testi bu yerküre sınırlarının çok ötesine uzanır: Oxford biyoloğu Richard Dawkins'e göre, "Uzaylı üstün varlıklar dünyayı ziyaret edecek olurlarsa, medeniyet seviyemizi değerlendirmek için soracakları ilk soru şudur: 'Evrimi henüz keşfetmediler mi?'" Aslında uzmanların çoğu—örneğin, Dawkins, Willi-

8 Sezgici ve yapısalcı matematikte, kuantum mekaniğinin idealist yorumlarında, ve bağıl hız kısıtlamalarına uymayan enformasyon aktarımı hakkındaki Bell'in kuramsal sorularında olduğu gibi.

am Provine, Stephen Gould—Tanrı'nın özel yaratımı düşüncesine bir tür nefret gösterirler. Sanki bu düşünce sadece iyi bilim olmayan değil, her nasılsa biraz edepsiz veya en azından yakışıksız olan bir düşünceymiş gibi ondan iğrenirler; ahlaksızlığın sınırlarında gezinen; hor görmeye ve aşağılamaya müstehak bir düşünceymiş gibi ondan tiksinirler. Bazı çevrelerde, evrimi çekici bulduğunu söylemek ayıplanmanıza ve toplumdan dışlanmanıza yol açar ve size işinizi kaybettirebilir. Başka çevrelerde ise, evrimden şüphe ettiğini söylemek aynı acılı sonucu doğuracaktır. Darwin'in zamanında, bazı kimseler evrimin üniversitelerde ve işin *erbapları* arasında tartışılmasının çok iyi olacağını ileri sürdüler: Bununla birlikte, *alenî* tartışmanın akılsızca olduğunu düşündüler; çünkü avam tabakası evrim hakkında gerçeği öğrenseydi utanç verici olacaktı. Şimdi, ironik olanı şu ki, ibre bazen tersine dönmektedir; evrim ile ilgili şüphelerin ve güçlüklerin alenen tartışılmasının olumsuz siyasi sonuçlar doğurabileceği endişesini ara sıra dillendirenler evrim tutkunlarıdır.[9]

Tüm bu şiddetli öfke ve taşkınlık niye? Cevabı belli: evrimin derin dini bağlantıları vardır; en temel seviyede kendimizi nasıl anladığımız ile ilgili derin bağlantılar. Bir çok evanjelik ve aşırı tutucu Hıristiyan, evrimde imana tehdit oluşturan unsurlar görür; her halükarda, bilimsel olarak kanıtlanmış gerçek gibi çocuklarına öğretilmesini istemezler, ve evrimi kabul etmeyi Kitab-ı Mukaddes'in bihakkın kabulünü ifsat etmek olarak görürler. Diğer yandan, laikler arasında, evrim, terimin teknik anlamıyla bir *mit* işlevi görür: dinin derin seviyesinde kendimizi anlamanın müşterek bir yolu, kendimize kendimizin derin bir yorumu, neden burada olduğumuzu, nereden geldiğimizi ve nereye gittiğimizi bize söylemenin bir şekli.

Richard Dawkins (Peter Medawar'a göre, "yeni nesil biyologlarının en parlak olanlarından biridir") mum ışığında, sünger gibi içilen, hoş Oxford akşam yemeklerinin birinde A. J. Ayer'in üzerine abanıp, ona 1859 (Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin yayınlandığı yıl) öncesinde bir ateist olmayı tahayyül edemediğini söylediğinde; "ateizm Darwin'den önce mantıksal olarak savunulabilir gibi olsa da" ve de "entelektüel olgunluğa erişmiş bir ateist olmayı Darwin mümkün kılmıştır"[10] dediğinde, evrim işte bu sıfatla hizmet sunuyordu. (Size Dawkins'in kitabını tavsiye etmeme izin verin: ustalıklı bir şekilde yazılmış, her dâim sürükleyici ve baştan sona hatalı. İngiliz çok satan kitaplar listesinde epey bir zaman ikinci sırada, Mamie Jenkins'in *Kalça ve Basen Diyeti*'nin hemen altında, yer aldı.) Dawkins devamla şunları söyler:

> Görüngülerin aksine, doğadaki tek saatçi, özel bir şekilde yerleştirildilerse de fiziğin kör kuvvetleridir. Hakiki bir saatçi ileriyi

---

9 Nitekim Anthony Flew'a göre, evrim hakkında gerçek bir şüphe olduğunu aşılamak, gençliği doğru yoldan saptırmak, yozlaştırmaktır.

10 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (London-New York: W. W. Norton and Co., 1986), s. 6 ve s. 7.

görür: zihninde canlandırdığı gelecekteki amaç doğrultusunda, dişli çarklarını ve zembereklerini tasarlar ve onların arasındaki bağlantıları planlar. Darwin'in keşfettiği, ve tüm hayatın görünüşte amaçlı biçimi ve varlığı hususundaki açıklama olduğunu artık bildiğimiz doğal seleksiyonun, kör, bilinçsiz kendi kendine olan işleyişinin hiçbir amacı yoktur. Onun zihni ve zihinsel imgelem yetisi yoktur. Geleceği planlamaz. Geniş görüşü, önceden görüşü, hiçbir görüş gücü yoktur. Doğadaki saatçiyi canlandırmak denebilirse buna, bu roldeki saatçi *kör* saatçidir. (s. 5)

Evrim, ünlü zoolog G. G. Simpson'un sözlerinde bu aynı mitsel sıfatla görevini icra ediyordu: "İnsan nedir?"sorusunu yönelttikten sonra şöyle cevaplar, "Şimdi dikkat çekmek istediğim önemli bir husus var. Bu soruyu cevaplamaya yönelik 1859'dan önceki tüm çabalar değersizdir ve şu da var ki, bu çabaları hepten görmezden gelirsek daha iyi durumda oluruz."[11] Elbette evrim, cahil aşırı tutucuları bihakkın münevver olan *erbaplardan* ayırt etmek için bir turnusol testi gibi kullanlırken yine bu sıfatla görev icra eder; tartışmaların çoğunda, mahkeme içinde ve dışında, evrimin okullarda okutulup okutulmaması, diğer görüşlere eşit fırsat verilip verilmemesi vb. konusunda aynı şekilde görev icra eder. Nitekim Michael Ruse der ki: "yaratılışçılığa karşı verilen kavga, bilginin tamamı uğruna verilen bir kavgadır ve bu mücadele, büyük bir mazisi olan Darwinizm'in istikbalinin daha büyük olduğunu anlamakla meşgul olursak, kazanılabilir."[12]

Buradaki temel nokta gerçekten Dawkins'in vurguladığı noktadır: Darwinizm, Büyük Evrimsel Hikaye, entelektüel olgunluğa erişmiş bir ateist olmayı mümkün kılar. Ne demek istediği yeterince basittir. Bir Hıristiyansanız, ya da başka türlü bir teistseniz, her şey nasıl oldu? Gördüğümüz tüm bu bitki ve hayvan türleri nasıl meydana geldi? Bütün bunlar buraya nasıl geldi? sorularına hazır bir cevabınız vardır. Cevap, tabii ki, hepsinin Rabb tarafından yaratılmış olduklarıdır. Fakat Tanrı'ya inanan biri değilseniz, işler çok daha fazla zordur. Bütün bu şeyler buraya nasıl geldi? Hayat nasıl başladı ve şimdiki türlü türlü biçimlerini nasıl oldu da aldı? Bu hayat biçimlerinin varoluşun içine şöyle bir dalıverdiğini düşünmek muazzam şekilde inanılmaz görünüyor. O halde nasıl oldu? Ateizmin ve Sekülerizmin bu sorunun cevabına ihtiyacı vardır. Ve Büyük Evrimsel Hikaye sorunun cevabını verir: Bir şekilde hayat cansız maddeden tamamen doğal nedenler yoluyla ve fiziğin temel yasaları ile uyum içinde meydana geldi; ve hayat başlar başlamaz, günümüze ait uçsuz bucaksız bolluktaki tüm bitki ve hayvan yaşamı, rastlantısal değişim ve doğal seçilim tarafından yürütülen, ortak soy yoluyla önceki atalardan meydana geldi. Daha önce ifade ettiğim gibi, aklın hükümlerini günümüz bilimi-

11 Aktaran, Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976), s. 1.
12 *Darwinism Defended*, s. 326-327.

nin öğretisi ile otomatik olarak özdeşleştiremeyiz, çünkü günümüz biliminin öğretisi sürekli değişiyor. Burada bu özdeşleştirmeye karşı koymak için başka bir nedenimiz var: Büyük Evrimsel Hikaye gibi böyle bir teorinin kabulüne götüren nedenden daha fazlası. Teist olmayan biri için, evrim rakipsizdir, türünün tek örneğidir; makul surette bütünlüklü, teistik olmayan herhangi bir düşünme şeklinin tamamlayıcı parçasıdır; Evrime bağlılık, herkesin önünde tartşılmaması gerektiği yönündeki öneriler, ve de kin işte bu nedenden dolayıdır. Görüş ayrılığının teolojik nefreti ayakta karşılaması bu yüzdendir.

B. Evrimin Olabilirliği

Elbette ki, mutmain, tam bir ateist olmayı evrimin mümkün kıldığı gerçeği, ne teorinin doğru olmadığını ne de ortada güçlü bir evrim delili bulunmadığını gösterir. Peki o halde, bu teorinin doğru olma olasılığı nedir? Açıkça teistik ve Hıristiyan bir gözle bakarak soruyu düşündüğümüzü farzedin; ama kaynağı Tekvin kitabı olan delili, tam olarak her ne ise o delil, geçici olarak bir kenara bıraktığımızı farzedin. Bu perspektiften bakıldığında, evrim teorisi lehindeki delil ne kadar iyidir?

Görülecek ilk şey, çok sayıda *farklı*, geniş kapsamlı iddianın evrim genel başlığı altında toplandığıdır. Birincisi, dünyanın çok yaşlı olduğu, belki yaklaşık 4.5 milyar yaşında olduğu iddiası vardır: bu iddiayı *Kadîm Dünya Tezi* diye isimlendirebiliriz. İkincisi, hayatın nispeten basit hayat biçimlerinden nispeten karmaşık hayat biçimlerine doğru geliştiği iddiası vardır. Başlangıçta, muhtemelen bakterilere ve mavi yaşil su yosunlarına eş değer türde, nispeten basit tek hücreli hayat, ya da belki daha da basit bilinmeyen hayat biçimleri vardı. (Bakteriler bazı diğer canlılara nazaran basit iseler de, gerçekte son derece karmaşık varlıklardır.) Ardından daha karmaşık tek hücreli hayat, ardından deniz solucanları, mercan, ve deniz anası gibi nispeten basit çok hücreli hayat, sonra balık, sonra hem karada hem suda yaşayan canlılar, sonra sırasıyla sürüngenler, kuşlar, memeliler ve en sonunda, bütün bu sürecin en yüksek noktası olarak, insanlar ortaya çıktı: *Gelişim Tezi*, ki biz insanlar böyle isimlendirmekten hoşlanabiliriz (deniz anası bütün bu sürecin en son noktasına nerede ulaşacağı konusunda farklı bir görüşe sahip olabilir). Üçüncüsü, *Ortak Ata Tezi* vardır: şöyle ki, hayat dünyada sadece tek bir yerde başladı, ilk canlı varlıklar ile soy yoluyla akraba olan bütün bu sonradan ortaya çıkan hayat—öyle bir iddia ki, Stephen Gould'un deyişiyle, "tüm organizmaları soy bağları ile birbirine bağlayan evrimsel soy ağacı"[13] vardır. Ortak Ata Tezine göre, bizler tüm canlıların kelimenin tam anlamıyla kuzenleriyiz—atların, meşe ağaçlarının, ve hatta zehirli sarmaşığın—uzaktan kuzeniz hiç şüphesiz, ama yine de

13 "Evolution as Fact and Theory", *Hen's Teeth and Horse's Toes* (New York: Norton, 1983).

kuzeniz. (Bunu tahayyül etmek bir kısmımız için başkalarına nazaran çok daha kolay). Dördüncüsü, basit biçimlerden karmaşık biçimlere doğru seyreden bu hayat gelişiminin (naturalist) bir *açıklaması* olduğu iddiası vardır. Bu teze *Darwinizm* diyelim, çünkü öne sürülen en popüler ve ünlü fikirlere göre, evrimsel mekanizma (kopyalama hatası veya morötesi ışıma veya başka sebepler sayesinde) rastlantısal genetik mutasyon ile işleyen doğal seçilim olabilir; ve bu Darwin'in önerilerine benziyor. Sonuncusu, hayatın kendisi, Tanrı'nın özel hiçbir yaratıcı faaliyeti olmaksızın yalnızca fiziğin ve kimyanın olağan yasaları sayesinde cansız maddeden gelişti iddiası vardır: Buna *Naturalist Kökenler Tezi* diyelim. Bu beş tez elbette birbirlerinden önemli ölçüde farklıdır. Üçüncü ve dördüncü tezler hariç, bu beş tez, çiftler halinde mantıksal olarak bağımsızdır: dördüncü tez üçüncü tezi gerektirir, şöyle ki, evrimin gerçekten meydana geldiği kabul edilmeksizin evrim için bir mekanizma ya da bir açıklama makul bir şekilde ileri sürülemez. Bu tezlerin her beşinin kombinasyonu, "Büyük Evrimsel Hikaye" diye isimlendirmekte olduğum şeydir; Darwinizm (unutmayın, Darwinizm, evrimi işleten mekanizma tam Darwin'in söylediği gibidir şeklindeki görüş değildir) ile birlikte Kadîm Ata Tezi, çok doğal olarak Evrim Teorisi olarak düşünülür.

Bu beş tez hakkında ne düşüneceğiz? İlkin, bu alanın uzmanı olmadığımı bir kez daha hatırlatmama izin verin. İkincisi, şunu belirteyim ki, görebildiğim kadarıyla, bu beş farklı iddia lehindeki ampirik veya bilimsel deliller nitelik ve nicelik bakımından aşırı ölçüde farklılaşmaktadır. Kadîm bir dünya lehinde hârika delil vardır: Bir dizi birbirine kenetli farklı delilden oluşur ve bunların bir kısmı *Fourth Day*'de Howard van Till tarafından derlenip bir araya getirilir. Bu delilin kuvveti dikkate alındığında, bir kimsenin dünyanın genç olduğunu makul bir şekilde kabul etmesi için diğer cenahtan—diyelim ki, Kitab-ı Mukaddes eksenli mülahazalardan—gelecek güçlü bir delile ihtiyacı vardır. Balıklardan önce bakteriler, sürüngenlerden önce balıklar, memelilerden önce sürüngenler, ve insanlardan önce fareler (ya da kadınlardan önce kangurular, güruhtaki feministler için söylüyorum) vardı iddiasındaki Gelişim Tezi lehine eksik delil vardır ama yine de fosil kalıntılarında iyi delil mevcuttur. Çoğunlukla ve genellikle evrim ile özdeşleştirilen üçüncü ve dördüncü tezlerdir, yani Ortak Ata Tezi ve Darwinci Tez; bu tezlelere birazdan döneceğim. Dördüncü tez, üçüncü tezi içerdiğinden ve onu açıklayan bir mekanizma sunduğundan dolayı, elbette ki üçüncü tezden daha muhtemel değildir. Son olarak, hayatın naturalist araçlar sayesinde ortaya çıktığı iddiasındaki beşinci tez, Naturalist Kökenler Tezi vardır. Aslında bana öyle geliyor ki; tezin büyük kısmı kibir dolu bir yığın martavaldan ibarettir; şimdiki bilgi durumumuz nazara alındığında, bu tezin, mevcut deliller çerçevesinde, değillemesinden çok daha az olası olduğuna inanıyorum. Darwin de bu iddianın oldukça şüpheli olduğunu düşündü; moleküler biyoloji alanında yapılan

Darwin sonrasındaki ve bilhassa yakın zamandaki keşifler, söz konusu iddiayı Darwin'in yaşadığı döneme nispetle çok daha az olası hale getirmektedir. Bu konudaki delilleri ve güçlükleri burada özetle anlatamam.[14]

Şimdi, daha dar çerçevede evrim denilen, Ortak Ata Tezine ve Darwinci Teze dönelim. 1979 baskılı *Yeni Britannica Ansiklopedisi* çağdaş entelektüel ortodoksiyi özetler. Burada yazdığına göre, "evrim tüm biyologlar tarafından kabul edilir ve doğal seçilim evrimin sebebi olarak görülür.... İtirazlar teolojik ve, bir müddet, politik bakış açılarından gelmiştir" (Cilt 7). Devamında şunları söyleyecek kadar ileri gider. "Darwin iki şey başardı; evrimin Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan yaratılış efsanesini gerçekten yalanlamış olduğunu gösterdi ve evrimin sebebinin, yani doğal seçilimin ilahi rehberliğe veya tasarıma mahal olmaksızın kendiliğinden olduğunu ortaya çıkardı." Üstelik uzmanların çoğuna göre, evrim, Ortak Ata Tezi olarak ele alındığında, hakkında makul görüş ayrılığı bulanabilecek bir konu değildir. İşte size uzmanlar tarafından dillendirilen, evrimin kesinliğine dair iddiaların rastgele bir seçilimi. Evrim kesindir, der Francisco J. Ayala, "dünyanın yuvarlaklığı, gezegenlerin hareketleri, ve maddenin moleküler yapısı"[15] kadar kesindir. Stephen J. Gould'a göre, evrim, sırf bir teori değil, belirlenmiş ve yerleşmiş bir gerçektir; ve evrim delilinden haberdar aklıselim sahibi hiç kimse itirazda bulunamaz.[16] Richard Dawkins'e göre, evrim teorisi dünyanın güneşin etrafında dönüyor olması gibi kesin olarak doğrudur. Darwin'e Kopernik benzetmesi, görünüşe bakılırsa uzmanların bir çoğunun aklına hemen geliverir; Philip Spieth'e göre, "Türlerin Kökeni'nin yayınlanmasının üzerinden bir asır ve bir çeyrek asır geçmesinin ardından, biyologlar artık güvenle söyleyebilirler ki, evrensel soy ilişkisi dünyanın güneşin etrafında dönüşü kadar kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde kanıtlanmış bilimsel bir sonuçtur."[17] Michael Ruse, "evrim Gerçek, GERÇEK, **GERÇEK**" diye bağırır, ya da denebilir ki bunu ilan etmekten öte çığlık çığlığa haykırır. Evrim hakkında kuşku belirtme cüretini gösterecek olursanız, câhil veya ahmak diye veya daha beter sıfatlarla çağrılmanız kuvvetle muhtemeldir. Aslına bakarsanız sadece *ihtimal* dâhilinde değildir; hâlihazırda o sıfatlar ile yaftalanmışsınız*dır*: *New York Ti-*

---

14 Sayacağım şu eserleri salık vermeme izin verin: Charles Thaxton, Walter Bradley ve Roger Olsen, *The Mystery of Life's Origins*; Robert Shapiro, *Origins*; Jeffrey S. Wicken, *Evolution, Thermodynamics, and Information: Extending the Darwinian Program*; A. G. Cairns-Smith, *Seven Clues to the Origin of Life* ve diğer bir eseri, *Genetic Takeover and the Mineral Origins of Life*; ve Freeman Dyson, *Origins of Life*; ayrıca ilgili bölümlerine bakınız: Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (Bu kitapların tam yayın künyesi istenirse bibiyografyaya bakılabilir). İlk sıradaki kitabın yazarları Tanrı'nın hayatı özel olarak yarattığına inanırlar; saydığım diğer kitapların yazarları inanmazlar.

15 "The Theory of Evolution: Recent Successes and Challanges," *Evolution and Creation*, ed. Ernan McMullin (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), s. 60.

16 "Evolution as Fact and Theory," *Hen's Teeth and Horse's Toes* (New York: W. W. Norton and Company, 1980), s. 254-255.

17 "Evolutionary Biology and the Study of Human Nature," Aralık 1987'de Presbiteryen Kilisesi (ABD) destekli, Kozmoloji ve Teoloji konulu istişare toplantısında sunulmuş bildiri.

mes'ta yakın zamanda çıkan bir değerlendirme yazısında, Richard Dawkins şu iddiada bulunur: "Evrime inanmamak gerektiğini iddia eden birine rastlarsanız, o kimseye câhil, aptal ya da kaçık (veya habis, lâkin bu nazarla bakmayı yeğlemem) deseniz kesinlikle yeridir." (Dawkins ardından merhamete gelerek şunları ekler: "Yüksek ihtimalle aptal, kaçık veya habis değilsinizdir ve ayrıca cahil olmak da bir suç değildir....")

O halde, ciddi bir Hıristiyan, Ortak Ata Tezi ile Darwinci Tez hakkında ne düşünmeli? Bu noktada söylenecek ilk ve en âşikar şey, elbette ki şudur: bir Hıristiyan tüm bitkilerin ve hayvanların, hem geçmişte hem günümüzde, Rabb tarafından yaratıldığını kabul eder. Şimdi, en uygun Tekvin anlayışı olarak kabul ettiğimiz anlayışı bir kenara bıraktığımızı farzedin. Bu durumda ilk görülecek şey şudur: Tanrı, bu yaratma işini bin farklı yolla yapabilirdi. Büyük Evrimsel senaryoya tekabül edecek şekilde hayat yaratmak tamamen Tanrı'nın kudreti dâhilindeydi: Büyük Patlama'da olduğu gibi, madde ve enerjiyi, davranış biçimlerine uygun kanunlar ile birlikte yaratmak onun kudreti dâhilindeydi. Şöyle ki, bu yaratma işinin sonucu ilkin, üç veya dört milyar yıl önce hayatın varlığa gelişi olacaktı ve ondan sonra, insan ile son bulan, böyle düşünmeyi severiz, çeşitli daha yüksek hayat biçimleri meydana gelecekti. Bu yarı deist bir Tanrı ve onun işleri görüşüdür: Tanrı her şeyi başlatır ve arkasına yaslanıp gelişmeleri seyreder. (Bu görüşteki biri şu görüşe de sahip olabilir: Tanrı dünyanın varlığını sürekli olarak *ayakta tutar*—dolayısıyla görüş sadece *yarı* deisttir—ve üstelik evrendeki belirli herhangi bir nedensel işlem, özel tanrısal eşzamanlı etkinliği gerektirir.)[18] Öte yandan, elbette, Tanrı çok farklı şekilde işler yapabilirdi. Tanrı, madde ve enerjiyi belirli biçimlerde—fizik yasalarında özetlenen biçimlerde—davranacak eğilimleri ile birlikte yaratmıştır; lâkin belki bu yasalar, yeterli zaman olursa, hayatın kendiliğinden oluşacağı türde yasalar *değildir*. Belki Tanrı hayatın yaratılışında farklı ve özel bir şey yaptı. Belki Tanrı binbir çeşit hayvanı ve bitkiyi yaratırken farklı ve özel bir şey yaptı. Belki Tanrı insanoğlunun yaratılışında farklı ve özel bir şey yaptı. Belki de zikredilen bu durumlarda Tanrı'nın yarattığı şeye ilişkin eylemi, genelde onlara davranış biçiminden farklıydı.

Bunlardan hangisinin başlangıçta daha olası olduğuna nasıl karar vereceğiz? Bu kolay bir soru değil. Yine de, Rabb'in bir ilk yaratılışa ve bir takım ilk fizik yasalarına göre gelişmesi için Evreni kendi hâline bırakmadığını hatırlamak önemlidir. Kitab-ı Mukaddes'e göre, Tanrı evrenin işleyişine sık sık müdahale etmiştir. Bu söz meseleyi ifade etmenin iyi bir yolu değildir (çünkü deizme ilişkin imalarda bulunmaktadır); şöyle söylemek daha iyi: Tanrı

18 Buradaki sorunlar karmaşıktır ve çözümleri zordur ve şimdi bunları tartışamam; onun yerine meslektaşım Alfred Freddoso'nun güçlü eserini tavsiye etmek isterim. "Medieval Aristotelanism and the Case Against Secondary Causation in Nature," *Divine and Human Action*, ed. Thomas Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

sık sık yarattığı şeye genelde davrandığından farklı bir biçimde davranmıştır. Kitab-ı Mukaddes'te bildirilen mucizeler var, sözgelimi; ve hele hepsinden yüce, Tanrı'nın oğlu, İsa Mesih'in yaşamı, ölümü ve dirilişi yoluyla insanoğluna sunulan akla hayale sığmaz kurtuluş armağanı var. Kitab-ı Mukaddes'e göre, Tanrı sık sık meydana getirdiği şeye genelde davrandığından farklı bir biçimde davranmıştır; bu nedenle Tanrı'nın, tüm çeşitliliği ile hayatı, enikonu deistik bir biçimde yaratmış olma olasılığının daha yüksek olduğu fikrinde başlangıç üstünlüğü yok. Hatta bana öyle geliyor ki, diğer tarafta bir başlangıç olasılığı var; Rabb'in hayatı ve bazı hayat biçimlerini—bilhassa insan yaşamını—özel olarak yaratmış olması, daha biz bilimsel delilleri gözden geçirmezden önce, birazcık daha olası gözüküyor.

Bu açıdan bakıldığında, evrime dair delili nasıl değerlendirmeliyiz? Ayala, Dawkins, Gould, Simpson ve diğer uzmanların iddialarına rağmen, bence buradaki delilin muğlak ve kifayetsiz olarak kıymetlendirilmesi gerekir. Karşılaştırılacak iki hipotezin iddiaları şunlar: (1) Tanrı bizleri yaratmıştır, şöyle ki (a) çağdaş tüm bitki ve hayvanlar ortak köken yoluyla birbirine bağlıdır, ve (b) evrimi yürüten mekanizma rastlantısal genetik değişim ile işleyen doğal seçilimdir. (2) Tanrı, hem insanlığı hem de envai çeşit bitki ve hayvanı ayrı ayrı ve özel olarak yarattı, şöyle ki ortak köken tezi yanlıştır. Ampirik delil ve teistik bağlam nazara alındığında, bu iki hipotezden hangisi daha olasıdır? Bence ikincisi, özel yaratılış tezi, delil (teizm göz önünde tutulursa) bakımından ilkinden bir nebze daha olasıdır.

Delilleri sıralama ve değerlendirmeye ilişkin mesnetsiz lafların daha fazlasına, burda, yer yok. Fakat çağımızın önde gelen evrim sözcüsü Stephen Jay Gould'a göre,

> evrimin meydana geldiğine dair güvenimiz üç genel argüman etrafında yoğunlaşır. İlk olarak, işleyiş hâlindeki evrimi gösteren, gerek arazi gerekse laboratuvar çalışmalarından elde edilen bol miktarda, doğrudan gözleme dayalı delile sahibiz. Bu delil, laboratuvarda yapay seçilime tâbi tutulan meyve sineklerindeki neredeyse her değişimi inceleyen sayısız deneyler ile sanayi kaynaklı is ve duman yuvalandıkları ağaçların yüzeyini karartınca siyah renge bürünen meşhur İngiliz güvesi popülasyonları arasında değişkenlik gösterir... [19]

İkinci olarak, Gould homolojilere değinir: "Hepimiz bunları ortak bır atadan kalıtım yoluyla almadığı sürece" der ve sorar, "aynı kemiklerden kurulu yapılarla bir fare neden koşsun, bir yarasa neden uçsun, bir domuz balığı neden yüzsün, ve ben de bu makaleyi neden yazayım?" Üçüncü olarak, der ki, fosil kayıtları var:

---

19 *a.g.e.*, s. 257.

> geçişlere sık sık fosil kayıtlarında rastlanır. Korunmuş geçişlere çok rastlanmaz,...fakat bundan tamamen yoksun oldukları da söylenemez....Bu nedenle, maymun gibi damağı, insana ait dik duruş biçimi ve aynı vücut ölçüsüne sahip bir maymununkinden daha geniş ama bizimkinin tam 1000 santimetre küp aşağısı bir kafatası hacmi ile, *Australopithecus afrarensis*'ten, en eski insandan daha iyi hangi geçiş formunu bulmayı bekleyebilirdik ki? Eski zamandan kalma kayalarda keşfedilmiş yarım düzine insan türünden her birini Tanrı meydana getirdiyse, artan kafatası hacmi, küçülmüş yüz ve dişler, büyüyen beden ölçüsü gibi tedricen daha modern özellikler kazanan bu insan türlerini Tanrı, neden fasılasız zamansal bir dizi şeklinde yarattı? Evrimi taklit etmek ve böylece imanımızı sınamak için mi?[20]

Yeri gelmişken, yaygın olarak zikredilen başka birkaç delil türünü ekleyebiliriz: (a) diğer hayvanlar ile beraber, küçülerek işlevini yitirmiş organlar sunarız (apandis, kuyruk sokumu, kulakları ve burnu hareket ettiren kaslar); bunun en iyi açıklamasının evrim olduğu ileri sürülür. (b) Biyokimyadan elde edildiği iddia edilen delil vardır: popüler bir yüksekokul ders kitabının yazarlarına göre, "Bütün organizmalar...DNA barındırır, ve çoğu sitrik asit siklusunu, sitokromları vb. kullanır. Tüm yaşam tek bir ortak atalar grubundan gelişmediyse, canlı biyokimyasının bu denli benzer oluşu anlaşılmaz gözükmektedir."[21] Bir de şu (c) bulgu var: insan embriyoları gelişimleri sırasında basit yaşam formlarının bazı özelliklerini gösterir (örneğin, belli bir evrede solungaç benzeri yapılar görülür). Son olarak, (d) belirli coğrafi dağılım örnekleri—sadece güney Amerika'da ve Çin'de bulunan orkideler ve timsahlar vardır, mesela—iyi bir evrimsel açıklama getirmeye elverişlidir.

İster misiniz ilkin son dört argümanı kısaca tetkik edelim. İşlevini yitirmiş organlar, coğrafi dağılım ve embriyoloji argümanları düşündürücü ve yol göstericidir ama elbette ki inandırıcı ve kati olmaktan çok uzaktır. Tüm canlıların biyokimyasındaki benzerliğe gelince, bu durum özel yaratma hipotezi için de mâkul surette vârittir. Dolayısıyla ne ona karşı bir delil mâhiyetindedir, ne de evrim lehinde bir delil mâhiyetindedir.

Gould'un geliştirdiği delile dönersek, o da fikir vericidir, fakat hiç mi hiç inandırıcı ve kesin değildir; dahası bazı kısımları ciddi ölçüde kusurludur. Öncelikle, şu meşhur İngiliz güveleri yeni bir tür üretmediler; hem koyu hem de açık renkli güveler daha evvel bu civarda mevcuttu. Açık renkli güveleri av-

---

20 *a.g.e.*, s. 258-259.

21 Claude A. Villee, Eldra Pearl Solomon, P. William Davis, *Biology*, Saunders College Publishing, 1985, s. 1012. Benzer şekilde, Mark Ridley (*The Problems of Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 1985) genetik şifrenin tüm yaşam formları karşısında evrensel olduğu olgusunu hayatın sadece bir kez oluştuğunun bir kanıtı sayar; yaşamın aynı şifreyi bir çok kez rastgele bulmuş olabilmesi fazlasıyla ihtimal dışı olur.

cılara daha görünür hâle getiren sanayi devrimi ağaçların yüzeyini bir kurum tabakası ile kapladığında, koyu renkli güveler sayıca üstün bir konuma ulaşmışlardı. Daha genel olarak, mikroevrim diye bir şeyin mevcudiyeti konusunda geniş çaplı bir uzlaşı olduğu halde, buradaki mesele, yeterli mikroevrimin bakteriler ve insanlar arasındaki muazzam farklılıkları açıklayabildiği iddiasından hareketle, makroevrime bir haklılık değeri biçip biçemeyeceğimizdir. Biçemeyeceğimizi düşündürten tecrübi bir nedene sahibiz. Bir türü ve onun yakın akrabalarını çevreleyen bir çeşit sınırlı değişkenlik örtüsü var gibi görünüyor. Yapay seçilim birkaç farklı meyve sineği türü ve birkaç farklı köpek türü üretebilir, ama, meyve sinekleri ile başlayan, yapay seçilimin ürettiği sadece daha fazla meyve sineğidir. Bitkiler ya da hayvanlar belli bir doğrultuda ıslah edilirlerken, bir çeşit bariyer ile karşılaşılır; daha ileri seçici üretme işlemi kısırlığa neden olur veya önceki formlara dönme ile sonuçlanır. Evrim yandaşları, doğada, şu ya da bu türden bir genetik mutasyonun genetik varyasyon birikimini uygun bir şekilde artırabileceğini öne sürerler. Ancak dendiği gibi yeterli miktarda artırabilir mi bilinmez; artırır iddiası da teoriye iliştirilen bir çeşit Batlamyus ilmeğidir.

Bunun peşisıra, fosil kaydı argümanı vardır; fakat bizzat Gould'un da işaret ettiği gibi, fosil kaydı çok az geçiş formu sergiler. Onun ifadesiyle, "fosil kaydında geçiş formlarının son derece nadir bulunuşu paleontolojinin meslek sırrı olarak kalmayı sürdürüyor. Ders kitaplarımızı süsleyen evrim ağaçları sadece dallarının uçlarında ve boğumlarında yazılı verilere sahiptir; veilerin geri kalanı ise makul denilebilecek çıkarımlardır, fosil bulguları değil."[22] Hemen hemen tüm türler fosil kayıtlarında ilk kez olarak tam gelişmiş halleriyle belirirler. Evrimin öne sürebileceği uzun ara formlar zincirine rastlanmaz. Tedricî evrim fikrini savunanlar fosil kayıtlarının mâlesef tamamlanmamış olduğunu iddia ederler. Gould, Eldredge ve diğerlerinin bu güçlüğe karşı farklı bir cevabı vardır: kesintiye uğramış denge; buna göre, evrimsel durağanlığın olduğu uzun dönemler evrimin çok hızla oluştuğu nispeten kısa dönemler tarafından kesintiye uğratılır. Bu cevap, bir başka Batlamyus ilmeği ekleme pahasına da olsa, teorinin bazı fosil bulgularına yer vermesine yardımcı olur.[23] Ama yine de, son yirmi yıl zarfında moleküler biyoloji alanında yapılan şa-

22 *The Panda's Thumb* (New York: 1980), s. 181. George Gaylord Simpson'a (1953) göre: "Aileler düzeyinin üstündeki hemen hemen tüm kategoriler kayıtta ansızın görünür ve bilinen, aşamalı, büsbütün kesintisiz geçiş dizilerine yol açmaz."

23 Ve öyle olsa bile düşünebileceğinizden çok az yardımı dokunur. Yakın akraba ya da komşu türlere göre arada olan fosil formlarının bulunmayışının bir izahını sunar; gerçi esas sorun Simpson'n bir önceki dipnotta göndermede bulunduğu alıntıdadır: ummamız gereken aşamalı ve sürekli diziler olmaksızın, aileler düzeyinin üzerinde yer alan hemen hemen tüm kategorilerin kayıtta aniden belirmesi gerçeği. Kesintiye uğramış denge, fosil kaydında, mesela, sürüngenler ve kuşlar, ya da balıklar ve sürüngenler, ya da sürüngenler ve memeliler gibi ana sınıflar arasında ara formların neredeyse hiç bulunmayışını bize hiçbir surette açıklamaz.

şırtıcı keşiflere açıklama getirmek için daha fazla ilmeğe ihtiyaç bulunuyor.[24] Benzerliklerden hareketle oluşturulan argümana gelirsek, bu da anlamlı ve düşündürücüdür, lâkin kesin ve belirleyici katiyen değildir. Birincisi, Tazmanya kurdu ile Avrupa kurdunun durumunda olduğu gibi, ortak ataya mâl edilmeyen elbette pek çok mimari benzerlik örneği vardır; anatomik veriler hiçbir surette ortak ataya dair kesin bir delil sağlamazlar. İkincisi, Tanrı birçok farklı türde hayvan yaratmıştır; benzer yapıları kullanmaktan onu alıkoyacak nedir?

Fakat belki de en önemli zorluk biraz farklı bir yöne dayanır. Bir memelinin gözünü düşünün: bir mercek, ayarlanabilir bir odak, ışık miktarını denetlemeye yarayan değişken bir perde, siferik ve kromatik görüntü bozulması için optik düzeltmeler. Bu özellikleri ile, en yüksek kalite bir teleskopu andıran, harikulade ve hayli karmaşık bir alet. Ve işte problem: örneğin mercek, önerilen araçlar—rastlantısal genetik değişim ve doğal seçilim—tarafından nasıl geliştirilir? Öyle ki, mercek oluşurken aynı esnada görme sinirinin, ilgili kasların, retinanın, rodların ve konların, ve pek çok başka hassas ve karmaşık yapının oluşması zorunludur. Dahası, tüm bu unsurların birlikte çalışabilecekleri şekilde birbirlerine göre ayarlanması gerekmektedir. Doğrusu istenirse, anlaşılması güç olan sadece göz değildir; beynin ilgili kısımlarını içeren, bütün görme sistemidir. Pek çok farklı organ ve yardımcı organ birlikte gelişmek zorundadır ve bir dizi mutasyonu öngörmek çok zordur. Öyle ki, dizinin her bir üyesi adaptif değere, bu hem gözün oluşumu yolunda atılan bir adımdır, sahip olmalıdır ve dizinin son üyesi böylesi bir gözü olan bir hayvan olmalıdır.

Sorunu birazcık daha somut olarak değerlendirebiliriz. Bir uzay düşünün ve bu uzaydaki noktalar organik formlar (mümkün organizmalar) olsun. Bununla birlikte, uzaydaki komşu formlar birbirlerine çok yakın ve bağlantılı olduklarından, bir form diğer bir formdan rastlantısal genetik mutasyon yoluyla minimum olasılıkla meydana çıkabilmiş olsun. Şimdi, gözü olmayan hayvanlar popülasyonundan yola koyulduğunuzu farzedin ve söz konusu uzayda bu formdan gözü olan formlara götüren bütün yörüngelerin izini sürün. Burada ana sorun şudur: izini sürdüğünüz bu yörüngelerin kâhir ekseriyeti komşu noktaları olan uzun kesitler içerir. Öyle ki, bir noktadan bir sonraki noktaya geçmekte hiçbir adaptif avantaj olmayacaktır. Böylece, Darwinci varsayımlar uyarınca, hiçbiri gerçekten izlenen yörünge olamaz. Göz bu şekilde nasıl evrimleşmiş olabilir? Hele ki bu uzayda kendi yörüngesinde olan her bir nokta adaptif ve de göze giden yolda bir evre olacaksa. (Belki mümkündür ki, bu kesitlerin bazıları adaptif olmayan ve genetik sürüklenme ile belirlenmiş evreler üzerinden katedilebilir; fakat popülasyonların bu alanları geçme olasılığı, doğal seçilimin faal olduğu benzer bir alanı geçme olasılığın-

24 Bu konuda bakınız: Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (London: Burnet Books, 1985), 12. Bölüm.

dan daha düşük olacaktır.) Darwin kendi eliyle, "...eşsiz düzenekleri ile birlikte, gözün doğal seçilim yoluyla oluşabildiğini farz etmek son derece saçma gözükür" diye yazdı. Gözü düşündüğümde, ürperiyorum" dedi (3-4). Ayrıca göz, Darwin'in zamanında bilinenden çok daha fazla karmaşıktır.

Gözün evriminin *olgusal* açıklaması, gözün (veya beynin veya elin veya herhangi bir organın) gerçek evrimsel tarihi, elbette, bize asla verili değildir. Şu biçimi alacaktır: gözsüz yaşam formlarının bu özgün popülasyonu içinde, (belki belirsiz bir nedenden dolayı) genler A1-An mutasyona uğradı ve bu durum adaptif olarak faydalı bazı yapısal ve işlevsel değişime yol açtı. A1-An taşıyıcıları böylece bir avantaj sağladı ve popülasyona hâkim olmaya başladı. Bunun üstüne genler B1-Bn tek yada iki bireyde mutasyona uğradı ve yine aynı şeyler oldu; sonrasında genler C1-Cn vesaire...Genlerin mutasyona uğrama olasılıkları da bize verili değildir. (Genlerin işlevleri hakkında yeterli bilgimiz olmadığı için, bize verili olamazdı.) Bize onun yerine makroskopik düzeyde yüzeysel senaryolar ikrâm edilir: muhtemelen sürüngenler yavaş yavaş, gitgide tüylendiler, kanatlandılar, sıcakkanlı oldular ve kuşların diğer özelliklerini edindiler. Bize verili olan olası evrimsel hikayeler, yukarıda zikredilen detaylı genetik bir şey değil, detaylara girmeyen makroskopik senaryolardır: Gould bunları "maksada mahsus masalsı hikayeler" diye adlandırır.

Ve asıl sorun bu önerileri nasıl değerlendireceğimizi bilmememizdir. *Bunu* (göz olayında, diyelim) yapmayı bilmek için, gözü olmayan bir hayvanlar populasyonu ile yola koyulmamız gerekir; ve sonra bu populasyon için mutasyonların oluşma hızını bilmemiz gerekir. Gözlere sahip olma yolunda uzaydaki yörüngelerden birinde bulunan bu mutasyonların oranını; adaptif *olanlarının* oranını ve her bir aşamada, o aşamadaki organizmalar tarafından kullanılan ortam çeşidi nazara alındığında, adaptif değişimlerin söz konusu popülasyona yayılma hızını bilmemiz gerekir. Sonra da, söz konusu önerinin olasılığını değerlendirmek için sonuçları mevcut zaman ile karşılaştırma zorunluluğu vardır. Fakat bu hızlar ve oranlar nelerdir bilmiyoruz. Çalışır durumdaki zaman makinesi kıtlığı ortada olduğuna göre, hiç şüphesiz onların neler olduğunu *bilemeyiz*: mamafih, gerçek şu ki onları bilmiyoruz. Dolayısıyla evrimin biyolojik olarak mümkün olup olmadığını bile bilmiyoruz: belki o uzayda hiçbir yörünge yoktur. Evrimin gerçekleşmiş olması *epistemik olarak* mümkündür: yani, gerçekleşmiş olmadığını bilemeyiz; kim bilir belki gerçekleşmiştir. Fakat bundan, evrimin *biyolojik olarak* mümkün olduğu sonucu çıkmaz. (Bütün çift sayıların iki asal sayının toplamı olup olmadığı çözümlenmemiş bir sorundur; bu yüzden bütün çift sayıların iki asal sayının toplamı olması epistemik olarak mümkündür ve keza bazı çift sayıların iki asal sayının toplamı olmaması epistemik olarak mümkündür; ama bu epistemik olasılıklardan biri veya öbürü gerçekte *matematiksel olarak* mümkün değildir.) Ayrıca,

evrimin biyolojik olarak mümkün *olduğunu* varsayarsak, mevcut zaman dikkate alındığında, (istatistiksel anlamda) aşırı derecede olasılıksız olmadığını bilmiyoruz. Fakat zaten, (Hıristiyan imanı nazara alındığında ve Tekvin'den gelen delile dair değerlendirmemiz bir kenara bırakıldığında), evrensel ortak soy iddiasına karşı takınılacak doğru tutum, bence, bir parça ilgili ama temkinli bir septisizm tutumudur. *Mümkündür* (epistemik olarak mümkündür) ki, canlıların meydana geliş şekli böyledir; Tanrı böyle yapmış olabilir; fakat delil belirsizdir ve yoruma müsaittir. Evrimin *mümkün* olduğu açıktır; meydana geldiği *şüphelidir*; evrimin *kesin* olduğu her hâlükarda gülünçtür.

Fakat bu durumda, Gould, Ayala, Dawkins, Simpson ve diğer uzmanlardan yükselen tüm bu coşku dolu kesinlik naralarına ne demeli? Evrimin, evrensel ortak atanın, dünyanın yuvarlak ve güneşin etrafında dolanıyor oluşu gerçeği ile kıyaslanacak ölçüde sarsılmaz bir kesinlik olduğu iddialarına ne demeli? Burada sahip olduğumuz şey, olsa olsa aşırı abartıdır. Öyleyse bu iddiaların yukarıda adı geçen zeki aydınlar gibi kişilerce dile getiriliyor olmasını neyle izah edeceğiz? Bunun en az iki nedeni var. Birincisi, evrim öğretisi bu kişiler için kültürel, dinsel, mitsel işlev görür; evrim entelektüel olarak yetkin bir ateist olabilmeyi sağlar. Naturalist açıdan bakınca, "Bütün bunlar nasıl meydana geldi? İnsanı hayrete düşüren tüm bu hayat çeşitliliği buraya nasıl geldi? sorusunun görünürdeki tek cevabı evrimdir. Teist olmayan bakış açısıyla, evrim hipotezi alanında tek ve rakipsizdir. Evrensel ortak soy hipotezine göre, hayat tek bir yerde ortaya çıktı; o halde evrimsel mekanizmalar yoluyla o zamandan bu zamana, şimdi gördüğümüz hayat çeşitliliğine yol açan sürekli değişim vardı. Alternatif hipoteze bakılırsa, farklı yaşam formları birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktı; bu öneriye göre birçok farklı genetik ağaç olur ama bu ağaçlardan birini donatan yaratıklar diğer bir ağaçta bulunanlar ile genetik olarak ilişkisizdir. Teist olmayan bakış açısından, sırf, bugün işleyen olağan mekanizmalardan herhangi biri ile hayatın bir defa bile olsa nasıl ortaya çıkabildiğini görmedeki olağanüstü zorluk sebebiyle, ilk hipotez açık ara daha olası olacaktır. Hayatın bu minval üzere birçok farklı zamanda ve farklı karmaşıklık düzeylerinde ortaya çıkması, oldukça inanılmazdır.

Üstelik, naturalist açıdan evrimi destekleyen argümanların birçoğu teist açıdan destekleyenlere göre çok daha güçlüdür. (Örneğin, hayatın naturalist bir biçimde ortaya çıktığını *farzedersek,* bütün hayatın aynı genetik şifreyi kullanıyor olması gerçekten mühimdir.) Bu yüzden naturalist açıdan ve teist olmayan perspektiften bakıldığında evrim hipotezi alternatiflerinden çok daha olası olacaktır. Evrimsel biyoloji alanında tanınmış pek çok isim naturalist*tir*— Gould, Dawkins ve Stebbins, mesela; ve William Provine göre, "samimi dindar evrimsel biyolog çok az kalmıştır. Ekseriyeti ateisttir ve pek çoğu evrim-

sel işleyiş ve başkaca bilim anlayışları itibariyle ateizme sürüklenmişlerdir."[25] Provine haklıysa yâhut hemen hemen haklıysa, evrim hipotezinin kesin olduğu konusundaki bu ısrarı neden dinlediğimizi anlamak kolaylaşır. Bu tutumun lisansüstü öğrencilerine nasıl devredildiğini ve gerçekte, evrimin kesin olduğu görüşünü kabul etmenin kendisinin üniversitelerdeki ve umumiyetle akademik çevrelerdeki yaşam için adaptif olduğunu görmek de kolaydır.

Burada iş başında olan ikinci, ve zikredilen tutumla yakından ilişkili, bir husus daha var. Bize bazen denir ki doğal bilimler *doğal* bilimlerdir. Şimdilik buna itiraz etmek zor: ama buradaki 'doğal' terimini nasıl anlayacağız? Doğal bilim, doğanın incelenmesine mâtuf bilim demek olabilir. Öyle olsun. Fakat doğal terimi bir de, doğal bilimler *metodolojik naturalizmi* ya da ihtiyâti ateizmi gerektirir anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır:[26] Tanrı'nın bunu ya da şunu yapmasına binaen geliştirilen hiçbir hipotez *bilimsel* bir hipotez olarak nitelendirilemez. Bu meseleyi gözden geçirmek ilginç olacaktır: doğa çalışmalarımızı bu şekilde kısıtlayan herhangi bir mücbir sebep gerçekten var mı? Bunu bırakın, şâyanı kabul bir sebep dâhi var mı? Doğal bilimlerin özünde Tanrı'yı içeren hipotezlere başvurmadığını ya da başvurmaması gerektiğini, bir ân için, barışçı yoldan teslim ettiğimizi farzedin. Açıklayıcı materyallerimizi olağan fizik ve kimya kanunları ile sınırlandırdığımızı farzedin; özel yaratılışı veya Tanrı ile ilgili diğer hipotezleri *bilimsel* hipotezler olarak görmeyip reddettiğimizi farzedin. Belki de gerçekten Rabb özel yaratılış işi ile meşgul oldu, böyle diyelim, ama onun mâlik olduğu (mâlikse şayet) her ne ise doğal bilimlerin uğraşabileceği bir şey değildir. Doğal bilimlerin dediğine göre, kabul edilebilir bir hipotez yalnızca, evrenin olağan, günlük işleyişini yöneten yasalara müracaat etmelidir. Doğal bilimciler olarak bizler doğaüstü olandan kaçınmalıyız—gerçi, elbette, naturalizmi benimsemeyi zinhâr kastetmiyoruz.

Bu tutumu sergilediğimizi farzedin. Şu halde belki, hakkıyla bilimsel bütün hipotezlerin açık arayla en olası olanı, ortak ata yoluyla evrim hipotezi gibi görünüyor: bunun dışında başka bir ciddi ihtimal düşünmek zor. Görünüşe göre, tek alternatif, tam gelişmiş halleriyle varlık sahnesine çıkan mahluklar olabilir; ve bu tamamen tecrübemize aykırıdır. Dolayısıyla, bilimsel olarak kabul edilebilir açıklayıcı hipotezlerin tümü içerisinde açık arayla en olası olanı evrim gözükür. Fakat şâyet bu hipotez rakiplerinin herhangi birinden çok daha olası ise, şu hâlde kesin ya da kesine yakın olmalıdır.

Lâkin bu şekilde akıl yürütmek kafası karmakarışık olmaktır. Herşeyden önce, bu hipotezlerden birinin gerçekten doğru olduğu bize tamı tamına verili değildir. Diyelim ki verili: bilimsel olarak kabul edilebilir bu hipotezler-

---

25 *a.g.e.*, s. 28.

26 "Bilim muvakkaten Tanrısız olmalıdır veya bilim olmaktan çıkmalıdır." Basil Whilley, "Darwin's Place in the History of Thought," M. Banton, ed., *Darwinism and the Study of Society* (Chicago: Q

den birinin gerçekten doğru olduğunu *bilmiş* olsaydık, o zaman muhtemelen kesin olan o hipotez olacaktı; ancak elbette ki bilmiyoruz. Bir gerçek ihtimal tüm bu şeylerin nasıl olduğu hakkında çok iyi bir fikrimizin olmadığıdır, tıpkı gerçekleşen bir bombalama eylemini hangi terör örgütünün işlediği konusunda çok iyi bir fikrimizin olmayabileceği gibi. Ve ikinci olarak, bu akıl yürütme şu iki iddiayı birbirine karıştırmayı içerisinde barındırır. *Bilimsel* olarak kabul edilebilir bu hipotezlerin tamamı söz konusu olduğunda, ortak ata hipotezi açık farkla en olası olanıdır, şeklindeki iddia. Ve *ne var ne yoksa* (şimdi hiçbir tür sınırlaması getirmeyerek) kabul edilebilir bütün hipotezler söz konusu olduğunda, bu hipotez açık farkla en olası olanıdır, şeklindeki çok daha tartışmalı iddia. Hıristiyanlar özellikle bu iki iddia arasındaki muazzam farklılığın farkında ve bilincinde olmalıdır; bunları birbirine karıştırmak kafa karıştırmaktan başka bir sonuç doğurmaz.

Hıristiyan bakış açısına göre, Ortak Ata Tezi doğrudur ifadesi, bugünkü mevcut deliller bakımından, şüpheleri beraberinde getirir. Hiç şüphesiz mikroevrim yoluyla çok şey oldu: Ridley'in martıları buna ilginç ve çarpıcı bir örnektir. Fakat, Hıristiyan imanı ve biyolojik deliller dikkate alındığında, Tanrı'nın doğadaki tüm flora ve faunayı birtakım ortak ataları gerektiren bir mekanizma yoluyla yaratmış olması pek de olası değildir. Fakat asıl demek istediğim, Ayala, Gould, Simpson, Stebbins ve mensup oldukları zümre, Büyük Evrimsel Hipotez'in *kesin* olduğunu iddia ederken yanılmaktadır. Dolayısıyla bu iddianın kaynağı aklı başında bilimsel delillerden çok başka bir yerde aranmalıdır.

Öyleyse en iyi bilimsel hipotez ortak soy yoluyla evrim olabilir—yani, metodolojik naturalizme bağlı kalan bütün hipotezler içinde, bu hipotez en iyisidir. Fakat elbette ki asıl bilmek istediğimiz, epey tumturaklı bir şekilde benimsenen naturalizm bakış açısına göre en iyi hipotezin hangisi olduğu değil, *tüm* hipotezler içinde en iyi hipotezin ne olduğudur. Biz *en iyi* hipotezin ne olduğunu bilmek isteriz, kısıtlı sınıftan hangisinin en iyi hipotez olduğunu değil—hele ki söz konusu sınıf, bizim meselenin temel hakikati olarak kabul ettiğimiz hususu özellikle dışarıda tutuyorsa. Olabilir ki, en iyi bilimsel hipotez (bilimsel bir hipotezin yukarıdaki anlamıyla naturalist olması gerektiğini yine farzederek) *bu* derbide güçlü bir rakip bile değildir.

Yargılar burada, tabii ki, Tanrı'ya inananlar ile Tanrı'ya inanmayanlar arasında geniş ölçüde farklılık gösterebilir. İnanan bir kimse için en iyi ihtimalle bir metodolojik sınırlama olan hipotez, inanmayan bir kimse için makul ve ciddî bir metafizik hakikattir; inançsız kişinin naturalizmi sadece geçici ve metodolojik değildir, onun anlamasına göre, yerleşik ve aslîdir. Fakat Tanrı'ya inananlar meseleye farklı bir gözle bakabilirler. İnançlı kişi, naturalist karşıtının aksine, Büyük Evrimsel Şema lehindeki delili mütalaa etmede hürdür ve delilin götürdüğü yere kadar gider. Delil yetersiz ise o şemayı reddeder. O,

naturalizmi benimsemiş bir kimsede mevcut olmayan bir özgürlüğe sahiptir. Naturalist, Büyük Evrimsel Şema'yı kabul eder. Zira naturalistin bakış açısına göre söz konusu şema, şu sorunun gözle görülebilir tek cevabıdır: *bütün bu hârika kabilinden çeşit çeşit hayat formlarının varlığının açıklaması nedir?* Hıristiyan, buna mukâbil, yaratmanın Rabb'e mahsus olduğunu bilir; ve yaratma işini Rabb nasıl gerçekleştirmiş olmalı sorusuna ilişkin olarak *a priori* dogmalar aşkına at gözlüğü takmış değildir. Belki de yaratılış enine boyuna evrimsel yollar ile gerçekleşti, ancak yine söyleyelim belki de öyle olmadı. Şu anda, 'belki de öyle olmadı' daha iyi bir cevap gibi görünüyor.

Metodolojik naturalizme dönersek, doğrusu doğal bilim bu minval üzere esasen sınırlı ise, böyle bir sınırlama bilimin mâhiyetinin bir parçası ise, şu hâlde burada ihtiyacımız olan şey elbette ki, doğal bilim değil, Tanrı yeryüzünde hayatı yarattı ve bunu çok farklı şekillerde yapabilirdi gibi böylesi hakikatleri içeren, bildiklerimizin *tümünü* içine alabilen daha kapsamlı bir soruşturmadır. "Gayri Doğal Bilim," "Yaratılış Bilimi," "Teist Bilim"—nasıl isterseniz öyle adlandırın: günümüze ait hayatın kökeni ve gelişimi hakkında nasıl düşünmemiz gerektiğini bilmek istediğimizde bize lâzım olan şey, Hıristiyan bakış açısından en akla yakın görüşün ne olduğudur. İhtiyacımız olan, metodolojik naturalizmin bakış açısıyla sınırlı olmayan, hayata dair bilimsel bir açıklamadır.

C. Hıristiyan Aydınlar Hıristiyan Toplumun Geri Kalanına Ne Söylemeli?

İkinci bir seçenek olarak, Hıristiyan aydınlar—bilim adamları, felsefeciler, tarihçiler, edebiyat ve sanat eleştirmenleri, her kesimden Hıristiyan düşünürler—böyle bir konuda Hıristiyan topluma en iyi nasıl hizmet edebilir? Hıristiyan aydınlar—ki onlar biz oluyoruz—bizler Hıristiyan topluma, müntesibi olduğumuz Reformist topluluğa ve daha da önemlisi geniş ve genel anlamda Hıristiyan topluma en iyi şekilde nasıl hizmet edebilir? Uzmanlarımızın bizim için yapabileceği bir şey var ki, o da evrimi aptalca gerekçelerle reddetmekten kaçınmada bize yardımcı olmaktır. Sözde 'Yaratılış-Bilim'in erken literatürü ziyadesiyle reddedilebilir o türden argümanlar ile darma dağan bir hâldedir. İşte bu argümanlardan teki. İnsan nüfusunun son birkaç asırdaki artış oranını dikkate alarak, müellifimiz en ihtiyatlı tahminle bile dünya nüfusunun en azından her 1000 yılda iki katına çıktığını belirtir. Şu hâlde şâyet, evrimcilerin iddia ettikleri gibi, ilk insanlar en az bir milyon yıl önce yaşamış olsalardı, şimdiye kadar insan nüfusu 1000 kez iki katına çıkmış olurdu. İkiden daha az ilk insanın nasıl olabileceğini anlamak zor görünüyor. Demek ki bu hızla, matematiğin değişmez yasalarına göre, sadece takribi 60,000 yıl son-

ra, dünya nüfusu 36 kentilyon gibi bir rakama ulaşmış olurdu, ve şimdiye kadar yeryüzündeki insan sayısının 21000 olması gerekirdi. 21000 çok büyük bir sayıdır; 10300 sayısından daha büyüktür, yani yanına 300 tane sıfır eklenmiş 1; bizden bu kadar çok olsaydı tüm kainat hınca hınç insanlarla dolu olurdu ve adım adacak yer dahi olmazdı. Mâdem ki öyle olmadığı ayan beyan ortadadır, insanoğlu bir milyon yıldan beri var olagelmiş olamaz; o halde evrimciler yanılıyorlar. Müellifin ortaya koyduğu bu argüman açıkça berbat bir argümandır; argümanın nerede hatalı olduğunu söyleme meselesini ev ödevi olarak bırakıyorum. Ortalıkta dolaşan evrim aleyhinde daha bir çok başka kötü argüman vardır ve bunların hem de nasıl kötü argümanlar olduklarını öğrenmemize değer. Çağdaş bilimi mecbur kalmadıkça reddetmemeliyiz ve de yanlış nedenler yüzünden çağdaş bilimi reddetmemeliyiz. Bu yanlış nedenlerden bazılarına dikkat çekmek bilim adamlarımızın hayrınadır.

Ancak, burada yapılacak daha iyi şeyler olduğunu—ya da her halükarda bunun yanısıra yapılması gereken şeyler olduğunu—mümkün mertebe tevazu ile, önermek istiyorum. Ciddi çalışma yapılması gereken düzeye, konunun özüne indiğimizde baş gösteren göz korkutucu çetrefilliğe rağmen, işin özü oldukça basittir. Anlaşılması gereken ilk şey, daha önce de ifade ettiğim gibi, Hıristiyanlık aslında bir çatışmanın, bir savaşın içerisinde yer almaktadır. Gerçekten de Hıristiyan toplum ile elinde gücü olan inançsız kesimler arasında bir savaş vadır. Bu çekişme ya da savaş, çağdaş kültürün birçok alanında—mahkemelerde, sözde medya ve benzeri alanlarda—fakat belki de bilhassa akademik çevrelerde kızışır. Ve anlaşılması gereken ikinci şey, bilim gibi önemli kültürel güçler bu çatışmaya ilişkin olarak tarafsız değildirler—yine de elbette çağdaş bilimin belli kesimleri ve bir çok çağdaş bilim adamı gâyet tarafsız olabilir. İlk planda yapmamız gereken en önemli iş, çağdaş bilimin—ve çağdaş felsefe, tarih, edebiyat eleştirisi ve benzeri disiplinlerin—kavgaya tamı tamına *nasıl* dâhil olduklarını bütün boyutlarıyla fark etmektir. Bu ise dallı budaklı, çok şubeli bir meseledir; disiplinden disipline, sözkonusu bir disiplin içerisinde bölümden bölüme değişkenlik gösterir. Başlıca görevlerimizden birisi, haliyle, kültürel eleştiri olmalıdır. Ruhları *sınamalı,* müthiş akademik prestijlerinden ötürü onları gözü kapalı kabul edip başüstünde tutmamalıyız. Akademik prestij, geniş çapta, hatta neredeyse ittifakla alınan akademik çevrelerdeki kabuller, önemli bilim adamları tarafından yapılan kesinlik beyanları—bunlardan hiçbiri teklif edilen şeyin doğru, ya da aklın sâhici bir hükmü, ya da teist bakış açısından akla yatkın olduğunun bir garantisi değildir. Aslında, hiçbirisi teklif edilen şeye can verenin Hıristiyanlığa büsbütün karşıt ve zıt bir ruh olmadığının bir garantisi değildir. Dini ve ideolojik bağlantıları fark etmeliyiz; uzmanların her sözünü dinleyip ona göre gözü kapalı hareket edemeyiz, çünkü ağızlarından çıkan sözler Hıristiyan görüş açısına göre tamamen yanlış olabilir.

Velhasıl, akademik faaliyet alanlarının tümünde, biz Hıristiyanlar ele alınan her meseleyi Hıristiyan bir perspektiften bakarak düşünmeliyiz; Teist Bilime ihtiyacımız var. Belki de söz konusu disiplin, umumiyetle âdet edinildiği üzere, metodolojik bir naturalizmi içeriyordur; eğer öyleyse, bu durumda ihtiyacımız olan, bazı bakımlardan değerli bile olsalar, sorularımıza *o* perspektiften bakılarak verilen cevaplar değildir. Gerçekten ihtiyacımız olan, *tüm* bildiklerimizin gözetildiği—Tanrı hakkında bildiklerimiz, ve iman yoluyla, vahiy aracılığıyla, bildiklerimiz, yanı sıra başka yollarla bildiklerimiz—geniş bir perspektiften sorularımıza verilen cevaplardır. Bir çok alanda, bu demek oluyor ki Hıristiyanlar tekrar çalışmalı ve gayret göstermelidir, bu perspektiften bakarak söz konusu alanı tekrar düşünmelidir. Bu fikir şok edici olabilir ama yeni bir fikir değildir. Reformist Hıristiyanlar, bilimin ve bilimsel araştırmaların hiçbir surette dini olarak tarafsız olmadıklarının uzun zamandır farkındadırlar. Bir bakıma bu, bizim alamet-i farikamızdır; Hıristiyanlığı oluşturan ilmekler içinde bize özgü olanıdır; Hıristiyanlığın o müthiş senfonisinde çalan çalgımızdır. 1880 senesinde Amsterdam Free University'nin kuruluşunun temelinde yatan sebep bu farkındalıktı; Calvin Kolejinin kuruluşuna yine bu farkındalık önayak oldu. Ceddimiz zikretmekte olduğum bir şekilde çalışma ve araştırma ihtiyacını fark ettiler, ve bu konuda bir şeyler yapmaya çalıştılar. Bilim adamlarımızdan ve diğer akademisyenlerden ihtiyaç duyduğumuz şey, ayrıca, hem kültürel eleştiri hem de Hıristiyan Bilimidir.

Bununla birlikte, itiraf etmeliyiz ki, ciddi bir ilerlemeden *yoksun* kalmamız dikkat çekicidir. Elbette bunun haklı nedenleri var. Bu görevi, gereken vukufiyet, salâhiyet, liyakat ile yerine getirmek, her şeyden evvel, son derece zordur. Yine de, sönük performans sergilememizin sorumlusu tek başına bu girişimin *zorluğu* değildir. Bunun kadar mühimi, bir yığın tarihsel ya da sosyolojik durumun olmasıdır. Günümüzde Batılı Hıristiyan toplumun yirminci yüzyıl Batı dünyasında bulunduğunu farketmiş olabilirsiniz. Uzman bilim adamı ve araştırmacı olmayı sürdüren biz Hıristiyanlar, yirminci yüzyıl yüksek okul ve üniversitelerine devam ediyoruz. Ve Hıristiyanlığın bu bilim dalları ve meseleleri ile alâkası hakkındaki mevzular, bu üniversitelerde prestij ve itibar üzerinden pek de pirim yapmazlar. Harvard Üniversitesinde "Moleküler Biyoloji ve Hıristiyanlığın İnsana Bakışı" başlıklı hiçbir ders yoktur. Oxford Üniversitesinde, "Hıristiyan bir Perspektiften Hayatın Kökenleri" diye bir ders vermezler. Bir doktora öğrencisi tezini bu konularda yazamaz. Ulusal Bilim Kurumu bu türden tezlere iyi gözle bakmaz. Bu meseleler üzerinde çalışmak tipik bir üniversitede görev süresi uzatmak için iyi bir yol değildir; ve şâyet iş arıyorsanız bu meselelerde ihtisas sahibi olma niyetinizi belli eder tarzda kendinizi tanıtmanız tedbirsiz ve düşüncesiz bir davranış olacaktır. Çağdaş üniversite hayatının tüm yapısı bu meseleler üzerinde ciddi çalışma yürütme hevesini ve cesaretini kıracak niteliktedir.

Hâliyle bu, eşine az rastlanır güçlükte bir meseledir. Hoş, bildiğim kadarıyla, hiçbir yetkili merci bize gül bahçesi vaad etmemiştir; ve ayrıca bu, Hıristiyan toplumun sıhhat ve selameti açısından mutlak kritik bir öneme hâiz bir meseledir. Mümkün mertebe elimizden gelenin en iyisini yapmak boynumuzun borcudur ve sonuçları çabamıza değer; Bu iş, güçlü, sabırlı, azimli, bol ve bitmez tükenmez bir gayret ister; Fakat mükafatı bedeline müsâvidir; Coşku verici, ilgi çekici, sürükleyici ve hayati derecede önemlidir. Ama, herşeyden önemlisi, bunun yapılması gerekiyor. O yüzden bunu sizlere önemle ve samimiyetle tavsiye ederim.

Kaynakça

Ayala, Francis, "The Theory, of Evolution: Recent Successes and Challenges," in *Evolution and Creation*, ed. Ernan McMullin (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985).

Cairns-Smith, A. G., *Genetic Takeover and the Mineral Origins of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Seven Clues to the Origin of Life (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

----------, *Seven Clues to the Origin of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Darwin, Charles, *The Origin of Species*. (1859).

Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker* (London and New York: W. W. Norton and Co., 1986).

----------, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

Denton, Michael, *Evolution: A Theory in Crisis* (London: Burnet Books, 1985).

Dyson, Freeman, *Origins of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Eldredge, Niles, *Time Frames* (New York. Simon And Schuster, 1985).

Freddoso, Alfred, "Medieval Aristotelianism and the Case Against Secondary Causation in Nature," in *Divine and Human Action*, edited by, Thomas Morris (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

Gould, Stephen J., "Evolution as Fact and Theory," in *Hen's Teeth and Horses' Toes* (New York. Norton, 1983).

Hawking, Stephen, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988).

Kitcher, Philip, *Vaulting Ambition* (Cambridge: MIT Press, 1985).

Johnson, Philip, *Science and Scientific Naturalism in the Evolution Controversy*. Unpublished manuscript.

MacKay, Donald, *The Clockwork Image: A Christian Perspective on Science* (London: Intervarsity Press, 1974).

----------, Complementarity' in Scientific and Theological Thinking" in *Zygon*, Sept.1974, pp. 225 ff.

Neill, Stephen, *Anglicanism* (Penguin, 1958).

Ridley, Mark, *The Problems of Evolution* (Oxford: OUP, 1985).

Ruse, Michael, *Darwinism Defended* (Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing Co., 1982).

Shapiro, Robert, *Origins* (New York: Summit Books, 1986).

Simpson, George Gaylord, *Fossil and the History of Life* (New York: Scientific American Books and W. H. Freeman and Co., 1983).

----------, *The Major Features of Evolution* (New York: Columbia University Press, 1953).

----------, *The Meaning of Evolution* (New Haven: Yale University Press, 1949).

----------, *This View of Life* (New York: Harcourt Brace and World, 1964).

Spieth, Philip, "Evolutionary Biology and the Study of Human Nature," presented at a consultation on Cosmology and Theology sponsored by the Presbyterian (USA) Church in Dec., 1987.

Stanley, Steven, *The New Evolutionary Timetable* (New York: Basic Books, 1981).

Stebbins, G. Ledyard, *Darwin To DNA, Molecules to Humanity* (San Francisco: W. H. Freeman and Co., 1982).

Thaxton, Charles, Walter Bradley, and Roger Olsen, *The Mystery of Life's Origins* (New York: Philosophical Library, 1984).

van Fraassen, Bas, *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1980).

Van Till, Howard, *The Fourth Day: What the Bible and the Heavens are Telling Us About the Creation* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1986).

Villee, Claude A., Eldra Pearl Solomon, and P. William Davis, *Biology* (Philadelphia: Saunders College Publishing, 1985).

Wicken, Jeffrey S., *Evolution, Thermodynamics, and Information: Extending the Darwinian Program* (New York: Oxford University Press, 1987).

Willey, Basil, "Darwin's Place in the History of Thought" in M. Banton, (ed) *Darwinism and the Study of Society* (London: Tavistock Publication, and Chicago: Quadrangle Books, 1961).

Natüralizm ve Bilim[1]

(Alvin Plantinga)

Natüralizm, farklı tanım, görüş ve isimlerde tezahür eder. Birinci olarak, "varlığın tamamı doğadan ibarettir ve doğaüstü varlıklar diye bir şey yoktur" şeklinde bir tanımı vardır natüralizmin, fakat bu tanım yetersiz niteliktedir, çünkü doğanın ne anlama geldiği ve sözde doğaüstü varlıkların neye benzediği hakkında bir bilgi içermemektedir. Belki tanım için başlanması gereken yol şu olmalıdır: Natüralizm, teizmin Tanrısının veya Tanrı'ya benzer bir varlığın olmadığı görüşüdür. (Beilby, 2002). Buna, 'natüralizm(1)' diyelim. İkinci olarak, 'bilimsel natüralizm' kavramı karşımıza çıkar, ki "modern bilimin çalışma sahasındaki varlıklara ilaveten hiçbir varlık formunun olmadığını" söyler. (Kornblith, 1992). Modern bilim, doğaüstü varlıkları tasdik etmediği içindir ki, bilimsel natüralizm, natüralizm(1)'i implike eder. Üçüncü olarak, natüralizm karşımıza 'epistemolojik natüralizm' olarak çıkar, ki "tek doğru epistemik metodun bilimsel metod olduğunu" öne sürer. (Krikorian, 1994). Bazı aşikar önermelerin yardımıyla diyebiliriz ki epistemolojik natüralizm de natüralizm(1)'i implike eder. Natüralizmin müdaafilerine örnek olarak Bertrand Russell (1957), Daniel Dennett (1995), Richard Dawkins (1986), David Armstrong (1978) ve "Bilimsel Dünya Görüşünü" benimsemiş diğer bazılarını göstermek mümkündür.

Kanaatimce, natüralizm bir din değildir, fakat özellikle bir yönüyle dine benzemektedir: natüralizm, dinin bilişsel konulardaki söylemleriyle aynı düzlemi paylaşmaktadır. Bazı varoluşsal problemler vardır ki bunlara din cevap vermektedir: Evrenin gerçek doğası nedir, sözgelimi önce zihin mi gelir yoksa madde mi? İnsanın evrendeki yeri nedir? İnsanın evrenle münasebetinin mahiyeti nedir? Ölüm sonrası yaşam için bir olasılık var mıdır? Günah [Burda Hristiyanlığın esas aldığı günah kavramına işaret var] diye bir şey var mıdır? Eğer varsa, bununla mücadele etmenin ve hatta üstesinden gelmenin yolu nedir? İnsanın durumunu geliştirmek, tekamül ettirmek için ne yapmalıyız?

1 Çev. Suat Şağban. Bu makale, online Stanford Felsefe Ansiklopedisinde yer almaktadır: http://plato.stanford.edu/entries/religion-science/

Summum bonum, yani insanlığın ufkunu belirleyen bir 'en iyi' kavramından söz edebilir miyiz, eğer evetse bu nedir? Tipik bir din gibi, natüralizm de bu ve buna benzer soruları cevaplandırır. Bu nedenle natüralizme, sözde din (quasi-religion) demek mümkündür.

Nietzsche (Nietzsche 2003)'ye ve belki William Whewell (Curtis 1986)'e kadar birçok düşünür, evrim teorisinin endişe verici implikasyonlarına dikkat çektiler. Bu endişeyi şöyle özetlemek mümkün. Ortodoks Darwinizme göre, evrimsel süreç iki mekanizma tarafından yönlendirilmektedir: rasgele genetik mutasyon ve doğal seleksiyon. Rasgele genetik mutasyon, genetik değişkenliğin başlıca kaynağıdır; doğal seleksiyon sayesinde ise, kalıtsal olan ve bulunulan ortama uyumu artıran özellikler popülasyona yayılır ve genomun bir parçası olarak muhafaza edilir. Ortama uyum sağlamayı artırıcı davranışlar ve özellikler, doğal seleksiyon tarafından ödüllendirilirler, uyum sağlayamayan davranışlar ve özelliklerse cezalandırılırlar. Aynı şekilde, doğal seleksiyon, yaşadığımız ortama uyumlu davranışlarımızın yaratıcısı bilişsel fakültelerimizi ve bilişsel işleyişlerimizi de destekleyecektir; diğer bir deyişle, doğal seleksiyon, bilişsel fakültelerimizin doğru inançları üretip üretmediğine katiyyen bakmaz, tek ilgilendiği ortama uyum sağlamamızı elverişli kılıp kılmadığıdır. Bir evrimsel psikolog olarak Donald Sloan Wilson'un da söylediği gibi: "iyi adapte olmuş bir zihin, hayatta kalmanın ve üremenin nihai bir sonucudur" (Wilson 2002, 228). Zihinlerimiz, doğru inançları üretmek için değil, çevreye uyumlu davranışları üretmek içindir: türümüzün hala ayakta olması ve üreyebiliyor olması, davranışlarımızın çevreyle uyumlu olduğunu garanti edebilir; ama bir inanç-üretme mekanizması olarak zihnin doğru şeylere inanmış olduğunu, yani zihnin güvenilir düşünceler ürettiğini garanti etmez. Bu nedenledir ki davranışlarımız mükemmel olarak uyumlu olabilir, ama inançlarımız doğru olduğu kadar yanlış da olabilir. Darwin, bu konudaki endişesini şu şekilde ifade eder:

> Ben, daha düşük seviyedeki hayvanların zihninden evrimleşmiş olan insan zihninin, değerli ve güvenilir inançlar üretip üretmediği konusunda hep şüphe etmişimdir. Kim bir maymunun zihnindeki inanca güvenebilir ki, eğer bir maymun düşünüyor olsaydı? (Darwin, 1887)

Darwin'in şüphesini şöyle ifade edebiliriz. R önermesi, bilişsel fakültelerimizin güvenilir olduğunu söylüyor olsun, N önermesi ise natüralizmin doğru olduğunu söylüyor olsun. E önermesi, bizim ve bilişsel fakültelerimizin, modern evrim teorisinin öngördüğü mekanizmalar çerçevesinde evrimleştiğini söylüyor olsun. Peki öyleyse P(R I N&E) nedir? Diğer bir deyişle, N ve E önermelerinin her ikisi de doğru olduğu bir durumda, R'nin doğru olma olasılığı nedir? Darwin, bu olasılığın düşük olabileceği konusunda kaygılıydı.

Elbette ki bu, rehbersiz doğal seleksiyonun yarattığı bir kaygıdır. Eğer doğal seleksiyon, teizmin Tanrısı tarafından yönlendirilse ve planlansaydı, bu kaygı ortadan kalkardı sözgelimi. Tanrı muhtemelen, kendisinin istediği yaratıkları, kendi suretindeki yaratıkları ve güvenilir bilişsel fakültelere sahip yaratıkları yaratmak için, murad buyuracağı bir süreç kullanırdı. Öte yandan natüralizmse, eğer evrim gerçekleştiyse, bunun rehbersiz olması gerektiğini söylüyor. Ama diğer taraftan, N ve E önermelerinin doğru olması halinde [yani natüralizmin doğru olması ve dolayısıyla bizlerin natüralist bir evrim süreci sonunda, yani rasgele genetik mutasyona eşlik eden bir doğal seleksiyon süreci sonunda ortaya çıkan varlıklar olduğumuz önermesinin de doğru olması halinde], bilişsel fakültelerimizin güvenilirliği pek olası olmayacaktır. Bu durumda, N&E birleşik önermesi [yani natüralizmin ve bizlerin evrimsel süreç sonunda vücuda gelmemiz önermelerinin aynı anda doğru olma hali], R önermesini [yani bilişsel fakültelerimizin güvenilir olduğu önermesini] çürütücü bir role sahip olacaktır.[diğer bir deyişle, N&E için ortaya konan deliller, R'nin çürütecek ve bu nedenle de N&E ve R'yi aynı anda savunmak olası olmayacaktır]. Bu demektir ki, N&E önermesi, kendi kendini reddeder mahiyettedir, yani natüralizm ve evrim arasında bir çatışma vardır ve her ikisini aynı anda kabul etmek rasyonel olarak mümkün değildir.

Bu argümanı şu şekilde sistematize edebiliriz:

1. P(R I N&E) düşüktür.

2. N&E durumunu kabul eden ve aynı zamanda 1. önermeyi de doğru kabul eden biri, R'yi çürütmektedir.

3. R'yi çürüten, sahip olduğu diğer bütün inanç ve bilgileri (buna N&E de dahil) çürütmektedir

Bu nedenle

4. N&E'i kabul eden ve 1. önermeyi doğru kabul eden biri, N&E'yi çürütüyor olmaktadır. Dolayısıyla N&E rasyonel olarak kabul edilemezdir.

Bu elbette ki argümanın özet ve şematik halidir, zorunlu kualifikasyonlara yer verilmemiştir. Şimdi bunları inceleyelim.

Öncelikle, zihnimizin hatasız bir biçimde çalıştığı şeklindeki doğal [fıtri] varsayımımızdan etkilenmemek için, kendimiz hakkında düşünmeyelim. Bunun yerine, evrenin herhangi bir köşesinde yaşayan, bize oldukça benzeyen farazi yaratıkları düşünelim ve yaşadıkları evrende N ve E'nin doğru olduğunu kabul edelim. İkinci olarak, dikkat edilmelidir ki, natüralizm açık bir

biçimde materyalizmi implike etmektedir; modern bilim maddesel olmayan ruhların, zihinlerin ve benliklerin varlıklarını kabul etmemektedir. Dolayısıyla, natüralizmin materyalizmi içerdiği kabul edilmelidir. Peki bu açıdan bakıldığında, "inanç nedir?". Büyük ihtimalle, sinir sistemindeki uzun süreli bir olay ya da bir yapıdır; yani birbirleriyle belli bir biçimde münasebet halinde olan nöronların oluşturduğu bir yapı. Böylesi sinirsel bir yapı, nörofizyolojik özelliklere (buna NP (neurophysiological properties) diyelim) sahip olacaktır. (NP: nöronların birbirleriyle ve kaslar, salgı bezleri, duyu organları, diğer sinirsel olaylarla nasıl ilişki kurduklarını, bu sinirsel ilişkinin ve iletimin değişen yoğunluklarını, ve bu ilişkinin çevresel faktörlere verdiği tepkileri içermektedir). Eğer inanç dediğimiz şey sinirsel bir olaysa, bunun bir muhteviyatı olacaktır ve bu muhteviyat bir p önermesine olan inancı kapsayacaktır. Sözgelimi, "natüralizm bugünlerde pek moda bir düşünce akımıdır" şeklindeki bir p önermesine olan inanç, sinirsel bir olay olacaktır.

Peki nörofizyolojik özelliklerle sahip olunan inançlar [yani muhteviyat, ya da psikolojik özellikler] arasında ne türden bir ilişki vardır? Belki de bu konudaki en popüler duruş, "indirgenemez materyalizmdir(NRM)": içeriğin özellikleri [yani inancın yapısı], nörofizyolojik özelliklerden (NP) ayrı ama yine de NP'nin varlığından dolayı ortaya çıkan özelliklerdir. Bu durumda, nörofizyolojik özellikleri içeriğin özelliklerine bağlayan bazı psiko-fizyolojik kanunlar olmalıdır; öyle kanunlar ki *filanca şekildeki nörofizyolojik özellikler filanca içeriğe, filanca psikolojik özelliğe sebep olur* şeklinde.

Şimdi, evrenin herhangi bir köşesinde yaşayan ve bize çok benzediğini varsaydığımız farazi popülasyonun bazı üyelerinin inandığı bir B inancını ele alalım. N&E durumunda ve NRM'nin geçerli olduğu bir durumda B'nin (epistemik) olasılığı ne olacaktır. Yani P(B I N&E&NRM) nedir? B inancının içeriğini biliyoruz, ki bu içeriğe C diyelim, ve farazi türümüzün B inancına sahip olmasının, onları, içinde bulundukları çevreye ve gezegene uyum sağlaması konusunda avantaj sahibi kıldığını varsayalım. Bu durumda, B inancının içeriği olarak C'nin *doğru* olma olasılığı nedir? NP ve içerik arasındaki ilişkiyi kuran L isimli psiko-fizyolojik kanunun, içeriği doğru kılma olasılığı nedir? B inancına sahip olmak, gezegene olan uyumu artırıyor, yani B inancını (ve B inancının içeriği olarak C'yi) entac eden nörofizyolojik özellikler uyumu artıyor demektir bu. Peki ama, uyumu artıran nörofizyolojik yapının L kanunuyla entac ettiği C içeriğinin *doğru* olduğunu neden düşünelim ki? Gezegene uyumu sağlayan, nörofizyolojik yapı ve bu yapının sebep olduğu davranışlardır; bu yapının peşisıra ortaya çıkan içeriğin doğruluğuyla ilgili bir durum yoktur ki. Özetle, B inancına sahip olmak çevreyle uyumu sağlar, ama içeriğinin doğruluğundan dolayı değil, neden olduğu uyumlu davranıştan dolayı. Eğer teizm doğruysa, (natüralizmin geçerli olduğu bir evrende evrimleşen farazi

türlerin aksine), insan Tanrı suretinde yaratılmış demektir, ki Tanrının, insanı uygun koşullarda, hakikate ve doğru inanca ulaştıracak şekilde bir nörofizyolojik yapıyla yaratmış olduğu anlamına gelir bu.

Peki öyleyse P(B I N&E&NRM) nedir? B'nin doğruluğu, B'nin uyumu artırması konusunda hiçbir anlam ifade etmediği için, B doğru da olabilir, ve bir o kadar yanlış da olabilir. Örneğin, farazi türün birbirinden bağımsız 1000 tane inancı olduğunu varsayalım, ki yukarda da ifade edildiği gibi, N&E&NRM durumunda, bu inançların herbirinin doğru ve yanlış olma ihtimali aynıdır. Bu durumda, bu 1000 inancın 3/4'ünün doğru olma olasılığı 10 üzeri 58'te 1'den daha düşük olacaktır, ki bu da P(B I N&E&NRM)'nin sonucunu, bu farazi tür için çok düşük yapacaktır. Şimdi bu farazi türün yerine insanı koyalım. Bizim durumumuzda da aynı şey geçerli olacak ve P(B I N&E&NRM) eşit ölçüde düşük olacaktır.

Bütün bunlar, argümantasyonumuzun 1. önermesi için açıklamalardı. 2. önermeye göre, 1. önermenin doğruluğunu kabul eden birisi, N&E'nin R'yi çürüttüğünü [doğruluğu konusundaki inancı bozguna uğrattığını] farkedecektir. Farzedelim ki insanın zihinsel güvenilirliğini tahrip eden bir XX uyuşturucusunun olduğuna ve XX uyuşturucusunu alanların %95'inin zihinsel olarak artık güvenilmez olduğuna inanıyorum. Yine farzedelim ki, XX uyuşturucusu aldığıma ve P(R I XX uyuşturucu aldım)'in düşük olduğuna [yani XX uyuşturucusu almam durumununda, zihinsel fakültelerimin güvenilir bir biçimde işleme olasılığının düşük olduğuna] inanıyorum. Bu iki inancı birlikte ele aldığım zaman, ikisi bir araya gelerek, zihnimin güvenilir bir biçimde çalıştığına dair inancımı çürütecek demektir. Öte yandan, zihnimin güvenilir bir biçimde çalıştığını göstermeleri için, zihnimdeki diğer hiçbir inanca da başvuramam. Çünkü zihnimin ürettiği bir başka inanç olan, sözgelimi B inancı da, tıpkı R gibi doğruluğu bozguna uğratılmış vaziyettedir. Elbette birçok örneği vardır bu durumun: Varildeki beyin olduğuma ve P(R I Varildeki bir beyinim)'nin düşük olduğuna inanıyor olsam, aynı sonucu elde ederim. Bu durum aynı fikrin Kartezyen versiyonu için de geçerlidir (yani ben, aldatmaktan hoşlanan bir Varlık tarafından yaratıldım fikri), vee daha benzer senaryo için de.

3. önermeye gelince, R'yi çürüten bir kimse, zihninin ürettiği diğer bütün inançları da **geçersiz kılmış** demektir. Bu nedenle, bir inanç olarak N&E'yi de [yani natüralizmin ve evrimin aynı anda geçerli olmasını da] geçersiz kılmış (çürütmüş) demektir; diğer bir deyişle, N&E'yi doğru kabul eden kimse, N&E'yi geçersiz kılmış demektir, ki bu durumda N&E'den şüphe duyacak, yahut reddedecek ya da bu konuda agnostik bir tutum sergileyecektir. Thomas Reid (1785, 276) der ki:

> "Eğer bir adamın dürüst olup olmadığı problemiyle karşı karşıyaysak, bunu o adamın cümlelerine atıfta bulunarak çözüme kavuşturmak aptallık olacaktır. Bu aptallığın bir benzeri, aklımızın güvenilir bir biçimde çalıştığını göstermek için aklımızı kullanmakta da geçerlidir."

Argümanın şunu sonuç veriyor: Natüralizmin evrimle birlikte aynı anda var olması rasyonel olarak kabul edilemezdir. Bu da göstermektedir ki, bilim ve din arasında değil ama natüralizm ve bilim arasında bir çatışma vardır.

Kaynakça

Armstrong, D., 1978, *Universals and Scientific Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beilby, J., 2002, *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Curtis, R., 1986, "Are Methodologies Theories of Scientific Rationality?," *The British Journal for the Philosophy of Science*. 37:1, 135–161.

Darwin, C., 1887, *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, Francis Darwin (ed.) London: John Murray, Albermarle Street, Vol. 1, pp. 315–316.

Dawkins, R., 1986, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*. New York: Norton.

Dennett, D., 1995, *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon and Schuster.

Kornblith, H., 1994, "Naturalism: both Metaphysical and Epistemological," *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XIX, Peter French, Theodore Uehling,Jr and Howard K Wettstein (eds.) Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Krikorian, Y., 1944, *Naturalism and the Human Spirit*. New: Columbia University Press.

Nietzsche, F., 2003, *Nietzsche: Writings from the Notebooks* (Cambridge Texts in the History of Philosophy) Rudiger Bittner (ed.), Kate Sturge (tr.) Cambridge: Cambridge University Press, Notebook 36, June-July 1885.

Reid, T., 1785, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Derek Brookes (ed.) University Park: Pennsylvania State University Press, 2002. (Sayfa numaraları, 2002 edisyonunadır.)

Russell, B., 1957, "A Free Man's Worship" in *Mysticism and Logic*. Garden City, New York: Doubleday Anchor Books.

Gen Savaşları[1]

(Keith Ward)

Din ve bilim arasında süregiden bir savaş var. Ya da şöyle söyleyelim: Bir grup felsefeci ve bilim adamı dinin çocukça bir şey olduğunu ve bilimsel gerçeklerle örtüşmediğini söylemek için hiçbir fırsatı kaçırmıyorlar. Sesi en çok çıkanlar arasında yeni Darwinci biyologlar başı çekiyor. Onlara göre dini inançlar insanları ayakta tutabilmek için genlere işlenmiştir. İnsanın varlığı ise maddi oluşum sürecinin bir yan ürününden başka bir şey değildir. Zihin ve beden, bencil genlerin bir araya gelmesiyle oluşmuş bir anarşist federasyona benzer.

Gelgelelim bu iddiaların biyoloji tarafından öne sürüldüğünü söylemek mümkün değildir. Bu, daha çok eldeki biyolojik bulguları dogmatik bir maddecilik çerçevesinde saptırarak yorumlayan bir grubun işidir. Evet Tanrı inancı belki de gerçekten insanları ayakta tutmaktan öte bir şey değildir; ama bu dinin yanlış ya da yalan bir şey olduğunu göstermez. Tanrı'nın varlığı deneyle değil kişisel deneyimle kavranabilir ancak. Kişisel deneyimi Tanrı'nın varlığı için kanıt kabul etmemek ise maddeciliğin dogmatizminden başka bir şey olmasa gerektir.

Bir mümin için Tanrı, yeryüzündeki görünen şeylerin arasına sıkışmış bir varlık değildir. Tanrı, ruhani varlığım her an her şeyde hissettiren bir kudrettir. Doğa üstüne yapılan araştırmaların Tanrı konusunda bize söyleyecek elbette önemli şeyleri olmalıdır. Ama zaten doğanın güzel, karmaşık, ve birbirine geçmiş yapısını öğrendikçe, Tanrı'nın da ne denli güçlü ve üstün olduğunu kavramış olmuyor muyuz?

İyi de evrimci biyoloji görüşü nasıl olur da kafaları böylesine bulandırabilir? Evrim sürecinin tesadüf ya da kaza sonucu geliştiğini; dolayısıyla insanoğlunun Tanrı tarafından özel bir amaçla yaratılmadığını söyleyerek elbette. Dogmatik biyologların aksine hiçbir fizikçi "kör tesadüf' diye bir şeye inanmaz. Buna karşılık yeni Darwinciler evrim sürecinin işleyişinde belirli bir

1 Metnin alındığı yer: *Yeni Bin Yılda Tanrı*, der. Russel Stannard, çev. Atalay Ataberk (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), s. 61-62.

doğrultu olmadığını göstermek gayretiyle her şeyi kör ve bencil milyonlarca genin işi olarak görüyorlar. Genler gerçekten kör olabilir; zira hiç bir gen bilinç dediğimiz şeye sahip değildir. Öyleyse genlere "bencil" demek oldukça sorunlu değil mi?

Richard Dawkins'in icat ettiği "bencil gen" deyiminde güçlü bir şiirsellik var; gelgelelim epey kusurlu bir tanımlama bu. Dawkins son kitabında genlerin bencil olarak görme nedenini, onların gidip başka genlerle kendi istediği gibi birleşmeleri olduğunu söylemişti.

Gelgelelim hal böyleyken eğer bir gen gerçekten bencilse değişmek istemeyecektir. Ancak diğergam bir gen dönüşüm geçirmekten mutluluk duyar; zira bu sayede daha iyi bir geleceğin yaratılmasına katkıda bulunacaktır. Aslında genlerin bencil olup olmadıklarına ilişkin tartışmayı burada bitirmek daha hayırlı olacak.

Genlerin en önemli işlevi vücudu besleyen proteinleri üretmesidir. Bedenlerimizin inşasında genlerin önemli bir yeri vardır. O yüzden de koşullar gerektirdiğinde genler işlevlerini yerine getirmek için başka genlerle birleşmek zorundadırlar. Pek çok kişinin "bencil gen" ifadesini kullanmasındaki amaç, sorgulamaktan pek hoşlanmayan okuru kendi yanına çekerek onu, başına buyruk bir dizi genden oluştuğuna inandırmaktır. Oysa biyolojik bulgularla derinlemesine haşır neşir olan herkes bilir ki insanın maddi tarifini veren temel şey DNA'dır.

Bir aşçı, yaptığı kekin aslında bencil kakaonun başına buyruk davranması sonucunda ortaya çıktığını öne sürse bu kek tarifini epey basit, hattâ saçma buluruz. Bu yüzden genleri bizim varlığımızı tarif eden bir reçetedeki maddeler gibi düşünürsek, bencil gen saçmalığım bir yana bırakmak daha kolay olacaktır.

Metaforlarla konuşmayı bir kenara bırakıp kusursuz bir canlı türü olan insanın genetik şifresine bakmak daha anlamlı olacak. Gen dediğimiz ne bencil ne de diğergamdır. Genler, üstün bir aklın, sorumluluk ve zeka sahibi canlıları meydana getirmek amacıyla maddenin atomuna yazmış olduğu karmaşık birer şifredir aslında.

Biyoloji heyecan verici ve ufuk açıcıdır. Gelgelelim dünyayı manevi olarak kavramak isteyenlere karşı saldırgan bir tutum almakla özdeşleştiği sürece değerinden pek çok şey yitirmektedir. Oysa biyolojinin amacı daha güzel bir dünyanın yaratılmasında insanın sorumluluğunu arttırmak olmalıdır. Bu hedef evrenin yaratıldığı günden beri var.

Biyoloji ve Metafizik

(Selahattin Batu)

[Selahattin Batu (1905-1973) Zooteknik profesörü. VII. Dönem, milletvekilliği de yapan Batu'nun, şiirleri, denemeleri, gezi notları ve oyunları vardır. Aşağıdaki metin Batu'nun, 1949 yılında, Ankara Üniversitesi açılış töreninde verdiği açılış dersidir.]

Biyoloji, kelime manasından da anlaşıldığı gibi hayat ilmi demektir. Ve hayatı en basit canlı üniteden, hücreden başlayarak en karışık organizmalara kadar türlü bitki ve hayvanlarda tetkik eder. Botanik, Zooloji, Antropoloji, Biyolojinin belli başlı kollarını teşkil ederler.

Hayatın gösterdiği türlü şekilleri ve organizmaların yapısını morfolojide mütelea ederiz. Morfolojinin çeşitli sahaları vardır: Organoloji, Anatomi ve Histoloji bunların başlıcalarını teşkil eder. Bu ilimler, organizmayı bir bütün halinde olduğu kadar, kısım kısım ve en küçük parçacıklarına kadar araştırmaya ve anlamaya çalışırlar. Biyosimi, bunların kimyevî terkiplerinden ve madde mübadelesinden, fiziyoloji organizmanın ve organların fonksiyonlarından bahseder ve sinir sisteminin fonksiyonu bahsinde de psikoloji ile sıkı münasebetler kurar. Canlı varlıkların çevreleriyle olan münasebetleri, ökoloji alanında mütalea edilir. Bunların yeryüzünde yayılmalarında görülen özellikler de bitki ve hayvan coğrafyası sahasına girer. Canlı organizmanın yumurtadan ölüm anına kadar geçirdiği safhalar ise ontojenide, her türün zaman boyunca geçirdiği değişikliklerde filojenide mütelea edilir. Paleontoloji alanında ki araştırmalarda ayrıca filojeninin gelişmesine yardım ederler. Bir de tecrübî biyoloji vardır ki bu ilim, hayat hadisesini en elemanter kısımlarına kadar tahlil etmekle uğraşır ve hayati fonksiyonların fizikî kimyevî esaslarını araştırır.

Fakat biyoloji alanına giren bu disiplinlerin bir temel problemi vardır ki o da hayatın bizzat kendisi, mahiyetidir. Bütün bu saydığımız sahalara ait çeşitli araştırmalar, sonunda hayat problemine bağlanır ve hepsi, hayat problemi hakkındaki bilgimiz arttığı nisbette aydınlığa çıkar, esaslı bir izaha varabilir; varamadığı ölçüde de karanlıkta kalırlar. Bunların mahiyetlerine nüfuz etmek imkanı azalır. Biz, bu araştırmamızda hayat probleminden, bu problemin bugünkü

durumundan bu konuda ortaya atılan başlıca metafizik görüşlerden bahsedeceğiz. Canlı ve cansız tabiat varlıkları arasında bir fark olduğunu ve bu farkın indi, itibarî değil kendiliğinden mevcut olduğunu görüyoruz. Kendiliğinden mevcut bulunmakla beraber bu farkın yalnız zahiri, görünürde bir fark olması ihtimali de vardır. Bu itibarla canlı, cansız arasındaki farkın ne dereceye kadar esasa, bünye ve mahiyete müteallik olduğunu araştırmak yerinde olur.

Bugün biyolojide mekanizm ve vitalizm diye ayrı iki mektebin meydana gelmesine sebep olan esas mesele de bu görüşten doğmuştur. Bu problemi daha açık şöyle koyabiliriz: Canlı organizma dediğimiz şey gerçekten, karışık terkipli ve bu sebepten anlaşılması güç olmakla beraber fiziki bir tabiat yaratığı mıdır? yani fiziki varlıklarla canlı varlıklar mahiyetçe aynı şeyler midir? ve hayat dediğimiz hadise bir fiziki hadiseden mi ibarettir, aynı kanuniyetlere göre mi meydana gelir? O halde bugünkü kimya nasıl gittikçe fiziğin bir kolu haline geliyorsa, biyoloji de fiziğin bir şubesinden ibaret olmak lâzım gelecektir. Hayat hadiselerinin mekanist bir izahı demek olan mekanizm böyle bir görüşten doğmuştur.

Ama meseleyi bir de şu şekile koymak kabildir: Acaba, cansızın, canlıdan, yaşayan organizmanın cesetten farkı, sadece fizikî makinada meydana gelen bir bozukluktan, bunun artık işleyememesinden mi ibarettir? Yoksa canlı organizma fiziki kanunlar dışında kendi hususi konularına göre mi işlemektedir? ve fizikî varlıklara nazaran daha karışık daha yüksek bir varlık değil midir? Acaba onun yapısında ve işleyişinde fizikî âlemden farklı kanunların cari olması mümkün değil midir? Meselenin bu şekilde ortaya konulması da vitalizmi doğurmuştur.

Vitalistler hayat problemi karşısında şöyle düşünmektedirler: Organik gelişme, canlı uzviyetlerin çoğalıp devamları, beden yapısı ve fiziyolojilerine ait özelliklerini nesilden nesile intikal ettirebilmeleri, daima bir bütün halindeki yapıları ve yaşayışları, fizikî âlemde gördüklerimizden çok farklıdır. Bunların gelişmeleri daima muayyen bir gayeyi hedef tutar. Hayat daima bir maksada yönelmiştir ve bir manâ taşır. Bu sebepten, canlı varlığı tetkik ederken, fizikî varlıklara nazaran daha başka metotlar kullanmak bir zarurettir. Bugünkü bilgimize göre: Organizma, kendi gayesini kendi içinde taşıyan özel bir kanuniyete sahip ve entelechie adını verdiğimiz ideal bir kuvvetle kendini gerçekleştirmek isteyen, bir gayeye yönelmiş bir prensiple canlanmış gözükmektedir; tamamen onun hükmü altındadır.

Yeni vitalizm, meseleyi bu şekilde ele almakta ve cansız maddeyi canlı kılan özel bir kuvveti, bir prensibi kabul etmektedir.

Binaenaleyh biyolojinin birinci temel problemi budur. Bu görüşlerden hareket ederek hayat dediğimiz hadisenin mahiyetini kavramaya çalışır, hayatın kendine has kanuniyetlerini bulmaya, fizikî tabiatla canlı organizma arasındaki münasebetleri aydınlatmaya gayret eder.

İkinci temel probleme gelince: Bu, biyolojinin bütün dikkatini bütün halinde canlılar âlemine çevirmesi, ve bunlar arasındaki münasebetleri kavramak istemesiyle başlar; bu alandaki meseleleri şöyle vaz edebiliriz: Tabiatde gördüğümüz çeşitli türler arasındaki benzerlikler, bunlar arasındaki hakiki bir akrabalığa mı dayanır? (Evolüsyon teorileri bundan doğar.) Eğer vaziyet böyle ise türlerin evrimini (Tekâmülünü) doğrudan doğruya kozal olarak, yani Darvinistlerin dediği gibi başlıca hayat mücadelesile, yahut Lamarkistlerin görüşüne göre organların kullanılıp kullanılmamasıyla mı izah etmek lâzım gelecektir. Yani basit organizmalardan daha mütekamil olanlara doğru gördüğümüz bu değişme (Tekâmül) kendiliğinden mi vukua gelmiştir? Bilhassa organizmalarda gördüğümüz mükemmelliği, daha doğrusu maksada uyarlığı bu gelişme ile mi izah edeceğiz? yoksa türlerin zuhuru ve evrimi dediğimiz hadiseleri, daha başka, mahiyetçe daha karışık transendental bir tesir ve kuvvete mi izafe etmek icabedecektir?

İşte ikinci temel problem de budur ve bu iki problem, bu şekilde sıkı sıkıya birbirlerile bağlıdırlar. Biri hakkındaki izahların ve görüşlerin, paralel olarak ikincisi için de uygulanması bir zarurettir. Hiç şüphesiz organizmalarda gördüğümüz maksada uyarlık gerek canlı varlıkları teker teker, gerekse bunları bir bütün halinde mütalea ve izah etmek için tek başına yeter bir prensip değildir. Bilâkis canlı varlıklarda gördüğümüz harmoni ve bunların meydana getirdikleri bütünün ahenkli oluşu bizi daha umumi bir hayat prensibini kabule götürür.

Gerçi bunlar aslında felsefe meseleleridir, ama yalnız filozofları ilgilendiren biyologlar için faydası olmayan meseleler de değildir. Çünkü bilhassa mekanistlerle vitalistler arasındaki bu çatışmalardır ki biyolojinin ileri adımlar atmasını sağlamıştır. Birçok ilmî görüşler ve araştırmalar bu şekilde ortaya atılan çeşitli hipotezlerden doğmuştur.

Bu çatışmalar bugün ne vaziyette bulunuyor?

Biyolojik araştırmalar sahasında bugün büyük ölçüde müşahede hatta deneyler yapmak imkânlarına malik bulunmaktayız. Hayat problemi üzerinde bu şekilde araştırmaların yapılamayacağı, yakın zamanlara kadar kabul ediliyordu ve bazı felsefî nazariyeler bu imkânsızlığa dayanılarak meydana getirilmişti. Hâlbuki bugün genetik alanında, hormonlar üzerinde ve canlı dokuların transplantasyonları bahsinde ve ayrıca, tohumlanmamış yumurtaları sun'î olarak harekete getirerek yeni organizmalar meydana getirilmesi (yani Parthenogesis) sahasında çok geniş deneyler yapılmaktadır. Daha ağır gelişmekle beraber türler arasındaki münasebetler üzerindeki araştırmalara da ısrarla ve başarile devam edilmektedir.

Bu sahadaki teorilerimizin bugünkü durumunu şu şekilde hülâsa edebiliriz: Mekanist teori, yani hayatın mekanist izahı, hayat hadiselerini kozal olarak

fizik kanunlarına göre açıklama görüşü, halen iflas etmiş bulunmaktadır. Bu görüş evolüsyon bahsinde henüz büyük bir kısım biyologlar tarafından kabul edilmektedir. Ama karşılaştıkları prensip meseleleri halâ karanlık ve büyük güçlükler göstermekte, dayandıkları delilller henüz münakaşa edilmektedir. Evolüsyonun mekanist izahını kabul edenler bile bu prensiple hayat probleminin çözülemeyeceğini, bilhassa organizmalarda gördüğümüz maksada uyarlığın aydınlatılamayacağını kabul etmektedirler. Bir ara mutasyonlar üzerindeki araştırmalarla tekrar aktüel hale gelen darvinizmin de, bugün artık tinlerin meydana gelişindeki mihanikiyeti yani evolüsyonu tam izah edemiyeceği anlaşılmış bulunmaktadır. Ayni şey Lamarkizm için de varittir. Yalnız büyük bir kısım biyologlar bugün müktesep vasıfların irsî olduğunu reddetmekte, bir kısım da ancak uzun zaman merhaleleri esnasında bu vasıfların irsî olabileceğini kabullenmektedirler. Bu konuda teferruata ve çeşitli diğer nazariyelere girmeden şunu söyliyebiliriz: Lamarkizm ve Darvinizm dediğimiz bu iki esas nazariye, türlerin meydana gelişindeki sebep, vasıta ve yolları tamamen izah edememekte ve tabii ilimlerin gelişmesinde çok faydalı bir rol oynamış olmalarına rağmen çağdaş biyolojide tarihi addedilmek mecburiyetindedirler.

İrsî yapının ani ve daimi surette değişmesi (Mutasyonlar) ve bu yapının aralarında birleştikleri zaman mahsûl veren tür ve variete hibridasyonlarında yeni bir tarzda birleşmeleri (yani yeni kombinezonlar) bir dereceye kadar tabii seleksiyon, organizmaların yaşaması üzerine yaptıkları tesirler bakımından hayat şartları, türlerin teşekkülünde evolüsyonda esas rolü oynamakta, fakat evolüsyona ancak vasıta olmaktadırlar. Bu nokta üzerinde ısrarla durmak isterim: Yani bu amiller hadiseyi mahiyeti bakımından asla izah edememektedirler, çünki en mühim mesele irs yapısının âni değişmelerindeki kaynak ve sebeplerdir. Bu teoriler, bu sebepleri gereği gibi izah edememektedirler.

Bundan başka organizmaların evolüsyonunda takip edilen muayyen ve sabit istikametin asıl sebebi de karanlıkta kalmaktadır. Tenasül hücrelerinde irsî bünye değişmelerinin nereden geldiği davası, şekillerin ve türlerin meydana gelişinde esas meseleyi teşkil eder. Bu mesele ise doğrudan doğruya canlı maddenin, yani hayatın esas bünyesi meselesine bağlıdır. Binaenaleyh hayatın mahiyeti meselesi, bahis konusu olan evolüsyon probleminde en esaslı noktayı teşkil ediyorki biyoloji alanında her problem sonunda buruya gelip dayanmaktadır. Ve hiç şüphesiz ilim, ancak hayatın mahiyeti meselesindeki örtüyü yırttığı nisbette türlerin teşekkülü ve evolüsyon bahislerinde salim bir sahaya girecektir.

İlmin bugünkü durumuna göre hayatı, bir organizmanın hayat seyri esnasında takip ettiği gelişmeyi, canlı organizmanın gayesini kendi içinde taşıyan bir prensip kabul etmeden izah etmek imkansız görünmektedir. Bütün canlılarda mahiyetini henüz kavrayamadığımız, entelehi dediğimiz, kendini ger-

çekleştirmek yolunda çalışan ve bir gayeye yönelmiş bulunan bir prensibin mevcut olması lâzım geliyor.

Aynı şekilde türler arasındaki münasebetler ve türlerin birbiri içinden doğarak tekamüllerinde de bu şekilde muayyen bir gayeye yönelmiş bir prensibin, entelehinin çalışmakta bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Türler de bir bütündürler, ve bütün halinde bir nevi canlı organizma teşkil etmektedirler. Bunlar da bir hayat bağlılığı içindedir, ve her tür bu bütün içinde bir kademe teşkil eder. Dikkatimizi yalnız tek tek organizmalara yöneltmezsek, türler arasında gördüğümüz bu bağlanışın, bu münasebetlerin yalınız onlara mahsus bir hayat hadisesi olmadığını, burada şahıslar ve türler üstü bir hadise ile karşı karşıya bulunduğumuzu görürüz.

Bilhassa aşağı kademelerdeki hayvanlar âleminde gördüğümüz taşkın hayat atılışını, bolluğu, çokluğu dikkate alırsak, o zaman canlı tabiatta yalnız yukarıya, daha mükemmel ve mütekâmile doğru bir yükseliş değil, bunun yanında bir de kuvvetli bir çoğalma ve yayılma meyli, yani bir genişleme meyli bulunduğunu tesbit ederiz. Sanki tabiatta hayat imkanına malik olan her şey, mahiyetinden gelen bir kuvvetle kendini hayatta gerçekleştirmek istemektedir; ve bu iradeyi, yalınız organizmalarda gördüğümüz maksada uyarlık prensibine bağlanmak ta görüşümüzü daraltır. Bunun yanında tabiaatta bir de şekil verici bir prensip (Gestaltungsprinzip) vardır. Bu prensip, canlı organizmalarda gördüğümüz estetik güzelliklerin de doğrucusudur. Goethe dahi estetik güzelliklere malik bu canlı şekiller âlemindeki nizamı, bu büyük evrensel ahengi bulmaya çalışmıştır.

Şüphesiz tabiatta gördüğümüz bu artma hamlesini, bolluk meylini ilmî metodlarla kavramak güçtür. Ama bu hadise bir vakıa olarak meydandadır, ve görmeden geçilmesine imkan yoktur. Bununla beraber canlılar alemindeki bu çokluğu ve çeşitliliği yalnız estetik prensiple izah etmek mümkün sayılamaz. Meseleyi tabii ilimler bakımından, ilmî görüşe dönerek ele alırsak, tabiatta gördüğümüz canlılarda bir beraber yaşama meylinin bulunduğunu, gerek tek tek canlıları, gerekse bunların meydana getirdiği türleri, şahıslar ve türler üstü, birleştirici bir prensibin bir araya toplandığını kabul etmek icapeder. Aynı türdeki hayvanların ve çeşitli türlerin bir arada yaşamaları, doğrudan doğruya ve yalnız başına kozal olarak izah edilebilecek bir mahiyet göstermemektedir. Bilâkis burada şahıslar üstü bir prensibin türlü şekillerde tesir etmekte bulunduğu göze çarpıyor. Aynı türdeki hayvanların bir birlik teşkil etmeleri, birbirlerinden farklı büyük hayvan alemlerinin meydana gelişi, hayvanların ve bitkilerin simbiose dediğimiz bir arada yaşayışları, hatta birinin diğerine zarar vermesine, birbirlerini imha etmelerine rağmen bu beraber yaşıyışın sürüp gitmesi, ve çevre ile canlı arasındaki bu ahenkli ve aktif münasebetler böyle bir prensibin mevcudiyetini açıkça göstermektedir. Canlılar alemine bakınca bunların arasında bir ne-

vi umumî bilgiye dayanan bir münasebet bulunduğunu, tabiatta organizmaları ve türleri aşan ve bunları birbirlerine bağlıyan bir bütünlük ve birlik prensibi bulunduğunu kabul etmek icabetmektedir. Bu itibarla adeta şuurlu bir "tabiat anadan" bahsedilmesi sebepsiz değildir, ve tabiatta gördüğümüz bu şahıslar ve türler üstü kanuniyetin mahiyetine nüfuz etmeye çalışmakta tabiat ilimlerinin gelişmesi bakımından çok ehemmiyetli olmaktadır. Tabiatta mevcut bu şamil irade prensibini, bütünlük ve beraberlik kanuniyetini bu koruyucu, bütünleyici ve devam ettirici iradeyi görmemezlikten gelmek imkânsızdır.

Acaba bu kuvvet nedir? Ve bunun mahiyeti hakkındaki bugünkü bilgilerimiz nelerden ibarettir?

Bu bağlılığı ve kanuniyeti sağlıyan, canlılarda gizli, potansiyel, transendental bir kudret midir? Ve bu kudret organizmadan evvel ve onun ötesinde, mahiyetçe ondan farklı bir şey midir? Yoksa canlı maddede gördüğümüz bu intizamlı ve maksada uygun gelişmeyi idare eden bir nevi şuur, canlı maddede meknuz, immanan bir şuur ve irade midir?

Bu nevi münakaşalar ta Eflatundan beri devam edip gitmektedir. Eflatunun ideleri bu şekilde bir izahı makul kılan transendental bir görüşe esas teşkil etmiştir.

Aristo ise eşyada mevcut, onun hüviyetinde meknuz immanan bir kuvvetin, müessir ve gerçek Entelechie'lerin mevcudiyeti neticesine varmış; böylece bu iki sistem arasında uzun asırlardır süren birçok münakaşalar olmuştur ve hala olmaktadır.

Schopenhauer'in tabiatta mevcut bulunduğunu söylediği irade Wille der Natur = (tabiat iradesi), Schellinğin potenzler dediği meknuz kudretler, Hartman'ın gayri şuuru, Feehner'in "Weltseele" dünya ruhu dediği şey, Bergsonun "Elan vital"i hep bu yönde izaha giden türlü görüşleri desteklemektedirler. Nihayet dini akideler de hayatı ve tabiatı kısım kısım birtakım ilahi fikirlerin gerçekleşmeleri şeklinde kabul ederler. Böylece hayat problemi, sonunda Tanrı problemine gelip dayanarak tekrar bir dünya problemi haline girmiş olur.

Hakikaten canlı ve cansız tabiat, birbirlerinden esas bakımından ayrı şeyler olarak gözükmekte ve fizikî âlemle canlılar âlemi arasında esasda, mahiyet bakımından büyük bir fark göze çarpmaktadır. Ancak asıl göze çarpan mühim fark, bunların yüksek derecedeki mümessillerinde daha ziyade belirir. Evvelâ anorganikle organik alem arasında karşılıklı bir nevi gerginlik, zıddiyet bulunmaktadır; Fizikî sistemlerde enerjiyi gittikçe artan bir kuvvetle dağıtmak "Entropie" meyli mevcuttur. Organik varlıklarda ve hayat hadiselerinde ise bunun aksi olan toplayıcı bir prensiple "Ektropie" ile karşılaşırız.

Sonra fiziki sistemler, matematik kanuniyetlere uygun bir nizama tabidirler. Organizmalar ve hayat hadiseleri ise matematik kanuniyetlerin dışında

seyrederler, bu kanuniyetlere uyamazlar. Bilâkis başlıca hayat hadiseleri, fizik kanunlarına zıt bir mahiyet taşırlar. Bir kuşun uçuşu, fizik alemindeki arz cazibesi kanununun yenilmesidir. Ona zıd bir temayülü ifşa eder.

Her hayat hadisesi organizmanın her hareketi, atalet kanununun zıddıdır. Gerçi bütün bu hadiseleri, insanın makina kullanmasına ve bunun vasıtası ile tabiat kanunlarına zıd neticeler elde etmesine benzetmek kabildir, ama buna rağmen organik ve anorganik alemler arasındaki bu şekilde umumî bir tandans farkının mevcut bulunduğu da bir vakıadır. Hiç şüphesiz bu zıddiyetin bir esası vardır. Bir esası olmak lazımdır. Gerçi canlı organizma, bir bütün olarak fizik kanunlarına tabi bulunmaktadır. Fiziyoloji alanında yapılan araştırmalar, fizik kanunlarının uzviyette de büyük ölçüde cari olduğunu göstermiştir. Organizmanın meydana getirdiği bir takım yardımcı organlar, birçok otomatik hareketlerin meydana gelmesini sağlamaktadırlar.

Ama öte yanda bütün organizmalarda, canlı dediğimiz maddede bir takım manâlı hareketlere de rastlanmaktadır. Bu hareketlerde bir şekilleme, şekil verme gayreti açıkça görülmektedir, ve canlı organizma bu şekilde derinliğine tetkik edildiği zaman, onu meydana getiren fiziksel kimyasal maddenin, fiziksel ve kimyasal maddelerde görmediğimiz bir ruhla canlı olduğunu, iradesini daima belirttiğini teslim etmek zorunda kalırız.

Bu taktirde diğer bir mesele ile karşılaşmak zoru vardır: Fizikî maddelerin esas unsurları, yani Elektron, Proton, Atom ve moleküllerle canlı maddenin atomu demek olan hücre arasında bir takım intikal safhaları, şekilleri var mıdır. K. Sapper'in karbon bileşikleri üzerinde yaptığı esaslı araştırmalar sonunda hakikaten bu tarzda intikal şekillerinin mevcut olduğu neticesine varılmıştır.

Daha evvel yapılan araştırmalar, organik kimyada ihtimal kanunları dışında çalışan ve bu kanunlar dışında bir takım maddî bileşiklerin meydana gelmesini sağlıyan, belit bir gayeye yönelmiş bir prensibin çalışmakta bulunduğunu göstermiştir.

Hatta müstesna vaziyetlerde anorganik tabiatta dahi aynı temayülün mevcut bulunduğunu görüyoruz. Bu şekilde kozal değil de final çalışan bir prensibin yani muayyen fizikî sebeplerin muayyen neticeler vermesi prensibi yanında kendiliğinden bir gayeye müteveccih, bir maksadı göz önünde tutarak çalışan bir prensibin, anorganik alemde dahi cari olabildiği bugün ciddiyetle kabul edilen bir gerçek halindedir. Heisenberg gibi dünya ölçüsünde bir fizikçi bir atom fizikçisi, canlılar alemile cansız madde arasında bu şekilde bir köprü bulunduğunu kabul etmiş, mikrofizikte yapılan araştırmalar da cansız maddelerde canlılık tezahürleri meydana getirilebileceğini göstermiştir.

P. Yordan gibi bir alim ise Quantum fiziğinde cari kanunlara göre, cansız zerrelerin en küçüklerinde hayat izleri belirebileceği neticesine varmıştır.

Bu olayları bir araya getirirsek bir hakikatla karşı karşıya bulunduğumuzu görürüz. Bu hakikat, tabiatta bir nevi irade mevcut olduğu ve bu iradenin derece derece birtakım taşıyıcıları bulunduğu hakikatidir. Fizikî tabiatta sayıları mahdut bir takım elamanlardan başlayarak atoma, atomdan ancak sembolik olarak kavrayabildiğimiz moleküllere, hayvanlar ve insana kadar ve insana doğru bir kademeleşme vardır. Bu kademeleşme içinde hayat, fiziğin bir şubesi değil, bilâkis fizikî varlıklar ve hadiseler, organik alemin bir şubesi halinde gözükmektedirler. Bu hakikati bu şekilde tespit edince zaruri olarak şu görüşe varmak icap etmektedir: Tabiatta biyolojik kanunlar, fizikî kanunlara nazaran daha şamil ve umumidirler; ve fizikteki kozalite ile hayatı izah etmenin imkânı yoktur. Bilâkis canlı organizmalarda bir ide, ideal bir muhteva, hayat hadiselerinde de bir gaiyet prensibi, bir finalizm mevcuttur. Her iki unsur da makrofizik alemde, makrofizik hadiselerde açıkça görülmez. Buna karşılık mikrofizik alemde, organik alemde gördüğümüz şekilde ideal bir kuvvet ve küçük çapta hayat izleri görülebildiğine göre canlı ile cansız tabiatın hududunu, tabii hadiselerinin artık matematik olarak kavranılamadığı, ve gaiyet prensibinin ide ve mananın başladığı yer olarak tesbit etmek icap etmektedir. Bu hudut, hayatla onun altında bulunan alemin, yani fiziki tabiatın hudududur. Ama hayatın bir de kendi üstünde bulunan bir alemle bir hududu olması lâzımdır ki tamamen metafizik karakterde olan bu mesele insanın tabiattaki yerini, mevkiini tayinle alâkalıdır.

Hepimizin bildiği gibi madde alem, geometrik olarak ifade edilebilen bir alemdir. Bitkiler alemi mekâna bağlı olarak vasıflandırılır. Hayvanlar, mekân içinde hareket edebilmek vasfına maliktirler. Fakat muhitlerine bağlı ve muhitlerini adeta birlikte taşırlar. Aynı şekilde de insiyaklarına bağlanmışlardır.

İnsan ise bu hudutları da aşmış olarak gözükmektedir. İnsanın bu şekilde bir sınırlılığı, belli bir çevreye bağlılığı bahis konusu değildir.

Bununla beraber bu meseleyi biyoloji alanına ait metafizik bahislerini aştığı için, burada bırakmak zorundayız.

Bu suretle biyolojinin bugünkü bilgimize göre bahis konusu olabilen başlıca problemlerini aydınlatmış olduğunu sanıyorum. Bu problemleri ve bugün varılan neticeleri hülasa etmek icabederse şu şekilde bir icmale varmak kabildir:

Hayat, mekanist, yahut vitalist görüşlere göre iki türlü izah edilmek istenmektedir. Müsbet ilimlerin bugün vardığı neticelere göre materyalist, mekanist görüş, hayat problemini çözemiyecek durumdadır ve artık iflas etmiş sayılmaktadır. Çünkü canlı madde ve hayat hadiselerini ideel, entelechial bir prensip kabul etmeden anlamak izah etmek imkânsızdır. Bütün canlı varlıklar, kendini gerçekleştirmek isteyen bir idenin, bir nevi düşüncenin durmadan çalıştığı ve maddeyi bu ideye göre yoğurduğu varlıklar olarak gözükmektedir.

Mekanist izah ise zaruri olarak böyle bir prensibi reddetmekte hayat hadiselerini sadece fizikî-kimyevî hadiseler olarak almakta bu takdirde de canlı tabiattaki bütünlüğü gaiyeti ve evolüsyonu, organizmalarda gördüğümüz maksada uyarlığı, büyük bir ahenk ifade eden mükemmel şekillerin meydana gelişini aydınlatamamaktadır.

Vardığımız ikinci netice şudur; Anorganik âlemden organik âleme geçilir geçilmez, fizikî âlemde cari olan kanunların ve kozalite prensibinin artık yürürlükte olmadığını görüyoruz. Bu, bize ilk nazarda bir muamma ile karşılaştığımız vehmini veriyor, ve birdenbire başka bir aleme intikal etmiş gibi şaşırıyoruz. Çünkü muayyen sebeplerin muayyen neticeler vermesi, anorganik alemde gördüğümüz şaşmaz matematik kanunların biyoloji alanında hükümden düşmeleri ve bu kanunlarla hayatı izah etmeye kalkışınca karşılaştığımız imkânsızlıklar, bizi, hayat bahis konusu olunca başka bir prensibin hakim olması gerektiği neticesine götürüyor. Bu prensip, finalite prensibidir. Hayat bahis konusu olan her yerde, yaşayan her canlı organizmanın gelişmesinde, ve bunların ontojenisinde ve filojenisinde, muayyen bir gayeye doğru açık ve vazıh bir yöneliş vardır. Organizmalar, kendiliklerinden ve mahiyetlerinden gelen iradî bir hamle ile böyle bir gayeyi gerçekleştirmek için adeta çırpınmaktadırlar. Organizmalarda gördüğümüz maksada uyarlık, bunların filojenilerinde, evolüsyonlarında gördüğümüz belli bir hedefe doğru durmadan ilerleyen gelişmeyi mekanist prensiplerle izah etmeye imkân yoktur. Tek hücreden başlıyarak, canlıların en yüksek şekli olan insana kadar bütün hayal alemi, maddede meknuz, immanan olarak bulunan bir nevi iradenin tesiri altındadır ve bu irade, bir gayeye doğru kendini gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Hayat olaylarında gördüğümüz bu prensibin, son zamanlarda psikoloji alanına da intikal etmiş bulunduğuna işaret etmek isterim. Freud'den sonra gelen en büyük psikoloji alimi Jung, insan ruhu ve psihesi bahis konusu olunca kozalite prensibinin yürürlükten kalktığını ve psihenin daima finalist bir prensibe göre, zaman, mekân dışında çalıştığını söylemekte ve bu neticeyi müsbet ilim zihniyetiyle yapılan uzun, esaslı araştırma ve müşahedelere istinat ettirmektedir.

Vardığımız üçüncü netice olarak şu noktayı belirtebiliriz: Mebdeler ve prensipler dikkate alınınca, hayat hadiselerinin yalnız canlılar âlemine münhasır sayılamayacağını da kabul etmek lâzım gelmektedir. Organik kimyada yapılan araştırmalar, ihtimal kanunları dışına taşan ve bu kanunlar dışında bir takım bileşiklerin meydana gelebileceğini gösteren, finalist bir prensibin mevcut, olduğunu isbat etmiştir. Mikrofizik araştırmalar neticesinde cansız maddelerde canlılık tezahürleri, hayat alametleri belirebileceği de bunu gösterir. Onun için hayatın, cansız madde nin en küçük moleküllerine kadar sızma meyli gösteren büyük bir yayılma mahiyeti belirttiğini, bütün tabiatın canlı olabileceği-

ni düşünmek lâzım gelmektedir. Belki de Schopenhauer'in "Wilie der Natur" dediği tabiat iradesi, bu şekilde müsbet ilmin ışığı altına girmiş olmaktadır.

Biyolojinin temel problemlerile birlikte bütün bu konuları ortaya atmakla biyoloji gibi müsbet bir ilme, spekülatif bir karakter verilmek istenildiği neticesi çıkarılmamalıdır. Çünkü ilimde spekülatif düşünce, bizzat ilmin gelişmesi, gelişebilmesi için lâzımdır ve mühimdir. Nitekim mekanist ve vitalist diye andığımız esas itibarile metafizik karakterde olan bir spekülasyon, bizzat biyolojinin müsbet tarafile gelişmesinde en mühim rolü oynamıştır. Aynı durum diğer müsbet ilim sahaları için de varittir, ilim daima hipotezlerden doğmuş çoğu araştırmalar da muayyen hipotezlerin doğruluğunu isbata yaramıştır. Ve tabiatta, basit gibi görünen hadiseler ötesindeki asıl hadiselerin, temel hadiselerin bulunduğunu bilmek, ilme zarar değil, ancak fayda sağlıyabilir. Esasen ilmin konusu, ne tek tek hadiseler ve eşya ne de tek başına umumî kavramlardır.

İlim, umumî kavramların ışığı altında hadiselerin tek tek ele alınması ve bunların birer birer umumî kavramlara bağlanması demektir.

Bacon ve Schopenhauer'in dedikleri gibi bilgi ile ilmi birbirinden ayırmak lâzım gelir. Her insan tecrübe ve müşahedeleri sayesinde muayyen bilgiler elde edilebilir. Ama ilmin asıl vazifesi, eşya ve hadiseler hakkında soyut, mücerret kavramlara varabilmektir. Sistemleştirilmiş bilgi diye tarif edilen ilim, ancak böyle bir anlayışla çalışıldığı takdirde müsbet neticelere varabilir, ve ortaya attığı hükümler, elde ettiği neticeler, felsefî kavramlara bağlanabildiği takdirde ilmî bir değer taşırlar.

Literatür

Max Hartmann:	Aligemeine Biologie, Yena 1927.
Richard Woltereck:	Grünzüge einer Allgemeinen Biologie, Stuttgart 1932.
Alays Wenzl:	Metaphysik der Biologie von Heute, Leipzig 1937.
C. Kronacher:	Züchtungslehre, Berlin 1929.
Hentyfairfield Osborn:	Ursprung und Entwicklung des Lebens, Stuttgart 1930.
Max Scheler:	İnsan, Kâinattaki yeri (çeviren: Takyittin) İstanbul 1948.
J. Jacobi:	Die Psychologie von Yung, Zürich 1945.
J. M. Bochenski:	Europaische Philosophie der Gegenwart, Bern.
H. Schrmidt:	Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1922.
Lacomte du Nouy :	L'avenir de L'esprit, Paris 1941.

Tanrı ve Evrimle İlgili Beş Model[1]
(Ian G. Barbour)

[Ian G. Barbour (1923-), 1950'de Chicago Üniversitesinde fizik alanında doktorasını tamamladı. Onun, *Issues in Science and Religion* (1966) adlı eseri Batıda din ve bilim ilişkisinde önemli bir aşama olarak kabul edilir. *Religion in an Age of Science* adlı eseri ise, 1989-1991 yıllarında verdiği Gifford konferanslarının sonucudur. 1999'da bu alanda son derece önemli bir ödül olan *Templeton Prize*'ı kazandı. Bazı düşünürler, onu Hristiyan evrimciliğinin büyükbabası olarak görürler.

Bu makalede, özellikle biyolojideki yeni teorilerin klasik Darwinizm'i genişlettiğine dikkat çekilmektedir. Barbour, bunu Kauffman örneğinden hareketle açıklamaktadır. Sonrasında Barbour, biyolojik süreçler hakkındaki organik yaşamın dört ayırıcı özelliğini -kendi kendine organizasyon, belirsizlik, yukarıdan-aşağıya nedensellik ve bilgi iletişimi- ele almaktadır. Söz konusu özellikler, aynı zamanda evrim yorumunu karakterize etmektedir. Bu özelliklerin her birinin benzerliklerine dayanan Tanrı'nın doğadaki ediminin dört teolojik modeli incelenmektedir. Barbour bu dört modelin yanı sıra süreç teolojisinin önerdiği beşinci model olarak "içsellik" modeline de yer vermektedir. Barbour, süreç teolojisinin önerdiği bu modelin Tanrı'nın doğayla ilişkisiyle ilgili diğer dört modellerde ortaya çıkan problemlerden bazılarının önüne geçtiğini savunmaktadır.]

Evrim teorisi Tanrı'nın doğada edimde bulunması fikriyle uyumlu mudur? Batı tarihinin büyük bir bölümü, bütün yaratıkların mevcut biçimleriyle Tanrı tarafından tasarlandığı ve yaratıldığı varsayımına dayanır. Son dönemde ise Darwin bütün yaratıkların uzun bir doğal seçilim sürecinin ürünü olduğunu iddia etti. Onun evrim teorisi, sadece tasarım argümanının (*argument from design*)[2] geleneksel biçimini zayıflatmadı, aynı zamanda Tanrı'nın

1 Çev. Kevser Çelik. Bu metnin alındığı yer: Ian G. Barbour, "Five Models of God and Evolution," in Robert John Russell, William R. Stoeger, S.J. and Francisco J. Ayala (ed.), *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City State; Berkeley, Calif.: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, 1998), s. 419-442.

2 Bu argüman, Teleolojik delil ya da Nizam ve Gaye delili olarak da ifade edilmektedir (çeviren).

lütfuna bağlı rehberlik için hiçbir fırsat sunmadığı görünen bilimsel yasalarla doğa tarihini de açıkladı. Bununla birlikte biyolojik bilimlerdeki çeşitli konular, doğa yasalarının müdahalesi veya ihlali olmadan evrimsel tarihteki ilahî edimi kavramanın yeni yollarını ortaya koymaktadır.

Bu makalenin ilk bölümü, Darwin'in kendisinden başlayıp moleküler biyoloji ve karmaşıklık (*complexity*) hakkında ileri sürülen yeni hipotezlere kadar evrimsel teorinin gelişimini vermektedir. İkinci bölüm, biyolojik süreçler hakkında çıkan son yazılardaki dört konuyu incelemektedir: kendi kendine organizasyon (*self-organization*), belirsizlik (*indeterminacy*), yukarıdan-aşağıya nedensellik (*top-down causality*) ve bilgi iletişimi (*communication of information*). Sonraki bölümler de organik yaşamın bu dört ayırıcı özelliğinin her birinin benzerliklerine dayanan doğada Tanrı'nın ediminin teolojik modellerini incelemektedir. Ben, bu çalışmada süreç teolojisinden bir beşinci modelin Tanrı'nın doğayla ilişkisiyle ilgili diğer modellerde ortaya çıkan problemlerden bazılarının önüne geçtiğini ileri süreceğim.

1. Darwinizm Evrimi

Evrim teorisi, Darwin'den bu yana ciddi yeni yorumlama ve değişikliğe uğramıştır. İlk olarak, popülasyon genetiğinin[3] ve moleküler biyolojinin gelişmesi kısaca tanımlanacak, ardından da Darwinizm'in genişlemesi, özellikle doğal seçilimin yanında diğer faktörlerin evrimsel değişimin yönünü etkilediği şeklindeki kabul tartışılacaktır. Son olarak, karmaşıklık ve kendi kendine organizasyonla ilgili son teoriler değerlendirilecektir.

1.1. Darwin'den DNA'ya

Darwin'in zamanında Newtoncu mekanik, diğer bilimlerin öykünmesi gereken bilim biçimi olarak görülürdü. Newtoncu bakış açısı atomcu, determinist ve indirgemeciydi. Tüm sistemlerin davranışının, onların en küçük parçalarının davranışını yöneten birkaç basit yasa tarafından belirlenildiğine inanılırdı. Değişim, temelde kendileri pasif ya da hareketsiz olan cisimleri etkileyen yerçekimi gibi dış güçlerin sonucu olarak düşünülürdü. Darwin, Newtoncu fiziğin tüm bilimler için bir ideali temsil ettiğini kabul eden bilim felsefecileriyle aynı fikirdeydi ve kendi evrim teorisinin Newtoncu fiziğin varsayımlarının çoğunu paylaştığını kabul etmekteydi.[4]

---

3 Popülasyon genetiği, popülasyonlardaki fertlerin benzerlik ve farklılıklarının kaynaklarını, bunun yanında popülasyonlardaki alel (bir genin değişik biçimlerinin) frekansının dağılımlarını ve değişimlerini araştıran genetiğin bir alt dalıdır. (çeviren).

4 Michael Ruse, *Philosophy of Biology Today* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998), 6; aynı yazar, *The Darwinian Paradigm* (New York: Routledge, 1989).

Darwin, evrimsel değişimin bir türün bireysel üyeleri arasındaki varyasyonları etkileyen doğal seçilimden kaynaklandığına inanıyordu. Rekabet koşulları altında, hafif adaptif/uyumlu bir avantaj ile bu bireyler, bu avantajı yavrularına geçirmek ve yeniden oluşturmak için hayatta kalacaklardır. Darwin'in bakış açısı, seçilimin bireysel organizmalardaki ayrı özellikleri etkilediğini varsayması bakımından atomcuydu. Newton'a göre olduğu gibi Darwin'e göre de değişim, dış güçlerin sonucuydu; Darwin, değişimin yönünün Lamark'ın inandığı gibi organizmaların kendilerinin çabalarıyla değil, doğal seçilimle belirlendiğine inandı. Darwin'in Newton'la paylaştığı varsayımlar, Depew ve Weber tarafından hazırlanmış olan yeni bir kitapta ayrıntılı olarak incelenmiştir.[5]

19. yüzyılın sonuna gelindiğinde *olasılık*, fiziğin çeşitli alanlarında önemli bir kavram oldu. Maxwell ve Boltzmann, bireysel moleküllerin hareketlerini matematiksel olarak tanımlamanın çok zor olduğu zaman bile gaz moleküllerinin farklı konfigürasyonlarının olasılığının hesaplanabileceğini gösterdi. İstatistiksel ortalamalar basınç, hacim, sıcaklık, ısı akışı ve entropi gibi büyük ölçekli değişkenler arasındaki ilişkiyi tahmin etmek için kullanılabilirdi. İstatistiksel mekanikte ve klasik termodinamikte, denge makro durumları moleküllerin ilk dağılımı bilinmeden hesaplanabilirdi.

Olasılıksal akıl yürütme, aynı zamanda 20. yüzyılda Fisher, Wright ve Dobzhansky'nin teorilerinde ilk olarak *popülasyon genetiği* ve evrimsel teorinin birleşmesinde önemliydi. Fisher, bireysel organizmalardaki gen olasılıklarını ve popülasyonlardaki[6] gen frekanslarını hesaplama hakkındaki fikirleri üzerinde 19. yüzyıl fiziğinin etkisi olduğunu kabul etti. Julian Huxley, G. G. Simpson ve Ernst Mayr'in öne çıktığı "modern sentez", türlerin evriminin küçük değişimlerin aşamalı bir birikiminin sonucu olduğu şeklindeki Darwinci inancı devam ettirdi. Eğer bir popülasyonun bazı üyeleri coğrafi olarak veya çoğalma yoluyla diğer üyelerden izole edilirse, birikmiş değişimler artık başlangıçtaki popülasyonla melezleşemeyecek olan yeni bir türle sonuçlanabilir. İzole edilmiş çok küçük bir popülasyondaki gen frekansları, büyük popülasyondakilerden -tamamen tesadüfen- farklı olabilir; o zaman evrimsel değişimin ("genetik sürüklenme/genetic drift")[7] yönü doğal seçilimden ziyade şans eseri olacaktı. Fakat doğal seçilim, hâlâ evrimsel değişimin temel faktörü olarak görülmekteydi.[8]

1953'de DNA yapısının keşfi, popülasyon genetiğinin kabul ettiği genlerin moleküler bileşenlerinin tanımlamasına götürmüştür. Moleküler biyolojinin

---

5 David P. Depew and Bruce H. Weber, *Darwinism Evolving* (Cambridge: MIT Press, 1995), I. Bölüm.

6 Popülasyon, belirli bir alanda yaşayan, kendi aralarında çiftleşebilme yeteneğine sahip olan aynı türün bireylerinin oluşturduğu topluluktur (çeviren).

7 Genetik sürüklenme, küçük popülasyonların gen havuzunda şansa bağlı olarak meydana gelen değişmedir (çeviren).

8 Aynı eserde, II. Bölüm.

"merkezi dogması", bilginin DNA'daki bazların dizilerinden proteinleri düzenleyen DNA tarafından bir araya getirilen amino asit dizilerine doğru, sadece tek yönde aktarıldığını iddia etti. Ayrıca çevrenin, onları taşıyan organizmalar üzerinde seçici baskılar yoluyla onları ortadan kaldırmak veya devam ettirmek dışında genler üzerinde doğrudan etkisi olmadığı ileri sürüldü. Moleküler biyoloji, evrimsel tarihin hemen hemen her yönünü aydınlatmada son derece verimli oldu, ancak başlangıçta onunla ilişkili bazı varsayımlar, yakın zamanlarda sorgulanmaya başlanmıştır.

1.2. Darwinizm'in Genişlemesi

Son on yılda modern senteze yapılan itirazların çoğu, daha önceki anlayışların bir reddinden ziyade genişletilmiş bir Darwinizm'in (ya da yeni-Darwinizm'in) parçası olarak görülmelidir. Mesela, *seçilimin* sadece popülasyonlardaki organizmalar düzeyinde değil, *birçok düzeyde oluştuğu* iddia edildi. Dawkins, genlerin düzeyindeki seçilimden bahseder; o, organizmaları genlerin kendilerini sürekli kılmalarıyla mekanizmalar olarak görür. E. O. Wilson akrabalık seçilimi (*kin selection*)nden bahsederken, diğerleri ise grup seçilimini savunur. Hem filozoflar hem de biyologlar seçilimin aynı zamanda tür düzeyinde oluştuğunu tartıştılar. Bir organizma, üreme yoluyla diğer organizmaları meydana getirip ölüm ile yok olurken; bir tür, türleşme yoluyla diğer türleri meydana getirip soyunun tükenmesi ile yok olur. Bir türün türleşme oranı, bireysel organizmaların üreme oranı gibi uzun vadede önemli de olabilir. Varyasyon ve seçilim aynı anda birkaç düzeyde oluşmaktadır. Elbette bir düzeydeki değişimler, diğer düzeylerdekileri etkileyecektir.[9] Darwin'in bizzat kendisi, hayatta kalmak için mücadele ve rekabeti vurguladı, fakat yeni yorumlar işbirliği ve ortak yaşamın (simbiyoz) büyük rolüne dikkat çekmektedir.

Gould ve Eldredge tarafından savunulan *kesintili denge* (*punctuated equilibrium*) fikri, makro-evrimin çok küçük değişimlerin aşamalı birikiminin sonucu olduğu şeklindeki önceki varsayıma meydan okudu. Gould ve Eldredge, nispeten kısa dönemlerde, özellikle erken Kambriyen dönemde[10] yani tamamı bilinen filumlar (*phyla*)[11] ve temel vücut planlarının çok kısa bir sürede orta-

---

9 R. N. Brandon and R. M. Burian,eds., *Genes, Organisms, Populations: Controversies over the Units of Selection* (Cambridge: MIT Press, 1984); Niles Eldredge and Stanley Salthe, "Hierarchy and Evolution," in *Oxford Surveys of Evolutionary Biology* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

10 Kambriyen dönem, kayalıklarında birbirinden çok farklı ve kompleks yapıda çok hücreli organizmalar barındıran en eski jeolojik dönemdir. Bu dönem kayaç sistemlerinin oluştuğu ve içinde en eski fosilleri taşıdığı bir zaman dilimidir. 545 milyon yıl önce başlayıp, yine günümüzden 495 milyon yıl önce sona erdiği kabul edilir. Kambriyen dönem, gezegenin tüm tarihi boyunca, yaşamın çeşitliliği ve yaygınlığı yönünden en parlak zaman aralığıdır. Kabuklu canlılara ait ilk fosiller bulunmuş, hayvanların hızlı evrimi ve çeşitlenmesi gerçekleşmiştir (çeviren).

11 Filum, hayvanlar âleminde canlıları sınıflandırmak için kullanılan en büyük kategoridir. Filumlar başka birtakım alt gruplara ayrılırlar. Söz konusu hiyerarşik sınıflandırma, büyükten kü-

ya çıktığı zaman hızlı türleşme patlamalarıyla serpiştirilmiş olan çok az değişiklikle milyonlarca yılı gösteren fosil kayıtlarına işaret eder. Onlar, gelişimsel dizilerdeki değişikliklerin önemli yapısal değişimler meydana getirdiğini varsayarlar. Onların görüşü, seçilime maruz kalabilen ayrı özellikleri yöneten tek genlerdeki mutasyonlara[12] bağlı küçük değişimlerin yerine poligenik özelliklere, bir sistem olarak genoma ve gelişimdeki düzenleyici programların rolüne dikkati yönlendirmede bütüncüldür. Değişimin yönleri, organizmaları etkileyen seçici güçler tarafından olduğu kadar gelişimsel yeniden organize olmanın olanakları tarafından da belirlenir.[13]

Gould ve Lewontin evrimsel değişimin *çok farklı nedenlerden* kaynaklandığını kabul eder ve onun sadece doğal seçilim ("pan-adaptasyonizm") ile açıklanmasını eleştirirler. Onlar, olası seçici bir avantaj için bağımsız delilin yokluğunda bile onun nasıl uyumlu olabileceğiyle ilgili böyle bir hikâyenin uydurulmasıyla herhangi bir özellik için daima olası seçici bir avantajı varsayabileceğimize işaret ederler.[14] Fakat çoğu biyolog, tam bilinen verilerin yeni-varyasyon ve doğal seçilimin evrimsel değişimde hâlâ temel faktör olduğu Darwinizm'in genişletilmiş ve zenginleştirilmiş biçimiyle uyumlu olduğunu iddia etmede muhtemelen Stebbins ve Ayala'yı takip etmektedir.[15] DNA'dan proteinlere bilgi iletişimi, "merkezi dogma"nın iddia ettiği gibi gerçekten çok önemlidir, fakat diğer bilgi kaynakları, genlerin canlı organizmalarda nasıl ifade edildiğini belirlemede önemlidir. Bu bilginin bir kısmı, hücre çekirdeği dışındaki sitoplazmadadır, bir kısmı ise organizmadaki ya da daha geniş çevredeki başka yerden gelir. Kompleks bir geribildirim ve düzenleyici sistem, özel genetik programları açar ve kapatır. Dış etkiler, aynı zamanda genlerin yer değiştirmesini etkileyebilir.[16]

Bazı biyologlar, organizmaların *içsel dürtülerinin* (*internal drives*) ve yeni eylemlerinin evrimsel değişimi başlatabileceğine dikkat çektiler. Çevre bireyleri seçerken, bireyler de çevreleri seçerler. Yeni bir mikroçevre'deki (niche) farklı genler dizisi, hayatta kalmaya (*survival*) katkı sağlayabilir. Birkaç öncü balık kara üstünde bulunmaya cesaret edip hayatını tehlikeye attı ve onlar, amfib-

çüğe doğru şu şekilde belirlenmiştir: **Alem > Filum > Sınıf > Takım > Aile > Cins > Tür.** Kambriyen döneminde ortaya çıkmış olan canlı çeşitliliğini ise türlerden çok, birbirinden farklı "filumlar" oluşturur (çeviren).

12 Mutasyon, bir canlının genomu içindeki DNA ya da RNA diziliminde meydana gelen kalıcı değişmelerdir (çeviren).

13 Stephen Jay Gould, "Darwinism and the Expansion of Evolutionary Theory," *Science* 216 (1982), 380-87; S. J. Gould and Niles Eldredge, "Punctuated Equilibrium Comes of Age," *Nature* 366 (1993), 223-27.

14 S. J. Gould and Richard C. Lewontin, "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptionist Programme," *Proc. of Royal Society of London B* 205 (1979), 581-98.

15 G. Ledyard Stebbins and Francisco Ayala, "Is a New Evolutionary Synthesis Necessary?" *Science* 213 (1981), 967-71.

16 John Campbell, "An Organizational Interpretation of Evolution," in *Evolution at the Crossroads*, David P. Depew and Bruce H. Weber, eds. (Cambridge: MIT Press, 1985).

yumların (iki yaşayışlı hayvanların) ve memelilerin atalarıydı. Daha sonra bazı memeliler, suya geri döndü. Onlar da yunusların ve balinaların atalarıydı. Bazı orman ağaçkakanları dağlarda avlanmaya başladı. Her durumda organizmalar, yeni başlangıç elde etti; genetik ve daha sonra anotomik değişimler, "genetik asimilasyon" (Baldwin etkisi) vasıtasıyla onların eylemlerinden çıktı. Değişimler, genetik varyasyonlar tarafından başlatılmadı. Lamark, bir organizmanın yaşam-süresi boyunca oluşan psikolojik değişimlerin onun yavrusu tarafından miras olarak alınabileceğini/kalıtımla kazanılabileceğini iddia etmede haksız olmasına rağmen organizmaların amaçlı eylemlerinin eninde sonunda psikolojik değişimlere yol açabileceği konusunda besbelli haklıydı.[17]

Sonuç olarak bazı biyologlar (Mayr, Gould ve Lewontin dâhil), kendilerini genişletilmiş bir Darwinizm'in savunucuları olarak sayarlar, fakat fizikten ayrı *biyolojinin özerkliği* konusunda ısrar ederler. Onlara göre klasik termodinamiğin olasılıksal fiziği, evrimsel biyoloji için bir model olarak hizmet edemez. Çünkü şans ve olasılık (*contingent*), tarihsel bağlamlarda böyle önemli roller oynarlar. Biz, evrimi eşsiz tarihsel bir öykü vasıtasıyla tanımlayabiliriz, fakat öngörücü yasalardan onun yolunu çıkaramayız. Bu yazarlar, daha sonra işaret edeceğim gibi, aynı zamanda fizik ve kimyanın kavramlarıyla biyolojik kavramların ayırt edici özelliğini ve onların birbirine indirgenemezliğini savundular.[18]

1.3. Darwinizm'in Ötesinde?

Darwin'in teorisi, Newtoncu fiziğin varsayımlarının çoğunu paylaşmaktaydı; modern sentez, istatistiksel mekaniğin olasılıksal akıl yürütmesinden etkilendi. Gelecek evrim anlayışı, fiziksel bilimlerdeki *kaos* (*chaos*) ve *karmaşıklık* (*complexity*) üzerine yapılan son çalışmalarla geliştirilebilir. Klasik termodinamiğin doğrusal sistemleri, küçük ilk farklılıklara duyarsız olup öngörülebilir denge durumlarını elde ederken, dengeden uzak doğrusal olmayan termodinamik sistemler çok küçük ilk farklılıklara aşırı derecede duyarlıdır ve bu yüzden öngörülemezdir. Prigogine ve diğerleri, dengeden uzak kaybedici sistemlerde yeni düzen tiplerinin ortaya çıkmasını tanımladılar. Başlangıç şartlarındaki sonsuz küçük bir farklılık, alternatif son-durumlara ve moleküler düzeydeki karşılıklı etkileşimlerden ziyade tüm-sistem ilişkileri tarafından tanımlanan düzenin yeni seviyelerine yol açacaktır.[19]

---

17 C. H. Waddington, *The Strategy of the Genes* (New York: Macmillan, 1957); Robert J. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 10 Bölüm.

18 Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thoulht* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); aynı yazar, "How Biology Differs from the Physical Sciences," in *Evolution at the Crossroads*, Depew and Weber, eds.

19 Ilya Prıgogine, ve Irene Stengers, *Order Out of Chaos* (New York: Bantam Books, 1984).

Stuart Kauffman, evrimin tesadüf ve seçilim kadar *kendi kendine organizasyonun* ürünü olduğunu savunurken karmaşıklık teorilerinden yararlanır. O, farklı sistemlerin ortak özelliklerine bakar; mesela, embriyonik gelişme, nöral ağlar/sinir ağları ve bilgisayar ağlarındaki ortak özellikler. Bundan sonraki kısımda göreceğimiz gibi Kauffman, dinamik sistemlerin herhangi bir dışsal seçici baskı olmadan yeni düzenlenmiş durumlar elde edebileceğini savundu.[20] Jeffrey Wicken, organizmaların birlikte evrimleştiği daha geniş ekosistemlerdeki entropi, düzen ve enerji akışına bakmadan evrimsel tarihi anlayamayacağımız konusunda ısrarlıydı. Ayrıca Wicken, yapısal ve termodinamik kısıtlamaların, aminoasitlerin proteinleri biçimlendirmek için rastgele bir araya getirildiği zaman sabit kombinasyonları sert bir şekilde sınırladığını söyler. Bu yazarlar, evrimsel teorinin çoğunda indirgemecilikten apaçık uzak durarak çeşitli düzeylerde analize teşebbüs eden bütüncül bir yaklaşımı kabul ederler. Onlar, doğal seçilimin önceden kendi kendine organize olmuş sistemlerin bir alanında faaliyet gösterdiğini iddia ederler.[21]

Geçmişte *embriyolojinin* ve *gelişimsel biyolojinin* fenomenleri, yetersiz olarak anlaşıldı ve bunları yeni-Darwinizm'e dâhil etmek zor oldu. Hücreler, gelişen organizmada doğru organları doğru yerde biçimlendirmek için nasıl farklılaşır? Bazı biyologlar, hücrelere farklılaşmalarında rehberlik eden önceden-varolan bir planı uygulamaya koyan bir "morfojenik alan" varsayarken, bazı biyologlar da doğrudan özel anatomik formlara doğru gelişen "gelişimsel yolları" varsaydılar. Bu hipotezler, genetik ve embriyolojik gelişmedeki moleküler mekanizmalar üzerinde yapılan son araştırmalar ışığında giderek güvenilmez görünür. Düzenleyici genler, hücreler, dokular ve organlardaki proteini toplamaktan sorumlu olan üçüncül genleri sırasıyla kontrol eden ikincil genleri açmak için "anahtarlar" olarak faaliyet gösteren proteinleri üretir. Son deneylerde, meyve sineğinde bir gözün gelişimi için programı başlatan asıl kontrol geninin onun kanatları, bacakları ve anteni üzerindeki hücreler içine yerleştirildiği ve bu bölgelerde gelişmiş gözleri tamamladığı ileri sürüldü. Eğer bir faredeki göz gelişmesi için gerekli kontrol geni, bir sineğin kanadının hücrelerine yerleştirilse, bir sineğin gözü gelişecektir, böceklerin ve memelilerin göz yapıları tamamen farklı yönlerde evrimleşmesine rağmen, iki türdeki gözler için gerekli kontrol genleri ortak evrimsel bir atadan beri aslında değiştirilemez olduğunu varsaysak da.[22] Bizim böyle süreçlerle ilgili anlayışımız hâlâ çok sınırlıdır, fakat gelişimin moleküler temeli üzerinde yapılan araştırma, bizim evrimsel tarih anlayışımızın genişletilmesi için büyük umut va-

20 Stuart Kauffman, *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution* (New York: Oxford University Press, 1993); aynı yazar, *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity* (New York: Oxford University Press, 1995).

21 Jeffry Wicken, *Evolution, Thermodynamics, and Information: Extending the Darwinian Program* (New York: Oxford University Press, 1987).

22 George Hadler, Patrick Callaerts, and Walter Gehring, "Introduction of Ectopic Eyes by Targed Expression of the *Eyeless* Gene in *Drosophila*," *Science* 267 (1995), 1788-92.

at ediyor. Mesela, yeni filumların (phyla) Kambriyen patlaması[23], tamamen çok erken gelişmeyi düzenleyen genetik ağlardaki değişimlerden kaynaklanmış olabilir. Moleküler açıklamanın gücünü kabul ettikten sonra bile, gelişimsel biçimlerin (patterns) *hiyerarşik organizasyon* ilkeleri ve psikolojik yapıların olası formları tarafından oluşturulduğunu savunabiliriz. Fenotiplerin[24] çeşitliliği, gelişimsel sistemlerin yapısı ve dinamikleriyle sınırlanır. Goodwin, Ho ve Saounders, nispeten otonom gelişimsel dinamiğin makro evrimin temel kaynağı olduğu iddia edilen bir yapısalcılığı savundular.[25] Onların fikirleri ihtilaflıdır ve mevcut biyolojik düşüncenin temelinden uzaktır, fakat onlar gözlemlenebilir fenomenler için yeni-Darwinist teoriden daha yeterli açıklamada bulunabilirlerse, reddedilemezler.

Bu yazarlar, kendilerini genişletilmiş Darwinizm'in bile ötesine geçmiş olarak görürler. Bu fikirler semeresini verirse, onlar Kuhn'un Newtoncu ve 19. yüzyıl fiziğinin temel varsayımlarının alternatif bir varsayımlar dizisiyle yer değiştirebileceği şeklindeki *paradigma değişmesi* (*paradigm shift*) adını verdiği şeye yol açabilirler. Ya da belki, Lakatos'un terimleriyle, Darwinizm'in özünün (varyasyon ve doğal seçilimin önemi) onun bazı *yardımcı hipotezlerini* (tedricilik ve yönlendirici güç olarak seçilimin özel rolü gibi) terk ederek korunabileceğini söyleyebilirdik. Aynı zamanda biz, kompleks fenomenler çalışmasında evrensel olarak uygulanabilir öngörücü yasalardan ziyade özel alanlara uygulanabilir olan *sınırlı modelleri* araştırmamız gerektiğine inanan bilim felsefecilerini takip edebilirdik. Doğal seçilim, bazı bağlamlarda ötekilerden daha fazla önemli olabilir. Asgari olarak, biz varyasyon ve doğal seçilim yanında diğer faktörleri dikkate almamız gerektiğini ve çeşitli düzeylerde meydana gelen şeye bakmamız gerektiğini söyleyebiliriz. Takip eden tartışmada, ben temel olarak "Darwinizm'in genişlemesi"nin savunucularından yararlanacağım, fakat kendisini "Darwinizm'in ötesinde" değerlendiren Kauffman'ın çalışmasına atıfta bulunacağım.

2. Biyoloji'de Felsefî Konular

Son dönemdeki biyolojik düşünceyle ilgili dört kavram, daha dikkatli bir analizi gerektirir: kendi kendine organizasyon, belirsizlik, yukarıdan-aşağı-

23 Kambriyen patlaması, Kambriyen öncesi dönemden Kambriyen dönemine geçişte (Erken Kambriyen'de) yaşanan bir patlamadır ve hiçbir ataları olmayan kompleks organizmaların dünya çapında son derece ani bir şekilde ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Biyolojik çeşitlilik ve kompleksik açısından Kambriyen öncesi dönemle Kambriyen dönemi arasında öylesine büyük bir farklılık vardır ki, bu olay, canlıların bu ani varoluşunu ifade etmek için bir "patlama" olarak isimlendirilmiştir (çeviren).

24 Fenotip, genetik (genotip) ve çevresel etkenlerin yarattığı özelliklerin canlının dış görünüşündeki yansımasıdır (çeviren).

25 Mae-Won Ho and Peter Saunders, eds., *Beyond Neo-Darwinism* (New Yourk: Harcourt Brace Jovanovich, 1984); Brian Goodwin and Peter Saunders, eds., *Theoretical Biology: Epigenetic and Evolutionary Order from Complex Systems* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989); ayrıca bknz. Robert Wesson, *Beyond Natural Selection* (Cambridge: MIT Press, 1991).

ya nedensellik ve bilgi iletişimi. Bu kavramların her biri, takip eden bölümde incelenen teolojik yorumlamalarda çok önemlidir.

2.1. Kendi Kendine Organizasyon (Self-organization)

Evrimsel tarih, gerçekten daha büyük bir komplekslik ve bilinçliliğe doğru bir eğilim şeklinde bir *yönlülük* (*directionality*) gösterir. DNA'daki genetik bilgide bir artış oldu ve çevre hakkındaki bilgiyi ve ona verilen cevabı bir araya getirmek ve işlemek için organizmaların yeteneğinde ciddi bir ilerleme meydana geldi. Yaşam, bilinç ve insan kültürünün doğması, aşamalı ve sürekli bir süreç içerisinde özellikle önemli dönüşümlerdir. Fakat evrim, düz-çizgi şeklinde bir ilerlemeci gelişme sergilemez. Türün çoğunluğu için fırsatçı adaptasyonlar, şartlar değiştiği zaman açmaza ve soy tükenmesine yol açar. Evrimin biçimi (*pattern*), karmaşık dalları çok yönlü gelişen ve sık yok olan çalı ne kadar büyürse büyüsün sürekli aynı tarzda gelişen ağacı anımsatmaz. Buna rağmen genel bir eğilim vardır. Bir insanın bir amip veya kurtçuktan daha çok hayret verici bir ilerleme göstermesinden kim şüphe duyabilir?

Bazı yazarlar, eskiçağlara ait okyanuslardaki aminoasitlerin, protein zincirlerini şekillendirmek için tesadüfen *kendilerini bir araya getirmişse*, özel bir proteini şekillendirmek için doğru düzende toplanan varlığın olasılığının fevkalade küçük olacağını ileri sürdüler. Hatta evrenin tarihinden kat be kat daha büyük bir süre içinde bunun oluşması, hayli beklenmedik olacaktı.[26] Aminoasitler eşit olasılıkla tesadüf yoluyla birleştirilmediği için bu argüman şüphelidir. Zira yerleşik akrabalıklar, bağlayıcı tercihler ve yapısal olasılıklar mevcuttu. Bazı kombinasyonlar, direnen sabit birlikleri şekillendirir ve bu birlikler, daha büyük birlikleri şekillendirmek için bir araya gelirler. Organik moleküller, yapısal baskılar ve potansiyellerden dolayı kendi kendine organizasyon ve komplekslik oluşturma kapasitesine sahiptirler.

Diğer yazarlar, organizasyonel kompleksliğin yüksek bir düzeyine doğru gerçekleşen ilerlemelerin nasıl muhafaza edildiğine işaret eden *hiyerarşi teorisini* kullandılar. Eseri ara sıra bozulan bir saatçi düşünün. O, her zaman tekrar sil baştan başlamak zorundaysa, asla görevini bitiremeyecektir. Fakat o, daha sonra birleştirilen sabit alt-gruplardaki parçaların gruplarını birleştirirse görevi daha hızlı bir şekilde bitirecek. Canlı organizmalar, çoğu kez eksiksiz korunan ve genel olarak birbiriyle eşleştirilen farklı düzeylerde birçok sabit alt-gruplara sahiptir. Durağanlığın (*stability*) yüksek düzeyi, çoğu kez mikroskobik detaylardaki varyasyonlardan nispeten bağımsız olan fonksiyonlardan doğar. Evrim, hem *tesadüf* hem de *yönlülük* sergiler. Çünkü yük-

26 Fred Hoyle and Chandra Wickramasinghe, *Evolution from Space* (London: Dent, 1981).

sek düzeyler, hem düzenin hem de korunan ve sürdürülen durağanlığın yeni tiplerini cisimleştirir.[27]

Evrimin, tesadüfî varyasyonun ve doğal seçilimin olduğu kadar *kendi kendine organizasyonun* ürünü olduğunu ileri süren Kauffman'ın tezini inceleyelim. Kauffman, mesela, moleküllerde, hücrelerde, nöral ağlarda, ekosistemlerde, teknolojik ve ekonomik sistemlerde çok farklı görünen kompleks sistemlerin davranışında benzer biçimler (patterns) bulur. Her bir durumda geribildirim mekanizmaları ve doğrusal olmayan etkileşimler, daha geniş bütündeki mümkün faaliyeti işbirliğiyle yapar. Sistemler, kendi (tamamlayıcı) parçalarında mevcut olmayan beliren *sistemli* özellikler gösterir. Kauffman, ağların davranışına özel ilgi gösterir. Mesela, bir dizi 100.000 elektrik ampulü, onun dört bitişiğinden girişin ayarlanabilir fonksiyonu olarak yanan ve sönen ampullerin her biri, mümkün durumların astronomik sayısı arasından sadece 327 durum vasıtasıyla devir yapacak. Genler de ağlarda bağlanır; en basit durumda A geni, B genini baskılar (aynı şekilde tersine). Bu yüzden sadece onlardan biri etkinleşir. Kauffman, memelilerde sadece 256 hücrenin var olduğuna işaret eder ve bunun sırf tarihsel bir rastlantı değil, sistem ilkelerinin sonucu olabileceğini ileri sürer.[28]

Kauffman'ın fikirlerinin çoğu, spekülatif ve keşfedici olmakla beraber, evrime yeni bir bakış biçimini de yansıtır. Kauffman, *düzenin* kompleks sistemlerde, özellikle düzen ve kaos arasındaki sınırda, *spontane ortaya çıktığını* görür. Aşırı düzen, değişimi imkânsızlaştırır; aşırı kaos da sürekliliği imkânsızlaştırır. Biz kendimizi hayli olasılıksız tarihsel bir rastlantı olarak değil, doğal düzenin beklenen bir tamamlanması olarak görmeliyiz. *At Home in the Universe* adlı kitabında, Kauffman böyle kendi kendine organizasyonun oluştuğu bir sürece huşu ve saygı duymaya çağırır.

2.2. *Belirsizlik (Indeterminacy)*

Evrimsel tarihin çoğu özelliği, *öngörülemez olayların* ürünüdür. Çiftleşen organizmaların özel çifti ve yavruları tarafından miras olarak alınan genlerin özel kombinasyonu öngörülemez; Genetik yasalar, geniş popülasyonlardaki bireyler için sadece olasılığa dayalı olarak ifade edilebilir. Çoğu mutasyon ve kopyalama hatalarının rastgele oluştuğu görülür. Birkaç birey, "genetik sürüklenme"ye neden olan geniş popülasyonun ortalamasından genetik olarak farklı olan küçük izole bir popülasyonu şekillendirebilir. Böyle bir öngörülemezlik, birlikte evrimleşen türler tarihsel olarak mümkün ekosistem ve çevrelerde rekabetçi bir şekilde ve işbirliği yaparak etkileştiği zaman yoğun-

27 Stanley Salthe, *Evolving Hierarchical Systems* (New York: Columbia University Press, 1985).
28 Kauffman, *At Home in the Universe*, 4. Bölüm.

laştırılır. Permiyen dönemin[29] sonundaki bir asteroit[30] çarpışması, şiddetli bir şekilde Dünya'nın iklimini ve evrimsel tarihi değiştirmiş olabilir. Biz evrimi sadece tarihsel bir öyküyle tanımlayabiliriz; biz onun rotasını öngöremeyiz.

Bu "tesadüf olaylar"ın çoğu, *ayrı nedensel zincirlerin* öngörülemez *kesişimini* ifade ediyor gibi görünür. İki nedensel zincir, her birini belirliyor olabilir, fakat onlar tamamen birbirinden bağımsızdır, hiçbir yasal düzenlilik onların zaman ve mekândaki etkileşimini tanımlamaz. Nedensel bir zincir fikri, elbette soyuttur. Biz, bir olayın "neden"i hakkında konuştuğumuz zaman, özel bir sorgulama bağlamında dikkati yönlendirmek isteğimiz birçok zorunlu ve müşterek yeterli şartlar arasından birini seçiyoruz. Fakat evrimsel tarihteki nedensel etkilerin çok fazla karışık ve bölümlere ayrışmış ağıyla ilgili bilgisizliğimiz (ignorance), bizzat kendinde onun belirlenmediğine işaret etmez.

Fakat doğanın kendisindeki bir belirsizlik, *kuantum düzeyde* sunulmuş gibi görünür. Kuantum teorisinde, atom ve atom-altı parçacıklar arasındaki bireysel olayların öngörüleri, sadece olasılıkları verir, tam değerleri değil. Özel radyoaktif bir atom, şimdiden 2000 ya da 1000 yıl sonrasında parçalanabilir, teori olacağını bize söylemez. Bazı fizikçiler, bu öngörülemezliğin mevcut teorinin sınırlarına dayandırılabileceğini düşünür ve gelecek bir teorinin tam hesaplamalara izin verecek olan gizli değişkenleri ortaya çıkaracağını umut eder. Fakat çoğu fizikçi, belirsizliğin atomik dünyanın kendisinin bir özelliği olduğuna inanmaktadır. Elektronlar ve atom-altı parçacıklar, görünüşte mekân ve zamanda kesin bir yere sahip değildir; onlar, kendileri gözlemleninceye kadar bir olasılıklar alanı sunan dalgalar yayarlar.[31]

Günlük nesnelerde var olan büyük atom grupları arasındaki atomik düzeyde belirsizlik, istatistik olarak öngörülebilir büyük ölçekli davranışı sunmak için ortalamasını verir. Bununla birlikte bazı biyolojik sistemlerdeki -özellikle genetik sistemler ve sinir sistemlerindeki- birkaç atomda gerçekleşen değişimler, *büyük ölçekli etkilere* sahip olabilir. Bir mutasyon, bir gendeki tek bir moleküler bağın şekillendirdiği ya da bozduğu kuantum bir olaydan doğabilirdi ve etkileri, gelişen organizmanın fenotipinde daha güçlü hale getirilmiş olacaktı ve doğal seçilimle sürekli kılınabilirdi. Böyle bir evrimsel öngörülemezlik, sadece insan bilgisinin sınırlandırılmasında değil, doğadaki belirsizliği yansıtacaktı.[32]

29 Permiyen Dönem, Paleozoik zamanın altıncı alt bölümü olarak Permiyen kayaç sistemlerinin oluştuğu jeolojik zaman dilimidir. Günümüzden 292 milyon yıl önce başlayıp 251 milyon yıl önce sona erdiği kabul edilir (çeviren).

30 Asteroit, yörüngeleri Güneş Sistemi'nde Mars ile Jüpiter gezegenleri arasında kalan ve sayıları yaklaşık 40.000 kadar olan gök cisimleridir (çeviren).

31 Ian G. Barbour, *Religion an Age of Science*, (San Francisco: Harper Collins, 1990), 96-104.

32 Kuantum belirsizlik ve onun mutasyondaki mümkün rolü hakkında bknz. Ellis, Murphy, Tracy, and Russell, bu bölümde ve in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Robert

Kaos teorisinde ve dengeden uzak *doğrusal olmayan termodinamik sistemlerinde*, başlangıç şartlarına ilişkin son derece küçük bir belirsizlik, son derece büyük sonuçlara sahip olabilir. Kaotik sistemlerde çok küçük bir değişim, katlanarak güçlendirilmiş olabilir. Bu, "kelebek etkisi" olarak adlandırıldı. Mesela, Brezilya'daki bir kelebek, New York'ta bir ay sonra hava durumunu değiştirebilirdi. Uzak bir galaksi üzerinde bulunan bir elektronun hareket etkisi, Yeryüzü'nde olayları değiştirmek için uzun sürenin üstünde güçlendirilmeliydi.[33] Deterministik yasalar, sadece kapalı sistemlere uygulanabilir; onlar, gerçekliğe yakın bir şeydir. Çünkü başlangıç şartlarına aşırı derecede duyarlı olan bil-fiil sistemler, tamamen dış etkilerden asla izole edilemezler.

Stephen Kellert'e göre *kaotik sistemlerin öngörülemezliği*, sadece geçici insanın bilgisizliğinin bir yansıması değildir. Uzun süre üstündeki tahmin/öngörü, galaksimizin tüm elektronlarında depolanabilen bilgiden daha fazlasını gerektirecekti ve hesaplamalar tahmin etmeye çalıştığımız fenomenlerden daha uzun sürecekti. Ayrıca kaotik sistemler, başlangıç şartlarının kesin tanımlamasına hem teoride hem de pratikte sınırlar koyan kuantum belirsizlikleri arttıracaktı. Kellert aynı zamanda klasik fizikte geniş bir bütünün davranışının, onun bileşen parçalarının etkileşimini yöneten öngörücü nedensel yasalardan çıkarıldığına işaret eder. Kaos teorisi, aksine, bileşen parçaları çok farklı olduğu zaman bile benzer olabilen *büyük ölçekli biçimlerin (patterns)* niteliksel formunu çalışır. Kaos teorisi, detaylı nedensel mekanizmalara mikro indirgenmeyi araştırmaktan ziyade bütüncül geometrik ilişkileri ve sistemli özellikleri inceler. Düzen, yasadan daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü o, biçimsel, bütüncül, tarihsel ve olasılıksal biçimler (patterns) içerir.[34]

2.3. *Yukarıdan-Aşağıya Nedensellik (Top-Down Causality)*

Canlı organizmalar, sitemlerin ve alt-sistemlerin çok düzeyli bir hiyerarşisini sergilerler. Bir düzey, nispeten entegre olmuş, durağan ve kendi kendini düzenleyen bir birliği tanımlar, o aynı düzeyde ve yüksek ya da düşük düzeyde diğer birliklerle karşılıklı etkileşim içinde olsa bile. Böyle bir hiyerarşi, yapısal olarak tanımlanabilir: parçacık, atom, molekül, makromolekül, organel, hücre, organ, organizma ve ekosistem. Diğer hiyerarşiler fonksiyonel olarak tanımlanabilir: üretken hiyerarşi (gen, genom, organizma ve popülasyon), ya da nöral hiyerarşi (molekül, sinaps, nöron, nöral ağ ve arabağlantılarının değişen biçimler ile beyin). İnsan, aynı zamanda sosyal bilimler ve beşeri bilim-

John Russell, Nancey Murphy, and Arthur R. Peacocke, eds. (Rome: Vatican Observatory, and Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences, 1995).

33 James Gleick, *Chaos: Making a New Science* (New York: Penguin Books, 1987); John Holte, ed., *Chaos: The New Science* (Lanham, MD: University Press of America, 1993).

34 Stephen Kellert, *In the Wake of Chaos: Unpredictable Order in Dynamical Systems* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

ler tarafından çalışılan tüm sosyal ve kültürel etkileşimlere iştirak eder. Özel bir araştırma disiplini ya da alanı, özel bir düzeye ve onun ileri düzeylerle ilişkisine dikkatini yoğunlaştırır.

Biz, düzeyler arasındaki üç indirgeme türünü ayırt edebiliriz.

1. *Metodolojik indirgeme*, yüksek düzeydeki ilişkileri daha iyi anlamak için düzendeki düşük düzeyleri çalışan bir araştırma stratejisidir. Moleküler etkileşimlerin analizi, biyolojide ilgi çekici bir şekilde başarılı bir strateji oldu, fakat o, çoklu-düzey analizi ve büyük sistemler çalışmasıyla uyumsuz değildir.

2. *Epistemolojik indirgeme*, analizin bir düzeyindeki yasa ve teorilerin, düşük düzeylerdeki yasa ve teorilerden çıkarılabileceğini iddia eder. Ben, biyolojik kavramların kendine özgü olduğunu, fiziksel ve kimyasal kavram içerisinde tanımlanamayacağını savundum. Açıklamanın kendine özgü türleri, farklı düzeylerde geçerlidir. Fakat ara-düzey teoriler, komşu düzeyleri bağlar, onlar sadece her iki düzeye uygulanabilir teorilerden elde edilebilir olmasa bile. Örtüşen teori ve modellerin bir dizisi, bir düzeyin diğerinden daha temel ya da gerçek olduğuna işaret etmeden bilimleri birleştirir.[35]

3. *Ontolojik indirgeme*, dünyada var olan gerçeklik türleri ya da nedensellik türleri hakkındaki bir iddiadır. Bazen bir organizmanın, "organize moleküllerden başka bir şey olmadığı" ya da "sadece fiziksel güçlerin nedensel olarak etkili olduğu" iddia edilir. Ben, ontolojik plüralizmi, yani analizin farklı (epistemolojik) düzeylerinin eleştirel realizm tarafından iddia edildiği gibi dünyadaki olay ve süreçlerin faklı (ontolojik) düzeylerine işaret etmek için ele alındığı bir görüş olan çok-düzeyli bir gerçeklik görüşünü savundum. Evrimsel tarihte, sadece önceden varolan formları yöneten yasa ve teorilerden tahmin edilemeyen değil, aynı zamanda gerçekten doğadaki davranış ve faaliyetin yeni türlerine neden olduğu düzenin yeni formları ortaya çıktı. Biz, dirimselcilerin (vitalists) kabul ettiği gibi, yaşamın ayrı bir töz (substance) ya da maddeye ekli bir "yaşam gücü" olduğunu varsaymaksızın canlı organizmaların kendine özgü karakteristiklerini kabul edebiliriz.

Aşağıdan-yukarıya nedensellik, birçok alt-sistemler bir sistemi etkilediği zaman vuku bulur. *Yukarıdan-aşağıya nedensellik*, birçok alt-sistemdeki bir sistemin etkisidir. Yüksek-düzey olaylar, düşük-düzey yasaları ihlal etmeden düşük düzeylerde kimyasal ve fiziksel süreçleri etkiler.[36]

35 İndirgeme analizleri için bknz. Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), 324-37 and *Religion in an Age of Science*, 165-69; Francisco Ayala, "Reduction in Biology" in *Evolution at the Crossroads*, Depew and Weber, eds.; Arthur Peacocke, *God and the New Biology* (London: J. M. Dent & Sons, 1986) chaps. 1 and 2.

36 Yukarıdan-aşağıya nedensellik hakkında bknz. Donald Campbell, " 'Downward Causation' in Hierarchically Ordered Biological Systems" in *The Problems of Reduction*, Francisco Ayala and Theodosius Dobzhansky, eds. (Berkeley: University of California Press, 1974); Michael Polanyi, "Life's Irreducible Structures," *Science* 160 (1968), 1308-12; Elizabeth Vrba, "Patterns in the Fosil Record and Evolutionary Processes" in *Beyond Neo-Darwinism*, Ho and Saunders, eds.

Mikro-özellikler, sistemin makro-durumunun tanımlamasına atfedilemez. Ağ özellikleri, çok çeşitli özel bağlantılar vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Bir düzeydeki davranışların korelasyonu, onun tüm (tamamlayıcı) parçalarının detaylı bilgisini gerektirmez. Satrancın kuralları, olası hamleleri sınırlar, kendileri tarafından belirlenmemiş olmasıyla uyumlu olan çok sayıdaki olasılıkları açık bırakır. Bu yüzden kimyanın yasaları da DNA'da bulunan moleküllerin kombinasyonlarını sınırlar, fakat onları belirlemez. DNA tarafından iletilen mesajın anlamı, kimya yasaları tarafından verilmez.

Kaos teorisinin bütüncül ve indirgemecilik karşıtı karakteri, en iyi bilinen savunucularından biri olan James Gleick tarafından tanımlanmıştı:

> Kaos, indirgemecilik karşıtıdır. Bu yeni bilim, dünya hakkındaki iddiayı, yani bu bilim düzen ve düzensizlik, yokoluş ve yaratıcılık, biçim oluşumu (pattern formation) ve yaşamın kendisi hakkındaki sorular gibi en ilginç sorularla ilgilendiği zaman bütünün parçalar açısından açıklanamayacağı şeklindeki iddiayı güçlendirir. Kompleks sistemler hakkında temel yasalar vardır, fakat onlar yasanın yeni türleridir. Onlar, yapı ve organizasyonun yasaları ile ölçek yasalarıdır. Bireysel katılımcılarla görüştüğünde linç topluluğunun psikolojisinin kaybolması gibi onlar, kompleks bir sistemin bireysel bileşenlerine yoğunlaştığında basit bir şekilde ortadan kaybolur.[37]

Biz, anıların beyinde nasıl korunacağı hakkında çok az şey biliyoruz, fakat nöral ağların bilgisayar benzeşimleri, anının ayrı bölgelerden ziyade dağınık biçimlerde (patterns) depolanabileceğini akla getirir. Paralel ayrı işlemle birlikte bazı bilgisayar ağlarında bulunan bir katmanlar dizisindeki ağlar (*nodes*), gücünü değiştirebilen bağlantılar vasıtasıyla birbirine bağlanabilir. Bir deneyde girdiler (*inputs*), harfler grubudur; çıktılar (*outputs*) ise ses birleştiricisindeki rastgele seslerdir. Her zaman bir girdi ve doğru çıkış arasındaki korelasyon geliştirilmiştir, yani en güçlü bağlantıları güçlendirilmiştir. Bu yüzden ağ, onun performansını aşamalı olarak geliştirir. Ağ, yazılı kelimelerin telaffuzunu öğretebilir. Bağlayıcı biçimler (*patterns*), tüm ağı içerir ve parçaların önceki tanımlaması olmadan bütün içinde gelişir; parçaların yeniden düzenlenmesi, yukarıdan-aşağıya nedenselliğin bir biçimi olarak değerlendirilebilir.[38] Biz, bir bebeğin beyninin tamamlanmadığını ya da doğumda "fiziksel bağlantılı" (*hard-wire*) olmadığını da belirtmeliyiz. Nöral yollar, çevreyle etkileşimde geliştirilir ve bebeğin tecrübeleri tarafından değiştirilir.

---

37 James Gleick, 1990'daki Nobel Konferansında atıfta bulunuyor, Gustavus Adolphus College, alıntılanan yer: Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory* (New York, N. Y.: Pantheon Book, 1992), 60.

38 C. Rosenberg and T. Sejnowski, "Paralel Networks That Learn to Pronounce English Text," *Complex Systems* 1 (1987), 145-68.

Tüm bilimler arasında ekoloji, bakış açısı bakımından en *bütüncülüdür*. Bir ekosistemin hiçbir parçası, bütünden ayrı değerlendirilemez. Çünkü bir (tamamlayıcı) parçada gerçekleşen değişimler, çoğu kez sistemde başka yerde etki alanı geniş sonuçlara sahiptir. Bir ekosistemi paylaşanlar, çoklu bağlantılar ve döngüler tarafından birbirine bağlanır. Hayvanlar tarafından teneffüs edilen oksijen, karbondioksit olarak dışarı verilir. Bu da bitkiler tarafından alınır ve geri oksijene dönüştürülür. Besin zinciri, çeşitli yaşam formlarını birbirine bağlar. Avcı hayvan ve av, sabit popülasyonları korumada birbirine bağlıdır. Bütüncül bir yaklaşım, aynı zamanda kentsel, endüstriyel ve elektronik sistemlerin dinamiklerini çalışan sistemler analizi alanında kullanılır. Bütün bu durumlarda, elbette parçalar arasında yasal ilişki vardır, fakat onların davranışları büyük bir bütüne göre analiz edilir.

Bütüncülük, hem ontolojik indirgemeciliğin bir reddidir hem de bütünün parçaları etkilediği şeklindeki bir iddiadır. Dikkat, özel bir bütünün parçalarına yönlendirilir, dolayısıyla o, büyük bir bütünün bir parçası olsa bile. Bütün/parça ayrımı, genellikle yapısal ve mekânsaldır (mesela, *büyük* bir bütün). *Yukarından-aşağıya nedensellik*, çok benzer bir kavramdır ve dikkati organizasyon ve faaliyetteki niteliksel farklılıklar tarafından karakterize edilen birçok düzeyin hiyerarşisine çeker (Mesela, *yüksek* bir düzey). Düzeyler, fonksiyonel ve dinamik ilişkiler tarafından tanımlanır. Zamandaki biçimler (*patterns*), vurgulanır, elbette onlar mekândaki biçimlerden (*patterns*) ayrılamaz olsa bile.

2.4. Bilgi İletişimi (Communication of Information)

Bilgi, bilimin birçok alanı açısından önemlidir. Gazların temodinamiklerinde *düşük entropi* sistemleri, tektip denge durumlarının daha olası konfigürasyonlarına indirgemeye eğilimli olan bir hayli olasılıksız moleküler konfigürasyonlardır. Bu, bir düzen ve biçim kaybına, aynı zamanda bir bilgi kaybına neden olur. *Bilgi teorisi* (*information theory*), ilk olarak II. Dünya Savaşı'nda radyoyla mesajların iletilmesiyle geliştirildi. Eğer sinyal gürültü oranı/işaret-ses seviyesi oranı yüksekse ve kodlu mesaj, düzenlilik ve hataların algılanmasına olanak sağlayan artıklık içerirse, iletişim daha güvenilirdir. Bilgisayarların ilerleyişiyle birlikte komutlar, ikili gösterimde (0/1 ya da kapat/aç-off/on) kodlanabildi ve *bilgi "bitleri"* olarak miktarı ölçülebildi. Bilgisayar, elektrik devrelerindeki bağlantıları belirleyen programda komutlara cevap verir. O, içinde beslediği ("bilgi işleme") sembollerin elektrik gösterimlerini çalıştırır ve daha sonra çıktının belli bir formunu faaliyete geçirir. Yazdırılan bir sayfadaki harfler, elbette bir okuyucu için bilgi iletişiminin klasik bir durumunu ifade eder.[39]

39 Jeremy Campbell, *Grammatical Man: Information, Entropy, Language, and Life* (New York: Simon and Schuster, 1982).

Bilgi, bir sistemin birçok olası dizi ya da durumları arasından birinin (alfabetik harfler, işitme sesleri, ikili basamaklar, DNA bazları ya da diğer birleştirilebilir elementler) *düzenli bir biçimidir* (*an ordered pattern*). Bilgi, diğer sistem (okuyucu, dinleyici, bilgisayar, canlı hücre, vb.) seçici bir şekilde cevap verdiği zaman, yani bilgi kodlanıp aktarıldığı ve çözümlendiği zaman iletilir. Mesajın anlamı, daha geniş bir *yorumlama kapsamına* bağlıdır. O, saf statik açıdan ziyade dinamik ve ilişkisel olarak görülmek zorundadır, mesajın bizzat kendisi biçimde (*pattern*) barındırılsa bile.

Genlerde yer alan DNA dizilerindeki bilgi, büyük bir organik sistemdeki bağlamından dolayı kesinlikle önemlidir. Bir embriyonun gelişmesinde, doğru proteinlerin, hücrelerin ve organların doğru yer ve zamanda bir araya getirilmesi için bir zaman gecikmeleri sistemi, mekânsal farklılaşma ve bilgiyi ileten kimyasal geri-bildirim sinyalleri gereklidir. Karmaşık gelişimsel yollar, her iki yönde akan bilgiyle birlikte, moleküler faaliyetler ve psikolojik yapılarla genler vasıtasıyla bağlantı kurar. Bir genom, sadece birkaçı gerçekleştirilen olası gelişimsel senoryaların büyük bir sayısını içerir. *The Ontogeny of Information*'da Susan Oyama, genetik komutların anlamının ve bilgisel öneminin hücre ve dokuların önceden hazır bulunduğu şeye ve gelişimsel sistemin bilfiil işleyişine bağlı olduğunu savundu. Tek yönlü bir bilgi akışının bulunduğu yerde biz, özel bağlamdaki birbirini etkileyen yapıyı tasavvur etmek zorundayız.[40]

Bir enzim, (biçim ve kimyasal akrabalık aracılığıyla) onları kabul ederek ve onları birbirlerine tepki verebileceği yer olan komşu bölgelerde tutarak iki molekülün karşılıklı etkileşimini hızlandırır. Bağışıklık sisteminin molekülleri, bir kilite uygun bir anahtar gibi olan istilacı bir virüsü kabul eder ve onlar özel bir antikor salmak için harekete geçirilir. Moleküller arasındaki iletişim, hem göndericinin/vericinin hem de alıcının özelliklerine bağlıdır. Bir alıcı, sinyallere bir cevap sağlayan somutlaşmış eylem sisteminin bir parçasıdır.

Bir DNA'da depolanan şey, dünyayla başa çıkmaya yönelik programlar içeren *tarihsel olarak kazanılan bilginin* bir zenginliğidir. Mesela bir kuş ya da hayvan, daha önce karşılaşmadığı tehlikeli bir yırtıcı hayvanı tanımak ve ona karşılık vermek için özel görsel ya da işitsel ipuçları kullanır. Bazı türlerdeki bireyler, türlerin diğer üyelerini uyarmak amacıyla uyarı sinyalleri iletmek için programlanır. Yüksek primatlar[41], sembolik bilgi iletişimini yapabilirler. İnsan, soyut kavramları ifade etmek için kelimeleri kullanabilir. İnsan bilgisi, nesiller arasında sadece genler ve ebeveyn örneği yoluyla değil aynı zamanda söylem, edebiyat, sanat, müzik ve diğer kültürel formlar vasıtasıyla aktarılabilir. Bilginin saklanması ve iletişimi, bu yüzden birçok düzeyde biyolojik

40 Susan Oyama, *The Ontogeny of Information Developmental Systems and Evolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

41 Primatlar, omurgalı memelilerin insan, maymun ve benzeri bazı canlıları içine alan üst takımıdır (çeviren).

süreçlerin önemli bir özelliğidir ve o, saf statik ve biçimsel ifadelerden ziyade dinamik ve ilişkisel olarak anlaşılmalıdır. Hatta düşük düzeylerde gerçeklik, basit bir şekilde madde ve enerjiden değil, ancak madde, enerji ve bilgiden oluşmaktadır.

3. Doğada Tanrı'nın Edimi İle İlgili Modeller

Tanrı'nın doğayla ilişkisine dair modeller Hıristiyan geleneğin merkezi tasdikleri ve aynı zamanda kendi kendini organize etme, belirsizlik, yukarıdan-aşağıya nedensellik ve bilgi iletişimi ile karakterize edilen dünya birbiriyle ne kadar uyumludur? Ben bu dört özellikten elde edilen teolojik önerileri inceleyeceğim.

Tüm bu dört model, doğa yasalarını çiğneyen *ilahi müdahale* (*divine intervention*) fikrini reddeder. Bu dört modelin hiçbirinde, bilimsel açıklamadaki özel boşlukları doldurmak için başvurulan Tanrı (bilimin ilerlemesine karşı savunmasız "boşlukların Tanrısı"/ God of gaps) değildir. Tanrı'nın rolü, doğal sebeplerin rolünden farklıdır. Her hâlükârda, mevcut bilimsel teorinin bir özelliği, doğada Tanrı'nın ediminin bir modeli (yani, sistematik olarak geliştiren bir anoloji) olarak alınır.[42] Aşağıda yer alan ilk gruptaki bazı yazarlar, Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt sunmasa bile, teizmi desteklemek için bir argüman olarak kullanılan *doğal teolojinin* (*natural theology*) yeni bir versiyonunu önermişlerdir. Bazı yazarlar ise başka temellerde (tarihsel yorumlayıcı bir topluluktaki dini tecrübe gibi) kabul edilmiş bir Tanrı'nın doğada edimde bulunabilen olarak yeniden tasarlanabileceğini öneriyorlar. Ben böyle bir yaklaşımı doğal teoloji yerine *doğanın bir teolojisi* (*a theology of nature*) olarak adlandırmayı uygun buluyorum.[43]

3.1. Kendi Kendini Organize Eden Bir Sürecin Tasarımcısı Olarak Tanrı

19. yüzyıla kadar, canlı varlıkların karmaşık organizasyonu ve etkin işleyişi akıllı bir tasarımcının delili olarak ele alındı. Darwin'den sonra, bu argüman yeniden düzenlendi: Tanrı şeyleri (things) mevcut formlarında yaratmadı, ancak tüm canlı formların varolması yoluyla evrimsel bir süreci tasarladı. Bugün biz yaşamın sadece fiziksel ve kimyasal şartların çok dar alanı altında mümkün olduğunu biliyoruz. Biz aynı zamanda orada yaşama neden olan moleküllerin kendi kendine organizasyonunda biyokimyasal benzerlikler, mole-

42 Barbour, *Myths, Models of Paradigms* (New York: Harper and Row, 1974).
43 Barbour, *Religion and Science Historical and Contemporary Issues* (San Francisco: Harper Collins, 1997), IV. Bölüm.

küler yapılar, kompleks ve hiyerarşik bir düzene yönelik potansiyelde önemli ölçüde yerleşik tasarımın var olduğunu da gördük. Moleküller dünyası belirmiş karmaşıklığa (*emergent complexity*), yaşama ve bilince doğru hareket eden içsel bir eğilime sahip gibi görünür.

Tasarım Tanrı'nın zihninde önceden varolan ayrıntılı bir plan olarak anlaşılırsa, *tesadüf* (*chance*) *tasarımın* (*design*) antitezidir. Ancak tasarım karmaşıklık, yaşam ve bilince doğru gelişmenin genel bir yönüyle özdeşleştirilirse, o zaman hem yasa hem de tesadüf tasarımın parçası olabilir. Düzensizlik (*disorder*), bazen denge noktasından uzak termodinamik sistemlerde veya evrimsel tarihin değişimlerinde olduğu gibi düzenin yeni formlarının ortaya çıkması için gerekli bir şarttır. Biz artık belirli bir mekanizmanın her ayrıntısını tasarlayan saatçi Tanrı'yı kabul edebiliriz. Fakat tek seçenek, Tanrı'nın *yasa ve tesadüfün çok düzeyli yaratıcı bir süreci* olarak dünyayı tasarladığını ileri süren yeniden düzenlenmiş bir deizm'dir. Paul Davies, bu bölüm ve başka yerlerde bu düşüncenin savunucusu olarak karşımıza çıkar.[44]

Hoşgörülü (*patient*) bir Tanrı farklı potansiyelleri maddeye bahşedebilirdi ve dünyanın kendi kendisini yaratmasına izin verebilirdi. Bu durumda biz şunu söyleyebiliriz: Tanrı, insan özgürlüğüne saygı duyup bizim kendimiz olmamıza izin verdiği gibi, aynı şekilde dünyanın tamlığına (*integrity*) saygı duyar ve onu engellemeden onun kendisi olmasına izin verir. Ahlakî sorumluluk düşük düzeyde tesadüfün formunu, insan düzeyinde ise tercihi ele alan dünyanın belirli açıklığa sahip olduğunu gerektirir. Sorumluluk sahibinin tercihi de kararlarımızın muhtemel sonuçlarıyla ilgili belli fikre sahip olduğumuz yönünde yeteri kadar yasallığı gerektirir.

Bu fikrin cazip özelliği, tasarımdan klasik argümana böylesi bir meydan okuma olan *acı çekme* ve *ölüm* problemlerine en azından kısmen cevap sağlıyor olmasıdır. Zira rekabet ve ölüm evrimsel bir sürece özgüdür. Acı (*pain*), duyarlılık ve farkındalığın/bilinçliliğin kaçınılmaz doğal bir sonucudur ve dış tehlikelere karşı değerli bir uyarı sağlar. Benim burada yeniden düzenlenmiş deizme temel itirazım, bizi çok yakından dünya ve insan hayatıyla ilgilenmeye devam eden Kitab-ı Mukaddes'in faal Tanrı'sından farklı, uzak, ilgisiz hareketsiz bir Tanrı'yla başbaşa bırakmasıdır.

Hâlâ, Tanrı'nın dünyanın ve onun yasalarının *sürdürülmesinde* süregelen bir role sahip olduğunu ileri sürülebiliriz. Bazı teologlar dünyanın kendi başına varolmadığını ancak bugün statik süreçten ziyade dinamik bir süreçte bildiğimiz şeye göre onu sürdürmek ve muhafaza etmek için Tanrı'nın sürekli elbirliğine ihtiyaç duyduğunu iddia etmektedir. Yeni-Thomistler'e göre *ilk*

44 Paul Davies, *The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe* (New York: Simon&Schuster, 1988); aynı yazar, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (New York: Simon&Schuster, 1992)..

sebep (*primary cause*) olarak Tanrı, doğal dünyada *ikincil sebeplerin* matriksiyle etkili olur. William Stoeger sahip olduğu düzeyde bilimsel açıklamada hiçbir boşluğun var olmadığını tartışır; Tanrı'nın edimi tüm ikincil sebeplerden tamamen farklı bir düzlemdedir.[45] Çoğu Yeni-Thomist tüm olaylar Tanrı'nın planında önceden görülmüş ve önceden belirlenmişse, ilahî hâkimiyetin korunmuş olduğunu iddia eder. Tanrı'nın doğa yasalarına müdahalesi ya da onları engellemesi söz konusu değildir; ilahî edim doğal süreçler yoluyla dolaylı ve araçsal olarak oluşur. Bu görüş, bilimin tamlığına/doğruluğuna ve edimi dünyadaki nedensellik gibi olmayan Tanrı'nın aşkınlığına saygı duyar. Bazı teologlar, Tanrı'nın onları belirlemeden tüm olayları ebedi sonsuzlukta gördüğünü savunur. Ancak ben, kaderin (*predestination*) insan özgürlüğü ya da dünyadaki tesadüf, kötülük ve acı çekmeyle bağdaşmadığını iddia ediyorum.

3.2. Belirsizliklerin Belirleyicisi olarak Tanrı

Ben daha önce mevcut teorinin yetersizliğinden ziyade kuantum teorisi tarafından yapılan tahminlerdeki belirsizliklerin bizzat doğanın kendisindeki belirsizleri yansıttığını ileri sürmüştüm. Bu yorumda, *bir olasılıklar alanı* dünyada mevcuttur. Kuantum olayları zorunludur, fakat fiziksel sebepler yeterli değildir. Eğer onlar tamamen fizik yasalarıyla tanımlanan ilişki tarafından belirlenmezse, onların nihai belirlenimi doğrudan Tanrı tarafından yapılmalıdır. Ateistlerin teizme karşı bir argüman olarak ele aldığı tesadüf olarak görünen şey, tam Tanrı'nın edimde bulunduğu noktada olabilir.

Eğer Tanrı bize tesadüf olarak görünen olayları *ihtiyatla* kontrol ediyorsa, ilahî hâkimiyet korunacaktır. Bir kuantum durumundaki alternatif potansiyaller özdeş enerjiye sahip olduğu için hiçbir enerji girdisine ihtiyaç duyulmayacaktır. Tanrı, elektronları hareket ettiren fiziksel bir güç olarak müdahale etmek zorunda değildi, ancak bunun yerine O, önceden mevcut -belirlenmiş-çoğu potansiyellerden birini gerçekleştirir (örneğin, özel bir radyoaktif atomun aniden parçalanması).[46]

Biz, belirli şartlar altında mikro düzeydeki çok küçük farlılıkların etkilerinin *büyük ölçekli fenomenleri* (*large-scale phenomena*) fazlasıyla güçlendirdiğini gördük. Doğrusal olmayan termodinamikler ve kaos teorisinde, sonsuz küçük (*infinitesimal*) ilk değişim, daha büyük bir sistemde büyük değişimler sağlayabilir. Benzer tetikleyici etkiler, bugün evrimsel mutasyonlarda ve genetik ve sinir sistemlerinde oluşur. Bilimsel araştırma sadece yasa ve değişi-

45 Austin Farrer, *Faith and Speculation* (London: Adam& Charles Black, 1967), chaps. 4 and 10; William R. Stoeger, "Describing God's Action in the Wolrd in the Light of Scientific Knowledge of Reality," in *Chaos and Complexity*, Russell, Murphy, and Peacocke, eds.

46 William Pollard, *Chance and Providence* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958); Donald MacKay, *Science, Chance, and Providence* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

mi bulur, fakat belki Tanrı'nın bilgisindeki tüm olaylar yasa ve özel ilahî edimin bir kombinasyonu vasıtasıyla öngörülür ve önceden saptanır. Tanrı'nın edimi bilimsel olarak algılanamayacağı için, o bilim tarafından ne kanıtlanabildi ne de çürütülebildi. Bu, doğal teolojide aranan Tanrı'nın edimiyle ilgili şeyin herhangi bir kanıtını dışlayacaktı. Fakat bu, geniş bir doğa teolojisinde başka temellerde doğrulanan Tanrı'nın ediminin imkânını dışlamayacaktır.

Eğer biz *Tanrı'nın tüm belirsizlikleri kontrol ettiğini* varsayarsak, geleneksel kader fikrini koruyabilirdik. Hiçbir şey tesadüfen olmadığı için bu, fiziksel determinizmden ziyade teolojik determinizm olacaktı. Fakat o zaman savurganlık, acı çekme ve insan özgürlüğü problemleri ilerlemiş bir şekilde kalacaktır. Nancey Murphy Tanrı'nın tüm kuantum belirsizlikleri belirlediğini, ancak istikrarlı yapılara ve bilimsel araştırmaya imkân sağlamak ve ahlakî tercihler mümkün olduğundan dolayı insan edimlerinin güvenilir sonuçlara sahip olmasını sağlamak için kanun gibi düzenliliklerin sonuçlanmasını düzenlediğini ileri sürdü. Düzenli ilişki Tanrı'yı kısıtlamaz, çünkü onlar Tanrı'nın amaçlarına dâhildir. Tanrı yarattığı varlıklara (*entities*) nedensel güçleri bahşeder. Murphy, insan hayatında Tanrı'nın hem kuantum düzeyde hem de zihinsel faaliyetin yüksek düzeylerinde, ancak insan özgürlüğünün ihlal edilmediği şekilde, edimde bulunduğuna inanmaktadır.[47]

Bir alternatif, birçok kuantum olayın tesadüfen oluştuğunu söylemek olacaktır, fakat kuantum fiziğinin istatistiksel yasalarını ihlal etmeden *Tanrı onların bazısını etkiler*. Bu görüş Robert Russell, George Ellis ve Thomas Tracy tarafından açıklandı ve bu görüş bilimsel kanıtla tutarlıdır.[48] Bu modele olası bir itiraz şudur: bu model, Tanrı'nın edimi meydana gelir gelmez doğada *aşağıdan-yukarıya nedenselliği* varsayar ve böylece tüm varlıkların (entities) davranışlarının onların en küçük parçaları (ya da en düşük düzeyler) tarafından belirlendiği şeklindeki indirgemecinin iddiasını kabul ediyor gibi görünür. Tanrı'nın amaçlarının bu kuantum olaylar tarafından etkilenen daha geniş bütüne (ya da yüksek düzeyler) yönlendirilmiş olduğunu varsaysak bile, edim aşağıdan-yukarıya olacaktır. Ancak bu yazarların çoğu, aşağıdan-yukarıya kuantum etkilerine ek olarak düşük düzeylerde *yukarıdan-aşağıya* bir etkinin meydana geldiği yüksek düzeylerde Tanrı'nın edimine de izin verirler. Söz konusu model bu yüzden aşağıda tartışılan modellerin biriyle birleştirilebilir.

47 Nancey Murphy, "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat," in *Chaos and Complexity*, Russell, Murphy, and Peacocke, eds; Nancey Murphy and George F. R. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology and Ethics* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

48 Thomas F. Tracy, "Particular Providence and the God of the Gaps," and George F. R. Ellis, "Ordinary and Extraordinary Divine Action: The Nexus of Interaction," in *Chaos and Complexity*, Russell, Murphy, and Peacocke, eds; R. J. Russell.

3.3. Yukarıdan-Aşağıya Neden Olarak Tanrı

Eğer Tanrı doğadan daha yüksek bir düzeyde edimde bulunan biri olarak görülürse, gerçekliğin düzeyleri fikri genişletilebilir. Arthur Peacocke, Tanrı'nın dünyada *yukarıdan-aşağıya bir nedensellik* uyguladığına inanmaktadır. Tanrı'nın edimi, düşük-düzey yasalarını ihlal etmeyen düşük düzeylerdeki ilişkiler üzerinde bir kısıtlama olacaktır. Kısıtlamalar, sadece mekânsal ya da zamansal sınırlarda değil aynı zamanda düşük-düzey yasaları tarafından izin verilen herhangi bir ek tanımlama (*specification*) vasıtasıyla içten uygulanabilir. İnsanlarda, Tanrı onların en yüksek evrimsel düzeyine, beyindeki sinir ağları ve nöronları etkileyecek olan zihinsel faaliyet düzeyine tesir edecektir.[49] İnsanlar arasında ilahî edim, bizim en azından komşu düzeyler arasındaki ilişkilerin bazı anlamlarına sahip olduğumuzla ilgili olarak doğal düzeylerin hiyerarşisinde aşağıya doğru etkili olacaktır. (Peacocke, ara-düzey sorulara değinen bazı disiplinlerle birlikte, fizik bilimlerinden ard arda gelen yüksek düzeyleri çalışan beşeri bilimler kadar, akademik disiplinlerin hiyerarşisini gösteren bir tablo verir.[50]) Onun yukarından-aşağıya nedensellik kullanımı, cansız madde üzerinde ilahî edim durumunda bana daha problematik gibi gelmektedir; zira biz, doğal düzen içinde hiçbir anolojiye sahip olmayan orta düzeylerin yokluğunda en yüksek düzey (Tanrı) ve en düşük düzey (madde) arasında doğrudan etkiyi varsaymak zorunda kalacaktık.

Peacocke, ayrıca doğada bulunan *bütün-parça* ilişkisi fikrini aynı zamanda Tanrı'ya kadar genişletir. O, "en kapsamlı bütün" olarak Tanrı'nın "bir bütün olarak dünya"da edimde bulunduğunu ileri sürmektedir. Fakat bu mekânsal anoloji, müphem görünmektedir. Çünkü dünya mekânsal sınırlara sahip değildir; bununla birlikte kuantum kozmolojisinin Stephen Hawking versiyonunu kabul edersek, dünya hiçbir zamansal sınıra da sahip değildir. Ayrıca izafiyet teorisindeki evrensel eşzamanlılığın reddi, her an "bir bütün olarak dünya" hakkında konuşmak için ona imkân sağlamaktadır. Bütün, mekânsal boyutların yanı sıra zamansal boyutlarla birlikte mekân-zamansal bir süremdir (continuum). Böyle bir çerçeve içinde Tanrı'nın edimi, mekân-zamansal bütün üzerindeki edim vasıtasıyla dolaylı şekilden çok özel bir parçayla doğrudan bir şekilde etkileşerek, büyük olasılıkla mekân ve zamanda daha çok sınırlandırılmak zorunda olacaktı.

Yukarından-aşağıya nedenselliğin bir versiyonu, Tanrı'nın dünyayla ilişkisinin bir anolojisi olarak insandaki zihin-beden ilişkisini kullanır. Bazı yazarlar, bizi *dünyayı Tanrı'nın bedeni olarak*, Tanrı'yı da dünyanın zihni ve ruhu

49 Arthur Peacocke, *Theology for a Science Age: Being and Becoming-Natural, Human, and Divine*, enlarged edition (Minneapolis: Fortress Press, 1993), chap. 3, and his "God's Interaction with the World," in *Chaos and Complexity*, Russell, Murphy, and Peacocke, eds.

50 Peacocke, *Theology for a Science Age*, 217.

olarak görmeye teşvik eder. Analoji kullanmada, biz Tanrı'ya uygulanmayacak olan insani sınırlamaları dikkate alabiliriz. Tanrı bütün olayların doğrudan farkından olurken, biz düşüncelerimiz ve hislerimizin doğrudan farkında oluruz, ancak bedenimizdeki diğer birçok olayın sınırlı olarak farkında oluruz. Biz bedenlerimizi seçmedik ve Tanrı'nın edimlerinin evrensel olarak bütün olayları etkilediği söylenirken, bedenlerimizdeki tüm olayların sınırlı bir kısmını etkileyebiliriz. Diğer insanların davranış şeklinden, biz onların doğrudan gözlemlenemeyen niyetlerini çıkartırız; benzer şekilde kozmik drama, Tanrı'nın niyetlerinin ifadesi olarak yorumlanabilir.[51]

Fakat çok fazla zorlanırsa, analoji bozulur. Bir bütün olarak kozmos, bedende bulunan organizasyonun orta düzeylerine sahip değildir. O, organizmaların faaliyetlerinin koordine edilmesi ve entegre edilmesi yoluyla geribildirim ve iletişimin biyokimyasal ve nörolojik kanallarına sahip değildir. Şüphesiz, her zaman her yerde varolan (omnipresent) Tanrı, bir sinir sisteminin kozmik eşdeğerine ihtiyaç duymayacaktır. Tanrı, bizim gibi özel maddi yapılara büyük olasılıkla bağlı değildir. Bununla birlikte, eğer biz Tanrı'nın, dünyanın ayrı fiziksel parçalarında/bileşenlerinde doğrudan edimde bulunan bedensiz bir zihin olduğunu söylersek, analojiyi bırakmış olacaktık. Bu durumda bizim tek varlığın parçaları olarak bize bütünü resmeden monistik bir analojiden ziyade bir varlıklar topluluğu arasında karşılıklı etkileşime imkân sağlayan daha plüralist bir analojiye ihtiyacımız olduğu sonucu ortaya çıkar. Dünya ve Tanrı, tek bir organizmadan daha çok hâkim bir üyeyle birlikte bir topluluk gibi görünmektedir.

3.4. Bilgi İletişimcisi Olarak Tanrı

Radyo yayınları, bilgisayarlar ve biyolojik sistemlerde iki nokta arasındaki *bilgi iletişimi* (*communication of information*), fiziksel bir girdi ve bir enerji harcaması (Brillouin-Szilard ilişkisi) gerektirir. Eğer Tanrı (mikro düzeydeki her yerde varolma da dâhil) her zaman her yerde varolan ise, bilgi iletişimi için hiçbir enerji gerekli olmayacaktır. Ayrıca, kuantum dünyada önceden mevcut olan alternatif potansiyellerin gerçekleşmesi, herhangi bir fiziksel girdi ve enerji harcaması olmadan ayrı bilgi aktarmaktaydı.

Arthur Peacocke, yukarından-aşağıya nedenselliğin yanında zengin bir analoji çeşitliliğini kullanmıştır. Bunlardan bazıları, bilgi iletişimini içerir. Tanrı, edimin çoğunun dansçılara bırakıldığı bir dansın koreografı/dans direktörü ya da bir tema ve varyasyonları deneyerek, doğaçlama yaparak ve genişleterek hâlâ

51 Grace Jentzen, *God's World, God's Body* (Philadelphia: Westminster Press, 1984); Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

bitmemiş bir senfoninin kompozitörü gibidir.[52] Peacocke, Tanrı'nın amaçlarının dünyadaki *olayların biçimleri (patterns) aracılığıyla bildirildiğini* ileri sürmektedir. Biz, evrimsel tarihi niyetleri ifade eden, fakat tam önceden belirlenmiş bir planı takip etmeyen bir failin edimi olarak görebiliriz. Ayrıca Tanrı'dan bir bilgi girdisi, düşüncelerimizin nöronların faaliyetini etkilemesi gibi hafızalarımız, imgelerimiz ve kavramlarımız arasındaki ilişkileri etkileyebilirdi. Peacocke şunu iddia etmektedir: Mesih'te (Christ) Tanrı'nın amaçlarının tarih içinde doğa ya da başka yerden daha açık bir şekilde ortaya koyulması için Mesih, Tanrı'nın kendini ifadesi için eşsiz etkili araç olan güçlü Tanrı-bilgili (God-informed) bir kişiydi.[53]

John Polkinghorne, Tanrı'nın ediminin *saf bilgi* (pure information)*nin bir girdisi* olduğunu ileri sürmektedir. Biz, kaos teorisinde bölünemeyecek kadar küçük bir enerji girdisinin sistemde en büyük değişime yol açtığını gördük. Polkinghorne şunu iddia etmektedir: Tanrı'nın edimini tahayyül etmede biz, sıfır enerjinin sınırlı durumuyla verilerden hareketle kaos teorisini tahmin edebiliriz. (Bu, alternatif potansiyeller arasında *sıfır enerji* farkının bil-fiil var olduğu kuantum teorisinden farklıdır, dolayısıyla bilinene dayanan tahmine ihtiyaç duyulur). Polkinghorne, Tanrı'nın ediminin bütüncül biçimleri (holistic patterns) ifade eden faal olmayan (nonenergetic) bir bilgi girdisi olduğunu kabul etmektedir. Kaotik süreçlerde mevcut olanakların örtüsü arasında Tanrı'nın seçimi, yeni yapılara ve sistemli yüksek-düzey organize ilkeleri örnekleyen düzen tiplerine neden olabilirdi.[54]

Kitab-ı Mukaddes'teki ilahi Söz (*Word*) ya da *Kelâm* (*Logos*) fikri, bilgi kavramını hatırlatmaktadır. Grek düşüncesinde *Logos*, evrensel rasyonel bir ilkeydi, fakat Kitab-ı Mukaddes'teki kullanım da yaratıcı güç olarak Söz'ün (*Word*) İbranice (*Hebrew*) anlamında ifade edildi. Söz (*Word*) hem yaratılışta (*creation*) hem de kurtuluşta (*redemption*) gerçekten Tanrı'dan dünyaya bilgi iletişimi olarak düşünülebilir. Genetik bilgi ve insan dilinin durumundaki gibi mesajın anlamı daha geniş bir yorumlama bağlamında kavranmalıdır/ayırt edilmedilir. İnsanlar için Tanrı'nın Söz'ü (*Word*), onların özgürlüklerini korur. Çünkü o, davet eder fakat cevabını zorlamaz.[55] Fakat ilahi *Logos*, devam eden şahsi bir ilişkiden ayrılmaz olduğundan basitçe şahsi olmayan bir mesajın iletişimi değildir. *Logos*, Platon'un ezeli formları gibi ya da özel bir ortam ya da donanım sisteminde somutlaşmasının bağımsız bir şekilde olduğu bir bilgisayar

---

52 Peacocke, *Creation and the World of Science* (Oxford: Clarendon Press, 1979), chap. 3 and *Theology for a Scientific Age*, chap. 9.

53 Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, IX. Bölüm.

54 John Polhinghorne, *Reason and Reality* (Philadelphia: Trinity International Press, 1991), III. Bölüm; aynı yazar, "The Metaphysics of Divine Action" in *Chaos and Complexity*, Russell, Murphy, and Peacocke, eds; aynı yazar, *The Faith of a Physicist* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 77-78.

55 John Puddefoot, "Information Theory, Biology, and Christology," in *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, eds. (New York: Routledge, 1996).

programı gibi bir soyut fikirler/ideler yapısı değildir. Eğer biz Tanrı'nın amaçlarından birinin seven ve sorumluluk sahibi kişiler -ki onlar basitçe akıllı bilgi işlemcileri değildir- yaratmak olduğuna inanıyorsak, genetik kod ya da bilgisayar programlarından ziyade temelde insan hayatından bilgi iletişimi hakkında anolojilerimizi düzenlemek zorunda olacağız.

4. Süreç Teolojisinde Tanrı'nın Edimi

Süreç teolojisi, yukarıdaki dört modelin her biriyle benzerlikler gösterir, ancak beşinci fikri, yani içsellik (interiority) fikrini ilave ettiğinden dolayı da farklıdır. Hıristiyan süreç teolojisi, Kitab-ı Mukaddes'e ait düşünceyi süreç felsefesiyle, yani dünyadaki tüm varlıklara (entities) yeteri kadar uygulanabilecek olan genel felsefi kategorilerin tutarlı bir dizisini geliştirmek için Alfred North Whitehead ve takipçilerinin teşebbüsü anlamındaki süreç felsefesiyle birleştirir. Süreç teolojisi, mevcut bölümde Charles Birch ve John Haught tarafından savunulmuştur.[56]

4.1. Biyoloji ve Süreç Felsefesi

Çağdaş bilimin birçok özelliği güçlü bir şekilde süreç felsefesinde temsil edilir. Whitehead tüm olayların ayrık, episodik/süreksiz ve belirsiz karakteri hakkındaki tanımlamasını kuantum fiziğine borçluydu. Ayrıca o, tüm varlıkların (*entities*) onların ilişkileri tarafından oluşturulduğu görüşünü rölativiteye borçluydu. Süreç düşüncesi, zamansallık (*temporality*) ve değişimi (*change*) vurgulamada evrimseldir. Oluş (*becoming*) ve faaliyet (*activity*), varlık (*being*) ve tözden (*substance*) daha temel kavramlardır. Evrimsel tarihin sürekliliği, tarihsel olarak birbirini takip eden yaşam formları arasında mutlak çizgiler çizmenin imkânsızlığına işaret etmektedir.[57] Daha önce taslağı çizilen dört konunun her biri süreç felsefesinde bulunabilir.

1. *Kendi kendine organizasyon*, anlık olarak olayların (events) birleştirildiği gerçekliğin temel birliklerinin bir karakteristiğidir. (Whitehead onlara "bilfiil durumlar"/actual occasions adını verir, fakat ben onlara basit bir şekilde onların zamansal karakterini anımsatan "olaylar"/events olarak atıfta bulunacağım). Hiçbir olay, sadece geçmişinin pasif bir ürünü değildir. Bütün olaylar, aynı zamanda organizasyonun gerçekleştirildiği, yani mekânsal olduğu kadar zamansal olan biçim (*pattern*) ve yapı olan şimdiki yaratıcı faaliyetin ürünleridir. Fakat kendi kendine organizasyon, süreç düşüncesi tarafından ayırıcı bir

56 Charles Birch and John Haught, bu bölümde.

57 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillian, 1925), *Process and Reality* (New York: Macmillian, 1929). Bkz. Barbour, *Religion in an Age of Science*, VIII. Bölüm, veya *Religion and Science Historical and Contemporary Issues*, XI. Bölüm.

şekilde analiz edilir. İçsellik (*interiority*), organize faaliyet için birleştirici bir merkez sağlayan her olayda kabul edilir.

2. *Belirsizlik*, süreç düşüncesi tarafından sadece kuantum dünyada değil, aynı zamanda entegre olmuş faaliyetin bütün düzeylerinde de varsayılır. Hem düzen hem de açıklık bütün düzeylerde hazır bulunur. Yüksek düzeylerde kendiliğindenlik (*spontaneity*), yaratıcılık (*creativity*) ve yenilik (*novelty*) için daha çok fırsat mevcutken, düşük düzeylerde ise düzen (order) hâkimdir.

3. *Yukarıdan-aşağıya nedensellik*, süreç yazılarında savunulur. Süreç düşüncesi, birbiriyle bağlantılı olayların bir ağını betimlemede bütüncüldür. Her olay, ondaki etkilerin yeni bir sentezidir; o, onu etkileyen ve onun karşılıklı olarak etkilediği bir bağlamda oluşur. Bu, gerçekliğin ilişkisel ya da ekolojik bir görüşü şeklinde adlandırılabilir. Hatta Tanrı kendi kendine yeten (self-contained) değildir, zira Tanrı'nın tecrübesi dünya tarafından etkilenir. Daha belirgin bir şekilde, gerçeklik çok katmanlı olarak ele alınır. Kompleksliğin yüksek düzeylerinde olaylar, düşük düzeylerdeki olaylardan bağımsızdır. Ancak gerçekten yeni fenomenler, düşük-düzey fenomenleri tanımlayan yasalar tarafından açıklanamayan yüksek düzeylerde ortaya çıkar. Süreç felsefesinin Charles Hartshorne versiyonu, farklı karakteristiklerle birlikte hiyerarşik düzeyler kavramının kapsamlı kullanımını gösterir. Ayrıca Hartshorne, indirgemeciliğin (*reductionism*) ölçülü bir eleştirisini yapar.[58]

4. *Bilginin iletişimi*, ilk süreç yazılarında yaygın değildir. Onun (süreç felsefesinin) bilimsel önemi II. Dünya Savaşı'ndan önce kabul edilmediğinden dolayı bu, şaşırtıcı değildir. Diğer olayları dikkate alan birlikte büyüyen/somutlaşma sürecine sahip (concrescing) bir olay, edimdeki bilginin bağlamsal ve ilişkisel karakterini anımsatır. James Huchingson, bilginin daima mümkün durumlar arasından seçilim içerdiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Huchingson, Whitehead'in "bil-fiil durumlar" (*actual occasions*)ının, Tanrı ve önceki olaylar tarafından sağlanan olanaklar arasından seçen bilgi-işleyen varlıklar (*information-processing entities*) olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca dünyadan bilgi, Tanrı'ya geri bildirilir; bu geribildirim, sibernetik (güdümbilim) sistemlerdeki gibi uygun yeniden düzenlemeye neden olur. Huchingson, hem süreç düşüncesinde hem de sistemler teorisinde bilginin rolünde bütüncülüğü ve yukarıdan-aşağıya nedenselliği bulur. Bir sistem, tüm mümkün durumları gerçekleştiren parçalarının yeteneğini kısıtlamak için bir bütün olarak çalışır. Yeni düzen formları, hem süreç hem de sistemler düşüncesine göre organizasyonun yüksek düzeylerinde meydana getirilir.[59]

58 Charles Hartshorne, *Reality as Social Process* (Glencoe, IL: Free Press, 1953).
59 James Huchingson, "Organization and Process: Systems Philosophy and Whiteheadian Metaphysics," *Zygon* 11.4 (1981): 226-41.

4.2. İçsellik

İçsellik (interiority), süreç düşüncesinde en tartışmalı konudur. Gerçeklik (reality), aynı zamanda her biri geçmişinden ve diğer varlıklardan etkileri kendi sahip olduğu şekilde entegre eden *tecrübe anları* (*moments of experience*) olan birbiriyle bağlantılı olayların bir ağı olarak açıklanır. İçselliğin evriminin, fiziksel yapıların evrimi gibi, hem süreklilik (*continuity*) hem de değişim (*change*) tarafından karakterize edildiği söylenir.

Formlar, basit organizmalardaki gelişmemiş hafıza, duyarlılık, cevap verebilirlik ve beklentiden daha kompleks organizmalardaki bilinçlilik ve öz-bilinçliliğe kadar değişiklik gösteren içsellik tarafından ele alınır. İnsan hayatı, sadece bizim gerçekliği içinde öğrendiğimiz noktadadır. Eğer biz, hem fiziksel yapıların hem de insan hayatındaki tecrübenin mevcudiyetinden başlarsak, tecrübenin gitgide gelişmemiş olduğu gittikçe daha basit yapıları tasavvur edebiliriz. Fakat biz, tamamen içsellikten yoksun basit fiziksel yapılarla başlarsak, dış yapıların karmaşıklaşmasının nasıl içsellikle sonuçlanabildiğini görmek zordur.[60]

Bakterilerin yaklaşma ve uzaklaşma reaksiyonları, kavrayış/algı ve tepkinin basit formları şeklinde düşünülebilir. Bir amip, gelişmemiş bir hafıza ve niyetliliğiyle şeker bulmayı öğrenir. Omurgasızlar, belli bir acı ve zevk duyarlılığına ve kapasitesine sahipmiş gibi görünürler. Amaçlılık ve beklenti, düşük omurgasızlar arasında açık bir şekilde mevcuttu ve bir sinir sisteminin varlığı, bu kapasiteleri fazlasıyla arttırır. Hayvanların davranışı, onların yoğun bir şekilde acı çektiklerine kanıt sunmaktadır. Hatta stres altındaki omurgasızlar, insanların beyinlerindeki şeylere benzer endorfinler[61] ve ağrı-kesici/acı önleyici kimyasallar salıverirler. Bazı türler, dikkate değer problem çözme yeteneği ve ileriye yönelik yetenekler ile birlikte bir farkındalık/bilinçlilik ve hisler alanı sergilerler. İçselliği kavramlaştırma, bir organizmanın faaliyetlerini onun sahip olduğu bakış açısından görmeye çalışmamızı gerektirir, organizmanın tecrübesi bizim sahip olduğumuz tecrübeden çok farklı olmak zorunda olsa bile.[62]

Biz daha önce, evrimsel değişimin kendi çevrelerini seçen (Baldwin etkisi) organizmaların faaliyetiyle başlatılabildiğini kaydettik. Onların farklı tepkileri ve yeni edimleri, yeni evrimsel olanakları yaratabilir. Bufalo ve atların ortak ataları olan varlıklar (creatures) arasında bazıları doğrudan düşmanlarına

60 Charles Birch, *A Purpose for Everything* (Mystic, CT: Twenty-Third Publication, 1990); Birch and Cobb, *The Liberation of Life: from the Cell to the Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

61 Endorfin, insan vücudunda ağrıyan dokularda ağrının azalması için beyin dokuları tarafından üretilen hormonlardır. Bu hormonların işlevi, ağrının şiddetini azaltmak ve vücuda daha az rahatsızlık vermesini sağlamak için sinirleri uyuşturmaktır (çeviren).

62 Donald Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience* (Los Altos, CA: William Kaufmann, 1981); Charles Birch and John B. Cobb, Jr., *The Liberation of Life*.

saldırdı ve onların hayatta kalması güç, ağırlık, güçlü kafatası ve bufalonunki gibi diğer özelliklerle geliştirilebilirdi. Aynı popülasyonda diğerleri düşmanlarından çekindi ve onların hayatta kalması hız, çeviklik ve bizim atlarda gördüğümüz diğer yeteneklere bağlıydı. Bufalo ve atın farkı, anatomiyle ilişkili genetik mutasyonlardan ziyade başlangıçta tehlikeye karşı farklı tepkilerden ortaya çıkmış olabilir. Duygular ve zihinsel tepkiler, sadece genler tarafından belirlenmiş değildir, onlar kalıtsal bir genler dizisinin ürünü olan sinir sistemleri içinde ortaya çıksa bile. Organizmalar, aktif olarak evrimsel tarihe katılırlar; onlar, basit bir şekilde içeriden genetik güçlerin ve dıştan çevresel güçlerin pasif ürünleri değildirler.[63]

İnsanoğluyla ilgili çalışmada, psikoloji bir zamanlar gözlenebilir uyarı ve tepkiler arasında bağlantı kuran ve zihinsel yaşamın bilimle ulaşılamayacağını iddia eden davranışçılar tarafından yönetildi. Fakat daha son zamanlarda *bilişsel psikologlar*, algı/kavrayış, dikkat, hafıza, niyet, zihinsel temsilci ve bilinç hakkında konuşmaktadırlar. Bu konular bugün fazlasıyla tartışılır olmakla birlikte bazı yazarlar, üç kaynaktan veriyi birbiriyle ilişkilendirmeye çalışıyorlar: fenomenolojik öz-betimleme, beyin üzerinde nörolojik araştırma ve nöral ağların/sinir ağlarının bilgisayar simülasyonları.[64] Bazıları, daima özel bir perspektif veya bakış açısı içeren sübjektifliğin bilimin objektif çerçevesinde gösterilemeyeceği konusunda ısrarlarını sürdürmektedirler.[65]

Biz, bilimsel olarak onu çalışmanın zorluğuna rağmen tecrübemizin her birinin farkındayız. Bu, bizi diğer insanlara, havyalara ve hatta yaşamın düşük formlarına sübjektiflik atfetmeye götüren doğrudan farkındalıktır. Bilinç ve zihin kavramlarının bir sinir sistemiyle birlikte organizmalarla sınırlandırılması gerekirken, amip gibi basit olan organizmalara gelişmemiş kavrayış/algı ve tecrübe formlarını atfetmek makûldür. Bilinç sadece yüksek yaşam formlarında görünse bile, evrimsel sürekliliğin ışığında ve metafiziksel genelliğin yararına bizim *tecrübeyi* tüm entegre olmuş varlıklara uygulanabilir bir kategori olarak ele almamız gerektiğini iddia ediyorum.

4.3. Hıristiyanlık ve Süreç Teolojisi

Süreç düşüncesinde Tanrı, hem düzenin (*order*) hem de yeniliğin (*novelty*) kaynağıdır. Tanrı, yeni imkânlar sunar, fakat dünyadaki varlıkların (*entities*) tepkisini sağlayan alternatifleri açık bırakır. Tanrı, her olayın ortaya çıkmasında hazır bulunur, fakat asla dışarıdan sonucu belirlemez. Bu, zorlamadan

63 C. H. Waddington in *Mind in Nature*, John B. Cobb, Jr. and David Griffin, *Process Theology: An Introduction* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).
64 Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge: MIT Press, 1992).
65 Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986); Colin McGinn, *The Problem of Consciousness* (Oxford: Blackwell, 1991).

(*coercion*) ziyade iknanın (*persuasion*) bir Tanrı'sıdır. Süreç teologlarına göre Tanrı, Kadir-i Mutlak (*omnipotent*) bir hükümdar değil, sadece bağımsız bir varlıklar topluluğunun lideri ve ilham kaynağıdır. John Cobb ve David Griffin, Tanrı'yı dünyayı etkileyen aynı zamanda onunla etkilenen "yaratıcı-karşılık veren aşk" (creative-responsive love) olarak tanımlarlar. Tanrı'nın insanlarla ilişkisi, Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisi için bir model olarak kullanılır.[66]

Süreç teologları, Tanrı'nın *içkinliğini* (*immanence*) ve dünyaya katılımını vurgularlar, fakat *aşkınlığı (transcendence)* dışlamazlar. Tanrı'nın, dünyayla karşılıklı etkileşim ile etkilenmiş olmada zamansal olduğu, ancak karakter ve amaçta ezeli ve değişmeyen olduğu ifade edilebilir. Her zaman her yerde hazır bulunma (*omnipresence*) ve her şeyi bilme (*omniscience*) ile ilgili klasik fikirler devam ettirilir, fakat Tanrı hâlâ açık olan bir geleceği bilemez. Geleneksel Batılı modele nazaran, Tanrı'nın dünyadaki olaylar üzerinde gücü, özellikle olayların hemen hemen sadece geçmişleriyle belirlendiği düşük düzeylerde, ciddi bir şekilde sınırlandırılır. Kozmik tarihin uzun süreci, yeni formların yavaş ortaya çıkışını detaylı olarak elen alan sabırlı ve zeki bir Tanrı ileri sürmektedir. Hıristiyan süreç teologları, Mesih'in (*Christ*) yaşam ve ölümünün Tanrı'nın sevgisinin ve dünyaya katılımının en üstün örnekleri olduğunu kabul etmektedirler. Çarmıh, çileli aşkın bir açığa çıkmasıdır. Yeniden diriliş ise ölümün bile bu aşkı sona erdirmediğini meydana çıkarır.

Süreç düşüncesi, daha önce tanımlanan teolojik modellerle birlikte ortak anlayışlara sahiptir, fakat önemli noktalarda onlardan ayrılmaktadır.

1. *Kendi kendini organize eden sürecin bir tasarımcısı* olan Tanrı gibi, süreç düşüncesinin Tanrı'sı da dünyadaki düzenin kaynağıdır. Fakat süreç Tanrı'sı, aynı zamanda her bir birleşik olayın içselliği vasıtasıyla yeniliğin ortaya çıkmasına doğrudan katılır. Tanrı, dünya tarihinde doğrudan ve sürekli bir role sahip olduğu için deizm önlenmiş olur.

2. Tanrı'nın kuantum belirsizlikleri belirlediğini söyleyen düşünürler gibi, süreç düşünürleri de Tanrı'nın geçmiş olaylar tarafından tamamen belirlenmediği sistemleri etkilediğini kabul etmektedir. Bu, asla mutlak belirlenim değildir, zira Tanrı daima diğer nedenlerle birlikte etkili olur. Süreç düşüncesinde Tanrı'nın faaliyeti, kuantum düzeyin yanında organizasyonun yüksek düzeylerinde meydana gelir. Bu, sadece aşağıdan-yukarıya nedenselliğin doğal sistemlerde işlediği şeklindeki indirgemecinin varsayımını sürdüren sırf kuantum olaylara bağımlılıktan sakınır.

3. Tanrı'yı yukarından-aşağıya neden olarak kabul eden düşünürler gibi, süreç düşünürleri de Tanrı'nın içkinliğini ve bağımsız çok-düzeyli bir dünyaya katılımını vurgular. Fakat süreç düşüncesi orta düzeylerin yokluğunda yük-

66 John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: An Introduction* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).

sek düzey (Tanrı) ve düşük düzey (cansız madde) arasındaki karşılıklı etkileşimi kavramlaştırmada hiçbir zorluk yaşamaz. Çünkü Tanrı, tüm düzeylerde entegre olmuş olayların ortaya çıkmasında hazır bulunur. Süreç şemasında bedenin çeşitli düzeylerde entegre olmuş varlıkların (entities) bir topluluğu olarak bizzat kendisi olduğunu hatırlamak zorunda olmamıza rağmen, Hartshorne gerçekten *Tanrı'nın bedeni olarak dünyanın* bir anolojisini kullanmıştır. Bununla birlikte çoğu süreç teoloğu, ileri sürülen kozmik bir beden anolojisinden daha büyük ilahî bir aşkınlık ve insan özgürlüğü konusunda ısrar eder. Organik analojiden ziyade sosyal bir anoloji kullanırken onlar, bizi Tanrı'nın bedenindeki hücreler olarak değil, ancak Tanrı'nın seçkin üyesi olduğu kozmik bir topluluğun üyeleri olarak tahayyül ederler.

4. Tanrı'nın bilgiyi dünyaya ilettiği düşüncesi, süreç düşüncesiyle uyumludur. Tanrı'nın düzenlemesi ve potansiyellerin çeşitliliği, geniş bir anlam bağlamında bilginin bir formudur. Tanrı aynı zamanda dünyadan bilgi alır ve Tanrı, böyle bir geribildirimle değişime uğrar. Bilgi iletişimi, sadece kuantum fenomenler aracılığıyla olan aşağıdan-yukarıya nedensellik yoluyla ya da kaos teorisinin tetikleyici noktaları vasıtasıyla ya da tüm kozmosda edimde bulunan yukarıdan-aşağıya nedensellik vasıtasıyla değil daha ziyade herhangi bir düzeyde entegre olmuş olayların anlık tecrübesi içinde oluşur. Tanrı, geçmiş olaylar ve olayın şimdiki tepkisi, her olayın biçimlenmesine katılır. Daha önce bahsedilen yazarların bazısı dünyada çeşitli düzeylerde gerçekleşen ilahî edimin çok farklı biçimlerini varsayarken, süreç düşüncesi tüm düzeylerdeki ilahî edim için tek bir kavramsal temsil/ifade kullanır. Aynı zamanda süreç düşüncesi, farklı düzeylerde oluşan olayların karakterindeki farklılıklara imkân sağlamaya çalışır.

Son zamanlardaki teolojide yer alan Tanrı'nın *kendi kendini sınırlaması* ya da *kenosis*[67] fikri, süreç teolojisinin iddialarına birçok yönden benzemektedir. Bazı teologlar Tanrı'nın, bir dünya yaratmada Kadir-i Mutlaklığı kendi iradesiyle bir tarafa koyduğunu iddia etmektedir. Bu teologlar, Mesih'in yaşam ve ölümünün dünyanın acı çekmesine iştirak eden bir Aşk/Sevgi Tanrı'sını ortaya çıkardığını kabul ederler. Bununla birlikte bu teologlar bilge bir öğretmen ya da büyüyen bir çocuğun anne-babası gibi, Tanrı'nın yaratılmış dünyanın bütünlüğüne ve insan özgürlüğüne saygı duyduğunu, fakat onları bırakmadığını ileri sürmektedir. Onlar, Tanrı'nın içkinliği, zamansallığı ve hassasiyeti üzerindeki büyük vurguyla birlikte onun aşkınlığı, ebedîliği ve hissizliği üzerindeki klasik vurguyu da dengede tutarlar.[68] Feminist yazarlar, zorlayıcı kon-

67 Grekçe *kenosis*, Hıristiyanlık'ta, Tanrı'nın oğlunun kendisini, Tanrı suretinden boşaltarak insan suretine bürünmesi anlamında kullanılmaktadır (çeviren).

68 W. H. Vanstone, *Love's Endeavor, Love's Expense* (London: Dartmon, Longman, and Todd, 1977); Jürgen Moltmann, *God in Creation* (San Francisco: Harper&Row, 1985), 86-93; Paul Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon Press, 1988); Murphy and Ellis, *On the Moral Nature of the Universe.*

trol olarak gücün ataerkil imgelerinin kültürümüzde kadınlarla bağdaştırılan yetki, yetiştirme (beslemek/büyütmek) ve işbirliğinin imgeleriyle yer değiştirdiğini savundu. Bu yazarlar, Baba olarak geleneksel Tanrı imgesini dengede tutmak için Anne olarak Tanrı imgesini önerirler.[69] Çoğu feminist, ilahî hassasiyet ve çileli aşkın kadının alçakgönüllülüğünü ve fedakârlığını desteklemek için referans olarak verilmek zorunda olmadığı yorumuyla birlikte *kenosis* fikrine yakınlık duyarlar. Kontrol olarak güç, sıfır-toplamlı bir oyundur: bir grubun sahip olduğu daha fazla, diğerlerinin sahip olabileceği daha az. Yetki olarak güç, pozitif-toplamlı bir durumdur ve her iki grupta da zayıflık ima etmez. Aynı zamanda yetki, büyümüş şeyi yetiştirme ve dayanışma, evrimsel bir dünyadaki bir Tanrı modelinin özelliklerine uygun gibi görünmektedir.

Kendi kendini sınırlamanın savunucusu, Tanrı'nın temelde Kadir-i Mutlak olduğuna, fakat bir sevgi/aşk topluluğu ve özgür tepki yaratmak için kendi iradesiyle bir güç sınırlamasını kabul ettiğine inanmaktadır. Amaç, ilişki ve dönüşümdür, kendinde *kenosis* değildir. Ayrıca Tanrı ve dünya arasındaki ilişkinin şahsi imgelerini kullanma, Tanrı'nın dünyadaki olayları onları kontrol etmeksizin etkilemesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla güçsüz ve deistik bir Tanrı sonucuna ulaşmadığımızı ileri sürmektedir. Tanrı'nın insanla diyalojik ilişkisi, tüm doğada ilahî faaliyetin bir modeli olarak hizmet eder. Süreç düşüncesi bu iddiaların çoğuna katılır. Bununla birlikte Tanrı'nın gücünü sınırlamanın gönüllü ve geçici olmadığını, fakat metafiziksel ve zorunlu olduğunu -bu sınırlamalar Tanrı'nın temel mahiyeti için öncel ya da dışsal değil tamamlayıcı olmasına rağmen- kabul eder.

Süreç düşüncesinde Tanrı'nın rolü, daha çok Kitab-ı Mukaddes'in Kutsal Ruh (Holy Spirit) anlayışıyla benzerlik gösterir. Süreç Tanrı'sı gibi, Ruh (Spirit) içinden işler. Kitab-ı Mukaddes'in çeşitli pasajlarında Ruh, nüfuz etmek, yenilemek, yetki vermek, rehberlik etmek ve uzlaşmak olarak ifade edilir. *Mezmurlar* 104'e göre, Ruh şimdide yaratır. "Hayvanlar için ot, insanların yararı için bitkiler yetiştirirsin; İnsanlar ekmeğini topraktan çıkarsın diye, ... Ruhun'u gönderince var olurlar, yeryüzüne yeni yaşam verirsin." Ruh, Tanrı'nın mevcudiyetini ve dünyadaki faaliyetini göstermektedir. Bu, süreç teolojisindeki gibi, aşkınlığı ortadan kaldıran içkinlik üzerine yapılan bir vurgudur. Ayrıca Ruh, doğada, insan tecrübesinde ve Mesih'te iş başında olan Tanrı'dır. Dolayısıyla yaratılış ve kurtuluş, tek bir faaliyetin yönleridir.[70] Süreç düşüncesi benzer şekilde hem insan hayatında hem de insanın dışındaki hayatta Tanrı'nın rolüyle ilgili bir kavramlar dizisine başvurur. Ancak süreç

69 Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987); Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroads, 1992).

70 G. W. H. Lampe, *God as Spririt* (Oxford: Clarendon Press, 1977); Alisdair Heron, *The Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1983).

düşüncesi, özel ilahî edim fikriyle ve Mesih'in yaşamında insan sorumluluğuyla uyuşmaz. Kutsal Ruh, bizim cevabımızı hatırlatmak için dışarıdan içeriye doğru bize gelir. O, kuşların en naziği olan (beyaz) güvercinle sembolize edilir. Ruh'un diğer sembolleri ise daha çok kuvvetli olabilen rüzgâr ve ateştir. Fakat onlar, genellikle saf güçten ziyade ilhamı temsil eder. Ben başka bir yerde Tanrı'yla ilgili süreç görüşünün, Kitab-ı Mukaddes'in mesajının diğer yönleriyle uyumlu olduğunu göstermeye çalıştım.[71]

4.4. Bazı İtirazlar

Son olarak süreç düşüncesine bazı olası itirazları hatırlatmak isteriz.

1. *Panexperientialism*[72] *güvenilir midir?* Süreç düşünürleri, basit varlıklara (*entities*) tam gelişmemiş/basit tecrübe, his ve cevap verebilirliği atfederler. Onlar zihin ve bilincin sadece daha kompleks organizmalarda yüksek düzeylerde mevcut olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla onlar, terimin genellikle anlaşıldığı gibi panpsişist (*panpsychist*) değildirler. Kayalar ve cansız nesneler, sadece hiç birleşik olmayan tecrübeyle bir araya getirilir. Bugün evrimsel tarihte yer alan yaşam formları arasında ya da varlıklar arasında keskin çizgiler hiç yoktur. Maddeye yönelik zihni üretmek için, evrimde ya da embriyolojik gelişmede orta safhalar ya da düzeylerin olmak zorunda olduğu görünür. Ayrıca zihin ve madde ortak bazı karakteristiklere sahip olmak zorundadır. Fiziksel kavramların hiçbir dış değeri, sübjektif tecrübemizi tanımlamak için gerekli kavramları sağlayamaz. Süreç düşüncesi, düşük-düzey kavramlar açısından yüksek-düzey olayları yorumlamaya çalışmaktan ya da dualizme başvurma yoluna gitmekten ziyade düşük-düzey olayları yüksek-düzey olayların daha basit durumları olarak yorumlar.

Bununla birlikte, Whitehead'in bizzat kendisi, onun metafiziksel kategorileri farklı düzeylerde örnekleyen tamamen farklı biçimlere yeteri kadar dikkatini vermediğine inandığım tüm olaylara uygulanabilen bir metafiziksel kategoriler dizisini ayrıntılı bir şekilde hazırlamaya çok kararlıydı. O bakımdan, Hartshorne, Griffin ve son zamanlardaki diğer süreç düşünürleri, daha faydalı olmaktadır. Ben aynı zamanda, Whitehead'in tecrübe anlarının episodik karakteri hakkındaki anlayışının insanın bireyselliği/kendiliği hakkında yeterli bir görüş sağlayıp sağlamadığını da sorguladım. Ben, geleneksel töz ka-

71 Barbour, *Religion in an Age of Science*, 235-38.

72 Günümüz süreç felsefecilerinden David Ray Griffin (1939-) tecrübenin evrenselliğini, *panexperientializm* kavramıyla tanımlamıştır. Griffin tarafından ortaya koyulan *panexperientialism* kavramı, "dünyanın nihai unsurlarının tecrübesini içeren" bir kavramdır. Genel olarak *panexperientializm* "bütün her şey tecrübeye sahiptir" anlamına gelmektedir. "*Panexperientializm*, sahip olduğumuz tecrübeyle analoji yaparak fiziksel dünyayı oluşturan birlikler hakkında düşünebileceğimiz varsayımına dayanmaktadır." Süreç felsefesine göre *panexperientializm*, en genel ifadeyle tecrübenin, temel gerçeklik olduğu anlamına gelmektedir (çeviren).

tegorilerine dönmeden daha çok sürekliliği ve kişisel kimliğin kalıtımının daha güçlü bir yolunu kabul edebileceğimizi savundum.

2. *Bu, boşlukların bir Tanrı'sı mıdır?* Önceki yüzyıllarda Tanrı, bilimsel olarak açıklanamayan şey için bir dış değer olarak anıldı. Tanrı'nın başka yasalara bağlı bir silsile içerisinde farklı noktalarda müdahale ettiği kabul edildi. Bilimsel açıklamadaki boşluklar art arda kapatıldığında bu, başarısız bir strateji oldu. Süreç felsefesine göre, aksine, Tanrı özel boşlukları doldurmak için tek taraflı olarak müdahale etmez. Tanrı, her olayın ortaya çıkmasında önceden hazır bulunur, ancak hiçbir olay sadece Tanrı'ya atfedilemez. Tanrı ve yaratıklar ortak-yaratıcıdırlar, yani yaratıcı faaliyete birlikte iştirak eden varlıklardır. Tanrı tarafından doldurulan rol, geçmişin nedensel etkilerini çalışan bilim tarafından doldurabilecek türde bir boşluk değildir. Tanrı'nın katkısı, harici bir kuvvetmiş gibi ayrı tutulamaz. Zira o, bilim için erişilebilir olmayan her varlığın (*entity*) içselliği vasıtasıyla faaliyet gösterir. Tanrı'nın düşük-düzey olaylar üzerindeki etkisi, minumum olacaktır. Dolayısıyla yeni formların evriminin böyle uzun, yavaş bir sürece sahip olması hiç şaşırtıcı değildir.

3. *Biz sınırlı bir gücün Tanrı'sına ibadet edebilir miyiz?* Süreç düşüncesi tarafından tasarlanan Tanrı, klasik teolojinin Kadir-i Muklak hükümdarından daha az güçlüdür. Fakat farklı güç türleri, farklı şekillerde etkili olur. Mesih'te ortaya çıkan güç, dıştan bizi kontrol eden güçten ziyade sorumluluğumuzu harekete geçirmek için aşkın/sevginin gücüdür. Ayrıca süreç düşüncesinin Tanrı'sı, sonsuz, her zaman her yerde varolan, amaçta değişmeyen, bilinebilecek her şeyi bilendir ve geleneksel ilahî sıfatların çoğunu anımsatan durumda evrensel bir rol ve üstünlüğe sahiptir. Fakat ben, kutsalın akıl almaz tecrübesinin ve Hıristiyan ibadet tecrübesinin bizim Whitehead'in bizzat kendisinde bulduğumuz aşkınlık üzerindeki büyük bir vurguyu gerektirdiğini kabul ediyorum. Biz, Whitehead'in tüm fikirlerini kabul etmeden Hıristiyan topluluğunun tecrübesini teolojik olarak yorumlama görevi için Whiteheadci kategorileri benimseyebiliriz.

4. *Süreç düşüncesi, çok fazla felsefî midir?* Metafiziksel kategoriler, soyut ve teorik yani dinde merkez olan kişisel yaşamın varoluşsal meselelerinden çıkarılması uzak gibi görünmektedir. Süreç fikirleri daha bildik bir sözlükte ifade edilebilmesine rağmen, bazı süreç yazarları sadece dikkate değer çalışmadan sonra anlaşılabilir olan teknik bir sözlük kullanırlar. Hiçbir teolog, fikirlerin sistematik açıklamasında felsefi kategorilerin kullanımından uzak duramaz. Augustinus Platon'dan, Aquinas Aristoteles'ten, Barth Kant'tan vb. yararlanmıştır. Bununla birlikte, biz daima biçim veren olaylarda ve Hıristiyan topluluğunun karakteristik tecrübelerinde teolojik düşüncenin (*reflection*) başlangıç noktasına geri dönmeye ihtiyaç duyarız. İmgesel modeller, gündelik kilise hayatında somut kavramlardan daha önemlidir. Hiçbir model, tam ya da ek-

siksiz bir temsil değildir ve biz, Tanrı'nın dünyayla ilişkisinin farklı yönlerini tasavvur etmek/anlamak için farklı modeller kullanabiliriz. Evrenselliğe yönelik araştırmamızda biz, ekonomik ilgiler, kültürel değerler ve cinsiyet bizim tüm yorumlayıcı kategorilemizi etkilediği için diğer sosyal mekânlardaki insanlarla diyalog içinde olmak zorundayız.

Muhtemelen, tüm bunlardan sonra, biz Kitab-ı Mukaddes'in Kutsal Ruh kavramına geri dönmeliyiz. Bu, bize klasik Hıristiyanlığın çoğunda var olan yaratılış ve kurtuluş ayrılığından uzak durmaya yardımcı olacaktır. O, Hıristiyan tarihinde başka çok öne çıkan erkek imgesinden kurtulmuş olur. Bu bize bugün güçlü bir çevre kaygısını harekete geçirebilen doğadaki kutsal duygusunu (bir kutsal bilincini) geri kazanmaya yardımcı olacaktır. Ruh (*Spirit*) süreç düşüncesiyle uyumlu olan, içinde, yani hem insan hayatında hem de doğal dünyada faaliyet gösteren Tanrı'dır. Dünya Kiliseler Konseyi'nin (World Council of Churches) 1991'de Canberra/Avustralya'da yapılan toplantısının teması, bizim katılabileceğimiz bir duaydı: "Gel, Kutsal Ruh, tüm yaratılışını yenile."

Din ve Bilim: Mitolojik ve İdeolojik Girdilerin Ötesindeki Uyuşma[1]

(Cafer Sadık Yaran)

[Cafer Sadık Yaran, Türkiye'de, önde gelen çağdaş din felsefecilerindedir. Doktorasını University of Wales'de, *The Argument from Design in Contemporary Thought* (Çağdaş Düşüncede Tasarım Kanıtı) adlı tezle 1994'de tamamladı. Başta, *Din ve Bilim*; *Kötülük ve Teodise* olmak üzere, çok sayıda İngilizce ve Türkçe kitabın yazarı olan Yaran, halen Ondokuz Mayıs Üniversitesinde çalışmalarını sürdürmektedir.

Çevirmen, Halil İbrahim Doğramacı, Ondokuz Mayıs Üniversitesinde, felsefe tarihi alanında çalışmaktadır.]

İslam, bilgiyi insan uğraşının en yüksek mertebesi saymaktadır. Kuran ve Hz. Peygamber'in sözleri sürekli olarak bilgi elde etmeye sevk eder. Hakikaten bilgi kelimesi (ilim), Kur'an'da Allah'ın adından sonra en çok zikredilen kelimedir. Hz. Peygamber, takipçilerini "Çin'de bile olsa bilgiyi arayıp bulmaya" teşvik etmiştir. Kur'an'da insanların karşılaştıkları çeşitliliği düşünmeleri ve şaşırmaları istenir: "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da onun delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.'(30:22).[2] İslam ayrıca düşünmeye de büyük önem verir. Düşünme kapasitesini öven bir çok ayete ilaveten Hz. Peygamber ile Yemen'e kadı olarak gitmek üzere olan Muaz b. Cebel arasında geçen aşağıdaki konuşma akılcılık ve düşünmenin yeri ve önemini açıkça göstermektedir:

Peygamber : Bir konuda nasıl hükmedeceksin?
Muaz : Kur'an'a göre.
Peygamber : Onda yoksa?

---

1 Çeviren: Halil İbrahim Doğramacı. Metnin alındığı yer: Cafer Sadık Yaran, *Understanding Islam* (Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2007), s. 64-78.

2 *The Holy Qur'an with English Translation* (1996) The Translation Committee, Istanbul: İlmi Neşriyat.

Muaz : Sünnete göre.
Peygamber : Onda da yoksa?
Muaz : Kendi içtihadımı kullanacağım.

Hz. Peygamber bu cevaptan o kadar memnun olmuştur ki onu kınamak şöyle dursun "Rasulünün elçisini, Rasulü razı olacak şekilde muvaffak kılan Allah'a hamd olsun!" diye memnuniyetini açıkça ortaya koymuştur. (*Ebû Dâvud*). Dürüst ve vicdanlı bir adam tarafından gösterilen bu kişisel mantık ve sağduyu çabası sadece rasyonel düşünceyi geliştirme yöntemi olarak değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in onayladığı bir yöntem olarak anlaşılagelmiştir.

Bilgi edinme arzusu, gözlem yapmayı emreden ve enine boyuna düşünme, doğa ve tarih üzerine kafa yormayı isteyen Kur'ânî emirlerden hareketle başlamış ve bütünleşik bilgi kavramının Kur'an'da sıklıkla yüceltilmesi ve tavsiye edilmesinin sonucu olarak kökleşmiş bir özlem haline gelmiştir. Hz. Muhammed de bu çeşit teşebbüsü "Hikmet, Mü'minin yitik malıdır; onu nerede bulursa alır." diyerek teşvik etmiştir. Müslümanların öncülüğündeki bu bilimsel bilgi ve ilerleme hareketi en azından yedi asır sürdü (M.S. 700'den 1400'e) ve İslam medeniyeti özellikle dokuzuncu ve onüçüncü asırlar arasında bilimin gelişmesine önemli özgün katkılar sağladı. Bu görkemli evreyi üç yüz yıldan fazla süren (1400-1750), nisbeten atalet ve hatta çöküş dönemi izledi. Müslüman dünya için, Batı sömürge güçleri on sekizinci yüzyılda modern bilimi Müslüman ülkelere geri aktarmaya başlamadan önce dikkate değer müteakip bir yeniden düşünme dönemi olmuştur. İstikrarlı bilimsel faaliyetlerin bulgusu olmakla beraber sonrasında nisbeten yavaş ilerleme kaydedilmiştir. (Qurashi, 1995: 240-3).[3]

Bilim ve din günümüzde hiç olmadığı kadar dostâne ve olumlu bir etkileşim içindeymiş gibi görünüyor. Ancak, bu amacı başarmak için disiplinlerarası dikkatli ve ustaca çalışmalar gerekmektedir. Eğer bilimle teoloji arasında verimli bir diyalog kurulacaksa bunların etkileşim alanı doğal teoloji olacaktır. Doğal teoloji, Tanrı'nın bilgisinin, aklın ve bilimin tecrübesi vasıtasıyla araştırılması olarak tanımlanabilir.

İslamî teoloji *kelam* diye kısaltılabilir. Sözcük anlamı olarak "konuşma" ya da "söz" demek olan *Kelam* terimi, Yunan filozoflarının eserlerinin Arapça'ya çevrilmesinde "söz", "akıl" ve "kanıt" gibi çeşitli anlamlara gelen *logos* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Sonradan epey teferruatlı diyalektik bir sistem olan *kelam*ın amacı, imanı akılcı argümanla savunmak, inananların şüphelerini gidermek ve inançlarını sağlamlaştırmaktı. İslam'da doğal teolojinin tarihini İslam'ın vahiyle gelmiş kutsal kitabı olan Kur'an'la başlat-

3 Mazhar Mahmood Qurashi, 'Natural Sciences', in *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, John L. Esposito, Editor in chief, (New York, Oxford: Oxford University Press: 1995).

mak neredeyse zorunlu gözükmektedir. Çünkü Kur'an'ın hemen hemen üçte biri kişileri, kendilerine, biyolojik doğalarına, yerde ve göklerde olup bitenlere ve tarihi olaylara bakıp onlar üzerinde düşünmeye teşvik eden ayetlerden oluşmaktadır. Bu ayetlerin, düzen, gaye, takdir vb. fikirleri akla getirdiği açıktır. Bu bağlamda, denilebilir ki İslam'da doğal teolojinin ilk ve en kıyaslanabilir hareketi Mu'tezile kelamında bulunabilir. İşin doğrusu, bu yeni bilimin sekizinci asırda temellerini atan ve onun gelişmesine uzun soluklu katkı sağlayan Mu'tezileydi. Onlar hareketlerini bazı teolojik sorularla alakalı mantıksal bir tutum benimseyerek başlatmış fakat güçlerinin zirvesine ulaştıklarında muhaliflerine karşı saldırgan bir tutum benimsemişlerdir. Gelenekçi Müslümanlar, Mu'tezile hareketine daha en başından karşı çıkmış ve onların doktrinlerini geleneksel metotlarla çürütmeyi denemişlerdir. Böylece bir anlamda Müslüman teoloji Mu'tezilenin akılcı öğretisine karşı bir tepki olarak doğmuş ve yalnız zamanla tam bir bilim haline gelmiştir.

Daha sonra, çatışan fikirler ve zıt tutumlar Müslüman düşüncesinde kaos ve kargaşa meydana getirmiş, eski fikirlerin ve geleneksel inançların temelini sarsmıştır. Orta yol ve hoşgörülü tutum benimsemeye dayanacak bir uzlaşma ihtiyacı şiddetle hissedilmiştir. Müslüman dünyanın üç bölgesinde üç seçkin âlim tarafından temsil edilen Müslüman teoloji, onuncu asırın bu kritik döneminde ortaya çıkmıştır: Orta Asya'da el-Mâturîdî, Irak'ta el-Eş'arî, Mısır'da et-Tahâvî. Hepsi de çatışan fikirleri uzlaştırmak ve dönemin teolojik sorunlarını, akla uyacak ve Kur'an ve Sünnet'in genel ilkeleriyle çatışmayacak bir sistem benimseyerek çözmek için çok büyük çaba sarfetmişlerdir. Onlar, sonraki Müslüman felsefe ve teoloji üzerinde çok büyük ve uzun süreli etki yaratmışlardır.

Teologlar Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin yolunu takip ederek, vahyin hakikatlerini savunmak için düşmanlarının silahı olan mantığı kullanmayı denemişlerdir. Onuncu asırdan itibaren bu savunma el-Cüveynî'nin çalışmalarında zirvesine ulaşan (m. 1085) daha ustaca ve daha sistematik bir hale gelmiştir. Öğrencisi el-Gazzalî ile *kelam* yeni bir döneme girmiş, başından beri filozofların okuluna karşı çıkan kelam şimdi tasımsal metodu, entelektüel (aklî) kanıtı ve filozofların belirli tezlerini kullanmaya başlamış, böylece sonraki teologlarca geliştirilen felsefî kelam okulunun temelleri atılmıştır.

Burada, Gazzalî'nin İslamî teolojideki rolü ile Thomas Aquinas'ın Hristiyan teolojisindeki rolünün, doğal teolojiyi vahye dayalı kitabî teolojiye yaklaştırma çabaları ve bunları vahyî, doğal ve akılcı bir birlik içinde beraber yoğurma gayretleri bakımından benzer göründüğünü kaydetmek ilginç olacaktır.

Fahreddin er-Râzî'den sonra, teolojik düşünce hacimce artmış fakat kalitesi genellikle azalmıştır. İddia edilen bu düşüşün göstergelerinden biri de özgünlüğün bulunmamasıdır. Teologların, çabalarını el-Cüveynî ve Fahred-

din er-Râzî'ninkiler gibi yeni çalışmalar ortaya koymak yerine, eski çalışmalar üzerine şerh, haşiye veya şerhin şerhi yazmak üzerine yoğunlaştırdıkları görülmektedir. Yine de 1900'lerden önce yeniden özgün ve etkili kitaplar yazan bazı seçkin Müslüman teologlarla İslamî teolojide yeni bir şafağın belirtileri ortaya çıkmıştır. Son on yıllarda, din felsefesi, bazı Müslüman ülkelerdeki ilahiyat fakültelerinde tartışma hevesi yaratmakta ve bilimle din ilişkisi konusu detaylı bir şekilde işlenmektedir.

Hristiyanlık on yedinci yüzyılda modern bilimle ilk kez tanıştığı zaman bu karşılaşma dostçaydı. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde bir çok bilim adamı evreni tasarlamış olan bir Tanrı'ya inanıyor fakat artık kişisel bir Tanrı'ya inanmıyordu. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde bazı bilim adamları dine saldırmışlar, yirminci yüzyılda din ve bilim arasındaki etkileşim bir çok biçim almıştır. Bazı insanlar geleneksel doktrinleri savunmuş, diğerleri geleneği terketmiş, daha başkaları da uzun süredir benimsenen kavramları bilimin ışığında yeniden formüle etmiştir. Bugün her iki kamptan (din ve bilim) bazı insanlar özellikle evrim konusunda agresif bir şekilde savaşmaya devam ediyorlar. Öbürleri için, eğer bilim ve din birbirlerinden emin uzaklıkta, ayrı çalışma alanları ile meşgul olan iki yabancı olursa anlaşmazlık giderilebilir. Birbirinden ayrı, bağımsız ve anlaşmazlığa düşmeyen iki çeşit araştırma, dünyaya tamamlayıcı bakış açıları sunar. Ancak bir çok insan bugün daha yapıcı bir diyalog ve ortaklık arayışındadır. (Barbour, 2000: xi, xiii).[4]

Modern bilim ve İslam arasındaki aynı münasebet meselesine ilişkin İslam dünyasında da benzer yaklaşımlara aşinayız. Bazı pozitivistler ve bazı dindar muhafazakarlar modern bilimle İslam arasında özellikle evrim konusunda anlaşmazlık bulunduğunu savunmakta ve sırasıyla bilimin ve İslam'ın lehine taraf olmaktadırlar. Dindar cephede "modern bilim, ahlaki değerler tarafından değil salt materyalizm tarafından yönlendirilmektedir". Onun sürekli değişime yaptığı vurgu İslam'ın değişmez değerleriyle çelişki arzetmekte ve yüksek başarı ve insan aklına tam bağımlılık iddiaları insanlığa tapmakla eşdeğer olmaktadır. (Hoodboy, 1995: 16).[5] Bazı Avrupalıların radikal bilim eleştirilerine yakın benzerlik arzeden bir şekilde, ilerleme ve sözde değerden arınmış bilime başvurmanın, kitle imha silahları, çevresel bozulma ve refah ve güç dağılımındaki küresel adaletsizlikler gibi dünyanın bugün karşı karşıya kaldığı büyük sorunların ana nedeni olduğu da iddia edilmektedir.

İkinci bir Müslüman tutumu ise bilimin gerekliliklerini esasen İslamî inancın doğrudan ilgilendikleriyle alakasız olarak ele almaktır. "Bu tutumun taraftarları İslam ve bilimin çatışmadığına dair muğlak inanıştan memnun olmak-

4 Ian Barbour, *When Science Meets Religion* (London: SPCK, 2000).
5 Pervez Hoodboy, 'Science', in *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, John L. Esposito, Ed., vol. 4, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995).

la beraber bu tarz meseleleri çok yakından incelemeye gönüllü değillerdir." (a.g.e.). Onların nazarında İslamla bilim arasında pozitif diyalog arayışında olanların uğraşıları beyhûde ve hatta zararlıdır.

Müslümanlar arasındaki üçüncü bir yaklaşım İslam'ın ana öğretileriyle bilimin kesin kanunlarının zorunlu uyumunu savunmak ve inançla bilimi uzlaştırmak için ya teolojik doktrinleri ya da bilimsel teorileri yeniden yorumlamaktır. Bu düşünce ekolü İslam'da akılcı teoloji ve felsefe hareketlerine kadar uzanan tarihi bir geleneğe sahiptir. Bu uzlaştırmacı ve yeniden yapılandırmacı gelenekte Tanrı'nın kat'î ve açık sözlerinin yanlış olamayacağı savunulmuş aynı zamanda bilimin yerleşik doğrularının gerçek olduğu da ileri sürülmüştür. (a.g.e.).

Evrim teorisine karşı tutumlara bakmak İslam ve modern bilim arasındaki ilişkiye dair yeterli ipucu verecektir. Çağdaş Müslüman dünyada evrim teorisine karşı tutumlar bilhassa karışıktır. Birkaç Müslüman ülkede yasak olmasına karşın evrim teorisini öğretmek Türkiye, Mısır, Irak, İran, Endonezya ve diğer birkaç ülkede serbesttir. Yine de bu birçok çevrede canlı bir tartışma konusudur ve böylece bir nebze daha detaylı düşünmeye değer.

Her şeyden önce belirtmeliyiz ki, Kur'ânî perspektiften bakıldığında, kozmolojik ya da biyolojik açıdan yaratılışın meydana gelişi konusu ne Müslümanlar için dogmatik inanışın ne de insan aklına kapalı olan İlahî bir gizemin konusudur. Aksine Kur'an bizi, yatatılışı - sadece şimdiki durumunu değil aynı zamanda meydana gelişini ve başlangıcını da- araştırmaya teşvik eder, Sadece buna teşvik etmekle de kalmaz bunu yapmanın metodunu da gösterir. Gerçekten de bir ayette şöyle buyurulmaktadır: 'Onlar, Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını, sonra onu nasıl tekrarladığını görmüyorlar mı? De ki: "Yeryüzünde dolaşın da Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır.' (20: 19-20).

Dolayısıyla evrendeki ve Dünyadaki yaratılışın meydana gelişini araştırmak açıkça teşvik edilmiş ve tümdengelim çıkarımı, felsefi fikir yürütme ya da teolojik düşünüş değil; özellikle seyehat ve gözlem vasıtasıyla tümevarım metodunu kullanmak tavsiye edilmiştir. Bu ayet, aynı zamanda yaratılışın, hepsi bir kerede aniden oluşan kaba bir gerçek olmadığını, aksine bir tarihe sahip olduğunu, meydana gelişi, devamlılığı, yapılışı ve yeniden yapılışı bulunduğunu, diğer bir deyişle yaratılışın giderek gelişen kozmik bir gerçek olduğunu da göstermektedir.

Bu nedenle, her ne kadar Darwinizm'in ateistik yorumu ile aralarında İslam'ın da bulunduğu teistik dinler arasındaki kötü şöhretli çatışma yüzünden şüphe ve tedirginlik konusu olsa da yaratılışın kökeni meselesi, onun de-

vamlılığı ve evrimi Kur'anî bakış açısıyla sadece meşru değil aynı zamanda teşvik edilmiş konulardır.

İkinci olarak, evrim kavramının, Darwinci ve Neo-Darwinci evrim teorisinin, evrim mekanizmalarının ve Darwinizm'in ateistik yorumu ve ideolojisinin aynı şey olarak düşünülmemesi gerektiğini belirtmeliyiz. En azından üç boyuta ayrılmalıdır: Genel olarak evrim *olgusu*, Darwinci ve Neo-Darwinci teoriler gibi evrimsel teorilere uygun evrim *mekanizmaları* ve Darwinci teoriye dayanan ateist *ideoloji*. Bunların her birinin bilim ve dinin her ikisiyle de farklı bağlantıları vardır. Herhangi bir dinle açıkça çatışanı sadece sonuncusudur, "kör" evrime dayandığını iddia eden ateistik ideoloji. Fakat bir ideoloji ya da ideolojik olarak yorumlanmış bilimsel teoriler bu anlamda hiçbir şekilde ne bilimdir ne de evrim üzerine bilimsel görüşlerin objektif bir felsefî sonucudur. Nitekim Darwin'in kendisi bile ateist değildi. Bu yüzden özetle söylemek gerekirse, evrim teorisi ve kavramı bazı Neo-Darwinist bilim adamları ve felsefecilerin ateistik yorumu ile bir tutulmamalıdır. Evrim teorisinin ateizm ve materyalizmle eşit ya da bunların kuvvetli destekçisi olduğunu düşünmek, tanrıtanır ya da dindar insanların önyargısız bakmalarını genellikle engellemiştir.

Bu durumda, tam tersine evrim kavramının ne ateist Darwincilerin ne de Darwin'in kendisinin tekelinde olmadığı bilinmeli ve açıkça ifade edilmelidir. Fakat onun katkısı diğerlerininkinden çok daha büyüktür. Gerçekte, İslami düşünce ve bilimin çok erken dönemlerinden bu yana Müslüman bilim adamları ve alimler tarafından çeşitli evrimsel fikirler bilinmekte ve savunulmaktadır. Onların sadece bazılarının ismini zikretmek gerekirse en-Nazzam (ö. 835 ya da 845), el-Câhiz (ö. 869), İhvân-ı Safâ (erken 11'inci asır oluşumu), İbn Miskeveyh (ö. 1035), İbn Tufeyl (ö. 1183), İbn Arabî (ö. 1240), Mevlana Celal ed-Din Rûmi (ö. 1273), İbn Haldun (ö. 1406) ve Sadreddin eş-Şirazi (ö. 1640) ondokuzuncu yüzyıldan önce bir takım kozmik ve evrimsel fikirler savunan Müslüman alimlerden bazılarıdır. Yukarıda zikredilen evrim üzerine üç boyut perspektifinden bakıldığında, bu Müslümanların hiçbirinin evrime ya da ateistçe yorumlanan evrime dayalı tanrıtanımaz ideolojiyi savunmadığı ancak hepsinin modern evrim teorileri ile karşılaştırıldığında hem aynı hem de farklı faktörleri içeren bir tür evrimsel mekanizma vasıtasıyla yaratılışı savunduğu açıktır.

Böylece, Kur'an vahyinde yaratılış ve evrim meselesini araştırmanın İslamî bir tarihsel geleneği; aşağıda göreceğimiz gibi bir Kur'anî temeli vardır. Fakat bu, ne Kur'an'da açık bir evrimsel yaratılış teorisi olduğu ne de bütün Müslüman bilginlerin evrimsel bir yaratılışa inandığı anlamına gelir. Bu, bu meseleyi -ya tanrıtanımaz Darwinist ideolojiyle İslam ve Hristiyanlık gibi teistik dinler arasındaki çağdaş düşmanlıktan kaynaklanan, ya da anî ve özel bir yaratılışçılığa ve antik mitolojileri baz alan kutsal metinlerin insanî yorum ve tefsirleriyle ilişkilendirilebilecek olan ortaçağın durağan evren görüşüne geleneksel ve yaygın

bir inanışın sebeb olduğu-herhangi bir önyargıdan bağımsız olarak araştırmaya başlayabileceğimiz anlamına geliyor. İslamî perspektiften bakıldığında Kur'an vahyinin konu hakkında söyledikleri elbette vahiy ve evrim arasındaki açıkça yeni olan bir düşmanlık ve çelişme fikrinden ya da anî, özel ve durağan yaratılışa ilişkin modernite öncesi teolojik gelenekten çok daha önemlidir.

Yaratılış, evrim ve evrimsel yaratılış meselelerini Kur'ani perspektiften araştırırken ilginç olan Kur'an'daki birkaç ayette tekrar edilen çok kısa bir tabirin kilit rol oynamasıdır. Bu tabirin görüldüğü ayetlerden biri şudur: 'Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da olur.' (36: 82).

Bu ayetin önemli kısmı bir çok Müslümanın yaygın dinî kültür seviyesinde âşina olduğu "*Kün! Feyekûn*" ibaresidir. Bu ibarenin tek başına evrim ve yaratılış sorununa üç değişik yaklaşımı temsil edebileceği görülmektedir. Geleneksel ve yaygın dinî yaklaşım, ibarenin ilk kısmı olan "Kün" (Ol)'e vurgu yapmakta, ikinci kısım olan "Feyekûn" (Oluyor)'u göz ardı etmemekte ama bu ikinci kısmı, "oluyor" yerine "oldu" ya da "hemen oluverdi" anlamınlarına geliyormuş gibi yorumlamaktadır. Böylece birçok Müslüman basitçe, bu ilahi emir verilir verilmez emrin nesnesininen kamil şekliyle, olmuş olarak ansızın vücuda geldiğini düşünmektedir. Bu, ayetin geleneksel yorumudur ve en yaygın yaratılış görüşüdür. Daha teknik konuşacak olursak bu, yaratılışçı yaklaşımdır.

Bu ayete bu kadar belirgin bir gönderme iddiaları olmasa da ikinci bir grup, ibarenin ikinci kısmı olan "Feyekûn" (Oluyor)'a vurgu yapanlar olarak sınıflandırılabilir. Yani şeylerin, ilk "Kün" (Ol) kısmı –evrimsel süreç başlamadan önceki ilahi emir- olmaksızın kendiliğinden meydana geldiğini savunan görüş. Bunlar aslen ister Müslüman olsun ister gayri müslim, modern pozitivistler, materyalistler ve ateistlerdir. Bu, ateistik evrimin görüşüdür.

Üçüncü bir grup, birini diğerine indirgemeden ibarenin her iki kısmını da (Kün-Feyekûn) alan ve beraberce yorumlayanlar olarak sınıflandırılabilir. Onlara göre -ilk gruba benzer, ikinci grupla çatışır şekilde- yaratılışın başlangıcından önce ilahî bir emir vardır ve -ikinci gruba benzer ilk grupla çatışır şekilde- yaratılış ilahi emirden sonra ansızın en kamil şekliyle meydana gelmez, sadece olmaya başlar ve ilahî yönlendirme ve doğal kanunlar uyarınca aşamalı olarak evrilir. Bu, evrimsel yaratılış ya da teistik evrimin görüşüdür.

Şimdi bu üç yaklaşıma Kur'an ayetleri ışığında bakalım.

Ani ve Özel Yaratılış (Kün'ü İçeren Vurgu)

Daha önce belirttiğimiz gibi Müslümanların zihnindeki Tanrı'nın yaratma fiiline dair geleneksel ve genel anlayışın esasen aşağıdaki ayetlerde geçen mükerrer bir ibarenin tefsirinden doğduğu görülüyor:

'Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der ve olur.' (2: 117).'Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. (Artık) o olur!' (16: 40). Bu ayetin yaygın tefsirine göre Allah'ın sözü bizzat fiildir, Gerçek'tir. 'O, Nihaî Gerçeklik olduğu için, O'nun iradesi ile bu iradenin sonuçları arasına Zamanın ya da Koşulun girmesi söz konusu değildir. O, bizzat Kendisi onları yarattığı ve Yasalarını dilediği gibi koyduğu için fiilî ya da maddî sebeblerden bağımsızdır.' (*The Holy Quran with Englih Translation*, 16:40 tefsiri).[6]

Aynı ibare, Tanrı'nın bir işe hükmettiği ya da bir işi irade etmesi ve emretmesinin yanısıra bir şeyi amaçladığı durum bağlamında da kullanılmaktadır. '...O bir işe hükmettiği zaman ona sadece "ol!" der ve o da olur' (Kur'an, 19: 35; krş. 36:82). Bu ayetlerin bir tefsirine göre Tanrı'nın 'yaratma(sı) zamana, araç veya vasıtalara ya da hiçbir koşula bağlı değildir. Varoluş O'nun İradesine, Planına ya da Niyetine eşlik eder. Bir şeyi dilediği an, o O'nun Kelimesi veya Emri olur ve o şey derhal oluşuverir.' (*The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*, 38:82 tefsiri).

Yine aynı ibare hayat ve ölümle ilgili olarak da kullanılır: 'O, yaşatan ve öldürendir. Bir şeye karar verdiğinde ona sadece "ol" der, o da olur.' (Kur'an 40: 68). Bu ayet üzerine yapılan yorumlar aynı anlayışı, yani ibarenin ilk kısmına vurgu yapan yahut ikinci kısım olan "Feyekûn"u, 'oluyor' yerine 'oldu' anlamına geliyormuş gibi yorumlayan anlayışı yansıtır. Bir yoruma göre 'Hayatın ve ölümün anahtarları Allah'ın elindedir. Fakat O zamana, mekana, araç veya materyallere bağlı değildir. Yapması gereken tek şey "Ol" demesidir ve o meydana gelir.' (*The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*, 40:68 tefsiri).

Bu yaygın bir yorum olsa da, felsefî ya da teolojik değil de Kur'anî perspektiften bakıldığında Tanrı'nın eylemlerinin doğru ve tutarlı bir yorumu mudur? Öyle görünüyor ki değildir. Rasyonel ve felsefî teolojinin perspektifinden bakıldığında doğru gibi görünebilir, Kur'an'daki vahyî teoloji perspektifinden bakıldığında değil.

Felsefî teoloji açısından Tanrı'nın –bazı müfessirlerin yukarıda söylediği gibi-herşeye gücü yeten bir varlık olması hasebiyle zamandan, mekandan, araç ve materyallerden bağımsız olarak istediği herşeyi anında yapabileceğini düşünmek mantıklıdır. Hakikaten de bir müfessir şu izahı kullanarak tam bir felsefe kavramını ifade etmiştir: 'Yaratılmış şeylerin hayatında "oran ve ölçü" söz konusu olup bir zaman gecikmesi, mesafe ya da koşul bulunmasına rağmen Allah'ın emrinde Tasarım, Söz, Yürütme ve Sonuçlar tek bir Eylemdir. Allah'ın Emrinde "ol" *(kün)* kelimesi, diğer herhangi bir varlığın ya da şeyin

6 *The Holy Qur'an: English Translation of Meanings and Commentary* (1410 H) Revised & edited by the Presidency of Islamic Researches, IFTA, call and guidance. al-Medina al-Munawarah: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex.

araya girmesi yahut bunlara bağlılık olmaksızın her şeyi içerir ve aynı zamanda Vahdet felsefesinin diğer bir aşamasıdır.' (a.g.e.., 54:50 üzerine yorumu)

Ancak biz Kur'anı doğru anlarsak, onun zaman, boşluk, malzeme gibi her şeyden bağımsız böyle bir yaratılış iddiası yoktur. Aksine Kur'an çeşitli zaman tabirlerini (yaratılışın altı, dört, iki günü), çeşitli mekanları (dünya üzerinde yaratılış), araçları (Allah rüzgarları gönderir ve onlar bulutları yükseltir vb.) ve fizikokimyasal malzemeleri (sudan, çamurdan, tozdan, kilden vb'den yaratma) açıkça zikreder. Öyleyse bizzat Kur'an açısından, yaratılışın herhangi bir zaman, madde, ikincil sebebler ve yasalar olmaksızın birbenbire meydana gelme hususu olmadığı görünmektedir. Böylece, temelde "ol" *(kün)* emrine dayanan anında yaratılışcı yaklaşım, Müslümanlar arasında yaygın ve geleneksel bir inanç olsa da Tanrı'nın yaratılışa dair eyleminin en uygun temsili gibi görünmemektedir. Biz bu meseleyi ileride üç alt bölümde ele alacak ve yanlış yorumlama olabileceğini göstermek için delil getireceğiz.

Bunun yanısıra, Kâdir-i Mutlak'ın bir emrinin ve eyleminin ansızın en mükemmel haliyle gerçek olması gerektiğine inanmak için -özellikle de bunu kutsal kitaplardan yani Müslümanların Kutsal Kur'an'ından öğreneceksek- güçlü bir teolojik sebeb varmış gibi görünmüyor. Bu felsefî teoloji ya da Tanrı'nın emir ve eylemine ilişkin entelektüel öngörü bir dereceye kadar anlaşılabilir olsa da hakikatte bazı Mekke müşriklerinin Tanrı'nın Kur'anî vahyi ansızın, tamamlanmış haliyle indirmesi gerektiğini söylerkenki önerilerine benzer bir beklentidir. Gerçekten de Kur'an'daki bir ayete göre 'iman etmeyenler şöyle der: "Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi ya!" '(25: 32). Onlara göre bu, herşeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı için daha uygun olurdu. Fakat malum olduğu üzre Tanrı bunu yapmadı ve bunun yerine Kur'an'ı, nedenini şöyle açıklayarak yirmiüç yıllık bir periyot içinde gönderdi: 'Biz Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk.' (25: 32). Kur'an'ın ilahî yapısında bir süreç varsa benzer bir süreç canlıların ya da evrenin yapısında neden olmasın? Eğer bu, Tanrı'nın kudreti ile tezat oluşturmuyorsa, evrenin zamanla gelişen bir süreç olarak yaratılması neden Kur'an'a tezat oluştursun?

Ateistik Evrim (Yalnızca Feyekûn'e Vurgu)

Daha önce de söylediğimiz gibi bu ayete böylesine belirgin bir atıf iddiaları olmasa da ikinci bir grup -daha doğrusu bazı çağdaş Müslümanlar ve diğer dini grupların üyeleri-, ibarenin yalnızca yukarıda zikredilen ikinci kısmına vurgu yapanlar olarak tasnif edilebilir. Onlar "Feyekûn" (Oluyor)'u vurgulamayı seçtiler yani bu, şeylerin kendiliğinden meydana geldiğini söyleyen, ilk kısmı (yani evrimsel yaratılış sürecinden önceki ilahî "Ol" emrini) neredeyse

görmezden gelen yöntemdir. Bunlar modern pozitivistler, materyalistler ve ateistlerdir. Onlara göre fizikî evren, biyolojik karmaşıklık ve bilinç, doğa üstü herhangi bir vasıta ya da aşkın varlık olmadan genetik mutasyonlara dayalı doğal seçilim mekanizmaları gibi rastlantılarla ve doğal nedenlerle yeterli bir şekilde açıklanabilir.

Bu düşüncenin ya da daha doğrusu ideolojinin Kur'anî perspektife göre tamamen yanlış olduğunu belirtmek lüzumsuz olacaktır. Kur'an, bu fikrin savunucularını yaratılışın ardındaki Yaratıcı'yı görmek için yeterince derin düşünmemekle eleştirir ve onlardan kendilerinin ve evrenin etkin ve maddi nedenlerini düşünmelerini ister: 'Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar? Yoksa, gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır, onlar kesin olarak inanmıyorlar.' (52: 35-6).

Başka bir ayette Kur'an, bazı basit ve ikincil doğal nedenler bizce bilindiği için doğal olaylardan örnekler verir ve bir şeyin nedeni olmanın o şeyin yaratıcısı olmak demek olmadığı; benzer şekilde bazı vesile nedenleri bilmenin tüm nedeni bilmek ve tam bir açıklamaya sahip olmak demek olmadığı hususunda ısrar eder: 'Sizi biz yarattık. Hâlâ tasdik etmeyecek misiniz? Attığınız o meniye ne dersiniz?! Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?' (56: 57-9).

Kur'an, evrenin yaratılışını aşama aşama tarif eder, yine de bu açıklamayı yeterli görmez ve iki temel ve tamamlayıcı soruya dikkat çeker: Onu kim yarattı ve neden? Bu sorulara tatminkar cevaplar verilmeden yapılacak herhangi bir izah yetersiz; herhangi bir inanç da yanlış olacaktır: 'Sizi yaratmak mı daha zor, yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah kurmuştur. Onu yükseltmiş ve ona düzen ve âhenk vermiştir. O göğün gecesini karanlık yaptı, ışığını da çıkardı. Ardından yeri düzenleyip döşedi. Ondan suyunu ve merasını çıkardı. Dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi. Bunları sizin için ve hayvanlarınız için bir yarar kaynağı yaptı.' (79: 27-33).

Demek ki aşkın temel ya da evrenin ve bilincin ilk nedeni olarak Tanrı'ya başvurmayan ateistik evrim veya başka bir deyişle "Feyekûn" (Oluyor)'un doğal sebeb ve süreçlerinin ardındaki ilahi "Kün" (Ol) emrini gözardı eden evrimsel görüş, Kur'anî perspektiften bakıldığında yetersiz ve yanlış bir inanıştır.

Evrimsel Yaratılış ya da Teistik Evrim ('Kün' ve 'Feyekûn'ü Beraber Anlama)

Yine daha önce değindiğimiz gibi, üçüncü bir grup yukarıda zikredilen ayetteki ibarenin her iki kısmını da göz önüne olan, Kün'den veya Feyekûn'den birine aşırı vurgu yapıp diğerini görmezden gelmeksizin ikisini de olduğu gibi

yorumlayanlar olarak tasnif edilebilir. Bu anlayışta, yaratılışın başlangıcından önce ilahî bir emir vardır ve bu ilahî emri izleyen yaratılış birdenbire husûle gelmez fakat sadece olmaya başlar, doğa yasaları ve ilahî rehberlik mûcibince yavaş yavaş gelişir.

Bu, evrimsel yaratılışın ya da teistik evrimin arka planındaki düşüncedir. Bu, hem İslam'daki yaratılış kavramına hem de Kur'an'daki ibareye en uygun anlayış gibi görünmektedir. Kur'an yaratılışı doğal sebeblere uygun bazı dünyevi maddeleri dahil ederek aşamalı bir zamanla açıkladığı, tam izahı da Tanrı'nın ilk nedenliği ve değişik yollarla etkinliği açısından verdiği için, meseleye daha yakından bakalım.

Yaratılışta Zaman Evreleri

Kur'an, göklerin yaratılışının uzun zaman dilimleri boyunca farklı günlerde olduğunu kaydeder ve bir çok ayette hem genel hem de bazı belirli fiziksel varlıklarla alakalı olarak anlatır. Örneğin bu ayet Tanrı'nın fiilerinin nasıl uzun zaman alabileceğini açıklar: 'Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde ona yükselir.' (32:5). Kur'an daha spesifik nesnelerin yaratılışıyla ilgili olarak çok uzun dönemleri ve çağları anlatmak için sıklıkla zaman belirten ifadeleri kullanır: 'Andolsun, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (altı evrede) yarattık...' (50:38; benzer ayetler için ayrıca bkz. 7:54, 10:3, 25:59, 32:4, 57:4, 2:29).

Altı günde Yaratılışa gelince, 22. sûrenin 47. ayetinde Allah'ın nezdinde bir günün bizim saydığımız bin yıl *gibi* olduğu söylenmekte ve 70. sûrenin 4. ayetinde ise karşılaştırma bizim 50,000 yılımızla yapılmaktadır. Gerçekten de bizim maddi evrenimizin tarihinde altı büyük değişim dönemi sayabiliriz. Kur'an da göklerde ve yerde belirli zamanlarda meydana gelmiş bazı büyük değişikliklerden bahsetmektedir: 'İnkar edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı görmediler mi?...' (21:30).

Çağdaş birçok dindar Müslüman, bu ayetlerle Big Bang oluşum teorisi arasında yakın bir ilişki görmekten memnundur. Fiziki evrenin yaklaşık 15 milyar yıl önce tek bir patlama ile oluştuğunu ve evrenle onun içindeki hayatın hassas ayarlanmış bir genişleme sayesinde başlangıçtan bugüne değin inşa edildiğini ya da evrildiğini ifade eden Big Bang Teorisi'ne ciddi bir itirazları yoktur.

İlginçtir ki inorganik alanda bir gelişme sürecine karşı çıkmayan insanlar bazen böyle bir sürece organik düzeyde karşı çıkmaktadırlar. Fakat Kur'an'ı okumaya devam edersek canlı varlıkların da uzun bir zaman dilimi içerisinde aşamalı olarak yaratıldığını görebiliriz. Zira Kur'an'da '...Diri olan her şeyi sudan yarattık' denilmektedir. (21:30). Tüm hayatın suda başlaması bizim biyoloji bilimindeki en son bilgilerimizin vardığı bir sonuçtur. Bu ayetin bir

yorumuna göre "şu bir gerçektir ki insanın da içinde bulunduğu daha ileri omurgalılar gibi kara hayvanlarının embriyolojik geçmişlerinde, ilk yaşam alanlarının su menşeli olduğunu gösteren, balıklarınkine benzer organları olduğu görülür. (*The Holy Quran: English Translation of the Meanings and Commentary*, 21:30 tefsiri).

Netice olarak insanoğlu da uzun bir zaman dilimi içerisinde yaratılmıştır. Bunun ne kadar uzun bir zaman olduğundan söz etmek bile yersizdir. Kur'an açıkça sormaktadır: 'İnsanoğlu, bahse değer bir şey bile değilken, üzerinden bir zaman müddeti geçmemiş midir?' (76:1). Bu ayet evrimsel yorum açısından en önemli ayetlerden birisidir. Belki de daha iyi olan şu tercümede ayet 'uzun bir zaman dilimi'nden bahseder: 'İnsanoğlu üzerinden, anılmaya (bile) değer bir şey olmadığı zamandan bu yana uzun bir dönem geçmemiş midir?' (*The Holy Quran: English Translation of the Meanings and Commentary*, 76:1 tefsiri). Bu ayet genellikle insanın tek bir sperm hücresinden doğumuna kadarki gelişimi ve gebelik süreciyle alakalı olarak yorumlansa da bazı modern alimler ayetin ilk *Homo sapiens* ya da ilk peygamber olan Adem'den önce insanoğlunun evrimsel geçmişi içerisinde geçen uzun bir dönemden bahsettiği yorumunu yaparlar. Yukarıdaki evrimsel yorumu destekleyen başka bir ayet daha vardır: 'Hâlbuki, O, sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır.' (Kur'an, 71:14).

Kur'an'da İnsan yaratılışının ve bilhassa embriyonun gebelik dönemi boyunca gelişiminin de aşama aşama ve kademeli olduğu belirtilmektedir:

> 'Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) halinde sağlam bir karargaha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu "alaka" haline getirdik. Alakayı da "mudga" yaptık. Bu "mudga"yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık.' (23:12-14).

Eğer embriyonun gelişimi sperm halinden bir bebek oluncaya kadar aşama aşama oluyorsa, neden insanın bir çamur özünden yaratılışı benzer bir şekilde aşama aşama evrimsel süreçlerden geçerek olmasın? Gerçekten de Kur'an açık bir şekilde ikisini birbirine benzetir: 'Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra tekrar diriltilmeniz ancak bir tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir.' (31:28).

Bunlara ilaveten bir başka ayet de yaratılışı açıklarken başlangıç kavramını kullanır: 'O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı. Sonra onun neslini bir öz sudan, değersiz bir sudan yarattı.' (32:7,8). İlginç olan şu ki bu ayet Tanrı'nın insanı çamurdan yarattığını değil; açıkça 'insanın yaratılışına çamurdan *başladığını*' söylemektedir. Bu da insanın yaratılışının göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir lahzada olmadığı, bir başlangıca, bir gelişime ve ilave tekâmül süreçlerine sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Tanrı'nın fizikî evreni, gökleri, yeri ve insanoğlu dahil tüm canlıları aşamalı veya evrilen bir süre zarfında yarattığı, tek bir anda pat diye yaratmadığı oldukça açıktır. Dahası her yaratılmış şey, evrimsel bir geçmişe sahipmiş gibi görünmektedir.

Yaratmada Kullanılan Dünyevi Maddeler

Tanrı her şeyi yoktan yarattığını söylememektedir. Aksine O yeryüzünü ve birçok dünyevi maddeyi ya da cansız varlıklar, su ve çamur gibi kimyasal elementleri insanların yaratılışında kullanılan kaynak malzemeler olarak zikretmektedir. Örneğin Kur'an'da 'O sizi yeryüzünden yarattı' (11:61) ifadesi geçmektedir. Benzer bir ayette 'Sizi (yeryüzünden) yarattık, sizi oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız.' (20:55) buyurulmaktadır. Kur'an bazı dünyevi maddeleri de aynı bağlamda zikreder. Örneğin Yaratıcı hakkında 'Geceyi gündüze sokarsın, gündüzü geceye sokarsın. Ölüden diriyi çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın' ifadeleri geçmektedir.(3:27; krş. 6:95, 10:31).

Birçok ayet de suyun önemini ön plana çıkarır. Kur'an'da Yaratıcı sadece 'Diri olan her şeyi sudan yarattık' (21:30) dememekte aynı zamanda pek çok ayet de farklı türlerin sudan evrilmesine net bir açıklama getirmektedir: 'Allah bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür…' (24:45; krş. 21:30). Dahası insan vücudundaki kimyasal maddeler su ve tozun çeşitli biçimleri olarak açıklanır: 'Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık. Cinleri de daha önce dumansız ateşten yaratmıştık. Hani Rabbin meleklere, "Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin" demişti.'(15:26-9; krş. 38:71, 3:59, 37:11, 15:33, 55:14-15).

Bu ayetler göstermektedir ki fizikî dünyanın canlı varlıkları Tanrı tarafından dünyevi maddeden yaratılmıştır ve başlangıçta türlerin evrimi ve farklılaşmasından önce, su gibi sadece bir ya da en fazla iki veya üç malzeme kullanılmıştır.

Yaratılışta Doğal Sebepler ya da Mekanizmalar

Kur'an'da doğal sebebler ve doğa olaylarının kanunları asla reddedilmez. Aksine, bunlar hem doğal sebebleri ve yasaları hem de bu sebeb ve yasaların ardındaki ilahî nedeni görmek maksadıyla bazen dile getirilir. Örneğin, Yaratıcı şu ayette başlangıçtaki ilk nedeni zikrettikten sonra yağmurun doğal nedenlerini birbiri ardına sıralar: 'Allah rüzgarları gönderendir. Onlar da

bulutları harekete geçirir. Allah onları dilediği gibi, (bazen) yayar ve (bazen) yoğunlaştırır. Nihayet yağmurun onların arasından çıktığını görürsün. Onu kullarından dilediklerine uğrattığı zaman bir de bakarsın sevinirler.' (30:48).

Kur'an, evrimsel yaratılışçılar tarafından sıklıkla kullanılan bir başka ayette de insanların bazı doğal evrim mekanizmalarıyla bağlantılı olan yaratılışlarıyla alakalı daha derinlikli bir takım doğal metaforları kullanır: 'Allah sizi yerden bir bitki (gibi) bitirdi.' (71:17).

Dünya üzerinde insanlar da dahil tüm yaratılanlar arasında bir mücadele, çatışma ve hatta düşmanlık vardır. Kur'an'da 'Biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde yarattık' (90:4; krş. 2:36) denilmektedir. Muhammed İkbal'in işaret ettiği gibi 'birbirine zıt kişiliklerin bu karşılıklı çatışması, hayatın zamansal yolunu hem aydınlatan hem de karartan dünya derdidir.'(İkbal, 1988:88). Bu mücadele doğal bir seçilimi gerektirir ve çevresel şartlara adapte olabilme bakımından en güçlü olan, hayatını devam ettirecek ve evrilecektir. Bu, insanların ruhsal gelişiminin olduğu gibi aynı zamanda biyolojik gelişiminin de doğal dinamiklerinden biridir. Fakat Kur'anî ya da dinî perspektiften bakıldığında doğal seçilim mekanizmaları ve mutasyonlar, ardında herhangi bir ilahî tasarım bulunmayan, yalnızca kendiliğinden oluşan faktörler değildir. Kur'an'da 'Rabbin dilediğini yaratır ve seçer...' (28:68) buyurulmaktadır. Demek ki Kur'an'ın bakış açısına göre mutasyon ve doğal seçilim gibi evrimsel sürecin doğal mekanizmalarının ardında ilahî bir faktör de vardır.

Kur'an'ın perspektifinden ya da daha bütünsel perspektiften bile bakıldığında, doğal nedenler gerekli ve etkindir ancak bilincin ve evrenin gelişiminin bütün sebebini açıklamak için tek başlarına yeterli değildir. İlahî bir sebeb ve boyut da vardır. İlahî neden, ilk olarak yaratır ve düzen, oran ve ölçü verir, sevk eder. Bu durum Kur'an'da da geçmektedir: 'O, yaratıp şekillendiren, âhenk veren ve düzene koyandır. O, (her şeyi) ölçüyle yapıp yönlendirendir.'(87:2-3; krş. 20:50).

Burada yaratılışla bağlantılı olan dört ilahî etki zikredilmiştir. İlk olarak O bizi vücuda getirir. İkincisi, her şeye gereken düzen ve uyumu vererek bizi, bize yaraşır ve hayatlarımızın süreceği çevrelere tam olarak uyumlu biçim ve kabiliyetlerle donatır. Üçüncü olarak kendi kendimizi geliştirebilmemize ve O'nun yarattıkları için takdir ettiği tüm evrim planına girebilmemize yarayan yasaları ve emirleri takdir eder. Tüm ihtiyaçları tam olarak ölçer ve bize kararlarına uygun içgüdüler ve fiziksel yatkınlıklar verir. Dördüncü olarak mekanik yasaların oyuncağı olmayalım diye bize yol gösterir. (*The Holy Qur'an: English Translation of the Meanings and Commentary*, 87:2-3 tefsiri). Bu rehberlik geniş anlamıyla türlerin iç gelişim prensibi sayılabilir. Daha alt seviyedeki hayvanlara kendilerini dengelemelerine ve dengede kalmalarına yarayan duyular ve iç güdüler verilmektedir. Onlar kendilerini görme, duyma, hissetme

ve koklama vasıtasıyla çevrelerine adapte ederler, böylece nesillerini devam ettirir, türlerinin üremesini sağlarlar. (Brohi, 1988:84).[7]

İlahi sebebliliğin bu zorunlu boyutları içerisinde diğerleri belli bir noktada kalırken, Tanrı insanoğlu gibi bazı türlere daha yüksek konumlara doğru rehberlik eder veya istikamet verir. Hakikaten de Kur'an'da 'O yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter. Allah insanlar için ne rahmet açarsa, artık onu tutacak (engelleyecek) yoktur. Neyi de tutarsa, bundan sonra onu gönderecek yoktur.' (35:1-2; krş. 6:165) buyurulmaktadır. Aynı durum şu ayette de açıkça ortaya konmaktadır: 'Yine eğer dileseydik oldukları yerde başka yaratıklara dönüştürürdük de ne ileri gidebilirler, ne geri dönebilirlerdi.' (36:67).

Görüldüğü gibi, Kur'an ilahî sebeblilikle beraber evrimsel yaratılışın doğal sebeblerini, dünyevi maddelerini ve dünyasal zaman süreçlerini de zikretmektedir. Aslında Kur'an tarafından reddedilen şey, doğal sebeblerin, arka planlarında veya içlerinde bulunan ilahi nedenden bağızsız bir şekilde yeterli olabilmesi ihtimalidir.

Yaratılışta Amaçlılık ve Ruhların ve Toplumların Evrimi

Kur'an'a göre tüm evrimsel yaratılış süreci bilinçsiz ve amaçsız bir olgu değil; aksine ahlakî ve ruhsal bir hedefe, insan ruhlarının ve toplumların evrimi amacına sahip olması anlamında teleolojik bir süreçtir. Kur'an'da 'Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları, eğlenmek için yaratmadık. Biz onları ancak hak ve hikmete uygun olarak yarattık. Ama onların çoğu bilmiyorlar.' (44:38-9) buyurulmaktadır. Bu sürecin en zirve noktası ruhların ve toplumların evrilmesidir. Yaratılış ve evrimin en önemli amacı da fertlerin birbirlerine, çevrelerine ve yaratıcılarına karşı iyi düşünce ve eylemlerinin gelişimidir. Bu bağlamda Kur'an, 'O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır…' (67:2; krş. 6:165) der.

Bu yüzden, bilimsel evrim teorisinin, tanrıtanımaz bir şekilde yorumlanmış Neo-Darwinci ideoloji ile eşdeğer görülmemesi, ve yine Kur'an'ın kesin ve manası açık ('muhkem') (Kur'an, 3:7) ayetlerinin, temelde antik mitolojilere dayalı insanî yorumlarla bir tutulmaması şartıyla, İslam'ın Kutsal Kitabı'nın, genel anlamda evrim fikrine karşı olmadığı görülmektedir.

Tam tersine, Kur'an vahyindeki bir çok ayet açısından bakıldığında, evrimsel yaratılışın ya da teistik ve teleolojik evrimin, anî ve özel bir yaratılıştan daha uygun olduğu görülmektedir. Netice olarak denilebilir ki *Kur'an vahyi* ve -mitolojik ve ideolojik yanlış yorumlamalardan ya da gerçeğe uymayan açık-

7 Brohi, Allahbukhsh K. (1988) 'The Qur'an and Its Impact on Human History', in Khurshid Ahmad (ed.) *Islam: Its Meaning and Message*, Leicester: The Islamic Foundation.

lamalardan arınmış olarak saf özlerini yansıtan- *bilimsel gelişmeler*, hem genelde uyumlu hem de özelde, bir yandan birbirlerini teşvik etme ve daha zengin bir açıklama olma bakımından; diğer yandan da daha iyi kavrama ve yorumlama anlamında birbirini tamamlayıcı ve aydınlatıcıdır.

Din ve Bilim ilişkisini bir cümleyle özetlemek mümkündür: "Dine mitoloji, bilime de ideoloji karıştırılmadığı sürece, din ve bilim esas itibariyle çatışmaz, uyuşur." Din ve bilimin zaman zaman çatışmalarının temel nedeni, bazı din adamlarının dine mitoloji karıştırmaları ve onu dinin özü ve vahyin muhkem ayetleri gibi dinden saymaları ile yine bazı bilim adamlarının bilime ideolojilerini karıştırmaları ve onu bilimin özü ve değişmez yasaları gibi bilimden saymalarıdır. Başka bir deyişle, din-bilim ilişkisinde çatışmanın temel nedeni, dine mitolojik/efsanevi, bilime ideolojik/siyasi girdilerin karıştırılması ve böylece dinsel ve bilimsel gerçeklerin çarpıtılması ve birbirine karıştırılmasıdır. Ayrıca, dinde de bilim de de, hem kolay kolay değişmez özler, hem de her zaman değişmeye açık ayrıntılar vardır. Dinin temel akideleri ve vahyin muhkem ayetleri değişmez gerçekler olduğu gibi, bilimin bazı temel evrensel yasaları da değişmez gerçekler sayılır. Bu temel ve evrensel değişmezler üzerinde, "dinde tefsirler ve yorumlar, bilimde teoriler ve kuramlar vardır"; yorumlar ve kuramların çok daha fazla öznellik, kültürellik ve dolayısıyla değişkenlik arzedeceği ve bu yüzden de bunlar arasında çok daha fazla farklılığın ve bazen çatışmanın çıkabileceği inkar edilemez bir gerçektir. Çünkü dinde mitolojiden, bilimde ideolojiden kaçınmak bir ölçüde gerekli ve mümkündür; ama "dinde yorumdan/tefsirden ve bilimde kuramdan/teoriden" kaçınmak mümkün değildir. Ne var ki, yorumlar ve kuramlar alanında bir takım anlaşmazlıkların çıkmasında garipsenecek bir durum da yoktur.

Yaratılış ve evrim konusuna da bu şekilde bakmak mümkündür. Bu özel, hassas ve biraz da netameli konuyu da Kur'an'da sıkça tekrarlanan kısa bir ifadeden ("*kün feyekün*" "ol der o da oluverir") hareketle üç farklı yaklaşım olarak özetlemek mümkün gözükmektedir:

Birinci olarak bazı insanlar, sadece "*kün*"ü (ol emrini) görüp, "*feyekün*"ü (oluş şartlarını ve sürecini) görmezden geliyor gibidirler. Bu tutum, bilim adına söylenenleri ve söylenecekleri dikkate alma ihtiyacı duymayan naif bir dindarlık yahut katı bir fideizm yaklaşımı sayılabilir. Çünkü gerçekte Allah, gerek kainat, gerek insan ve gerekse Kur'an'ın oluşumunu, (hâşâ "hokus-pokus" şeklinde değil), (toprak ve su gibi, yahut nüzul sebepleri gibi) gerekli şartlar ve (altı gün/evre veya 23 yıl gibi) gerekli süreçler içinde yarattığını belirtmektedir. Dolayısıyla, kısaca "kün"cülük denilebilecek ("ol" emrini gören ama oluverme şartları ve sürecini görmeyen) bu yaklaşım, dini açıdan esas itibarıyla doğru ise de nispeten eksik bir yaklaşımdır.

İkinci olarak diğer bazı insanlar da, sadece "*feyekün*"ü (oluş şartlarını ve sürecini) görüp, bunların kendi içinde yeterli olduğunu zannetmekte; bu oluşun arkasındaki emri (*kün*/ol) görmezden gelmekte, o emrin sahibini inkar etmektedirler. Bu da, din adına söylenenleri dikkate almayan bir bilimcilik, maddecilik yaklaşımıdır. Oysa evrenin varlığında görülen uçsuz-bucaksızlık ve olağanüstü hassas dengelere oturan "ince ayarlanmışlık" ve insanın varlığında görülen mükemmeliyet, arkasındaki Sonsuz İlmi, Kudreti ve Hikmeti görmeden, varsaymadan, kabul etmeden açıklanabilecek sıradan bir olgu değildir. Bir makinenin veya bilgisayarın nasıl işlediğinin birkaç basamağını çözmüş olmak, onun varlığı ve işlevine dair ihtiyaç duyulan tüm açıklamaları vermediği ve tatmin edici nihai açıklama için makinenin tasarımlayıcısına ve yapıcısına gitmek gerektiği gibi; evren ve insanın varlık ve oluşu ile ilgili bazı şartları ve süreçleri (sünnetullahın bir kısmını) öğrenmiş olmak da, arkasındaki tasarımlayıcı ve yaratıcı kudrete gitme ihtiyacını asla ortadan kaldırmaz ve tek başına yeterli olmaz. Dolayısıyla, tek başına "*f*eyekün"cülük denilebilecek bu ikinci yaklaşım, birinci yaklaşım ile kıyaslanmayacak derecede, yetersiz ve yanlıştır.

Üçüncü bir grup insan ise, tek başına sadece "*kün*"ü (ol emrini) görüp, "*feyekün*"ü (oluş şartlarını ve sürecini) görmezden gelmek, ya da tersine tek başına sadece "*feyekün*"ü (oluş şartlarını ve sürecini) görüp, "*kün*"ü (ol emrini) görmemek ve inkar etmek yerine, Kur'an'da geçtiği üzere hem "*kün*"ü (ol emrini), hem de "*feyekün*"ü (oluş şartlarını ve sürecini) birlikte görürler; yani birlikte "*kün fe yekün*"ü anlamaya çalışırlar. Bu ise, hem dinin genel ve kapsayıcı anlamda Allah'ın varlığı, yaratıcılığı ve yürürlükte tutuculuğu, hem de bilimin Allah'ın yarattığı alemin ve ondaki insanın varlık ve oluş yasaları/sünnetullah konusundaki kendi özel ilgi alanında söylediklerinin, (mitolojik ve ideolojik, yorumsal ve kuramlar etkiler bir yana) esas itibarıyla uzlaşacağını ve daha açık bir hakikat sunacağını kabul etmektir. Bu üç yaklaşım arasında, en yanlış olanı ikincisi olduğu gibi, en doğrusu da doğal olarak sonuncusu, Kur'an'ın ifadesinden hareketle söylemekte mahzur yoksa, "kün feyekün"cülüktür, yani hem dinin vurguladığı "ol emri ve sahibini", hem de bilimin ayrıntılarıyla belirtmeye çalıştığı "olma şartları ve sürecini" birlikte görüp kabul etmektir. Yine de yanılıyor olabiliriz. En doğrusunu Allah bilir!]

VI. BÖLÜM

DÜŞÜNEN BİR CANLI OLMAK VE "İNSAN OLUŞ"

A. İNSAN: DÜŞÜNEN HAYVAN

Giriş

Evrim tartışmalarında Alfred Russel Wallace (1823-1913)'ın ayrı bir yeri var. Hatırlanacağı üzere, o, Charles Darwin ile eş zamanlı olarak doğal seçilimle evrim teorisini keşfetmiş bir isim. Ancak, bu birliktelik bir zaman sonra yol ayrımına gelecektir. Darwin 1871'de, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* adlı kitabını yazdığında, doğal seçilimi insan için de genelleştirmiştir. Ancak Wallace, insanın zihinsel faaliyetlerinin doğal seleksiyon ve benzeri mekanizmalarla açıklanamayacağını düşünmüştür. O, insanın vücut yapısının doğal seçme sonucu oluştuğunu kabul etmekle birlikte, zihinsel gücün gelişmesinde doğal seçmenin dışında, biyolojik olmayan etkenlerin rol oynadığını savunmuştur.

Evrim teorisinin iki büyük ismi arasındaki başlangıçtaki bu yarık bugün için de varlığını korumaktadır.

*

Klasik metafizik açısından bakıldığında, insanın *efradını cami ağyarı mani tanımı* ''düşünen canlı/hayevanı nâtık/homo sapiens'' şeklindedir. Bu tanıma yön veren teoride, tanımı mümkün kılan şey ayrım (*fasl*)'dır. Buna göre insan, hayvan oluşta, yani canlı oluşta, diğer canlılarla hem cinstir. Ancak, bu hayvana *insan* ismini vermemize imkan tanıyan şey, düşünme yetisidir. Yine aynı metafizik açısından bakıldığında, düşünme gücü ile dili kullanma yetisi arasında çok sıkı bir alaka vardır. Zira isimler olmasa, düşünmenin de gerçekleşemeyeceği varsayılır. Oldukça kaba bir şekilde sunduğumuz bu tabloyu Aristo'ya kadar geri götürmek mümkündür.

Evrimin tek mekanizması şayet ''doğal seçilim'' ise, insan doğasına ilişkin evrim teorisinin yaklaşımı ile yukarıdaki şemanın uyuşmayacağı açıktır. Elbette bugün, evrende insan gibi zeki bir varlığın nasıl olduğuna ilişkin çok sayıda açıklama girişimi var, ancak bunların felsefi açıdan henüz yeterli bir düzeyde olmadığını da söylemek durumundayız. Eş zamanlı olarak, dilin ve konuşma yetisinin ortaya çıkması açısından da öyle. Günümüzde yapay zeka çalışmalarının geldiği nokta elbette tartışmaya farklı bir boyut kazandırmıştır. Ancak her durumda, bu teşebbüslerin elinden kaçıp giden bir şey var. O

da şuur meselesi. Yani düşünebilmek ve bu düşüncenin farkında olmak. Çağdaş dönemde, bilincin, tam da doğası itibariyle bilimin sınırını aşan bir şey olduğunu savunan düşünürler vardır. (Bu temel tutum eskiden "nefs" kavramı ile ifade edilirdi.)

Şimdilik evrim teorisi, "bilinç" denen yetinin nasıl oluştuğunu *bütünüyle* açıklamaktan yoksun görünmektedir. Gelecekte bunun mümkün olup olmayacağını görmek için de beklemek gerekiyor. Ancak buradan hareketle, evrime saldırmak veya evrim teorisinin dolduramadığı bu boşluğa Tanrı'yı yerleştirmek hem felsefi açıdan hem de bilimsel açıdan sağlıklı görünmemektedir. Evrim teorisinin günün birinde, "bilinç" hadisesini bütünüyle doğal süreçlerle açıklaması imkansız değildir. Fakat onun da, henüz açıklanamayan fenomenleri indirgeyici bir yöntemle bilim adına açıkladığını varsayması son derece sorunludur. Açıkçası, hiçbir bilimsel teori ve hatta bilimin kendisi, bütünüyle tamamlanmış değildir. Bugün elimizde, evreni anlamaya dair, tek bir bütünleşik bilimsel teori yok. Her bir teori, evrendeki oluşun sadece *bir yönünü* aydınlatmakta. Öyle zannediyoruz ki, bu noktada mega teorilere karşı *aktif bir kuşkuculuğu* benimsemek, bizi, çok temelli hatalardan alı koyacak ve bilim adına daha sağlam kavrayışları mümkün kılacaktır. Bu türden bir tutumu, bizzat bilim adamları ve bilim felsefecileri salık vermektedirler. Basitçe, iki alıntıyla yetiniyoruz. İlki S. J. Gould'dan:

> Aristoteles büyük tartışmaların çoğunun *aurea mediocritas* (orta yolla)'la çözüldüğünü söyler. Doğa öyle hayranlık verici bir karmaşıklığa ve çeşitliliğe sahiptir ki, olanaklı olan hemen hemen her şey olur. Kaptan Corcoran'ın "neredeyse hiçbir zaman" sözleri, bir doğa tarihçisinin ağzından çıkabilecek en iddialı sözlerdir. Yaşamın sorunlarına açık, kesin ve evrensel yanıtlar arayanların doğaya değil başka yerlere bakması gerekir. Hatta eğer arayışınızda dürüstseniz, bu tür yanıtları başka bir yerde de bulabileceğinizi sanmıyorum. Küçük sorulara kesin yanıtlar verebiliriz (örneğin 7,5 metre boyunda bir karınca olamayacağını biliyorum); orta büyüklükteki sorulara mantıklı çözümler sunabiliriz (Lamarkçılığın geçerli bir evrim kuramı olarak yeniden canlanacağını sanmıyorum). Büyük sorular ise doğanın zenginliği karşısında boyun eğer; değişiklik yönelimli ya da amaçsız, aşamalı ya da ani, seçici ya da yansız olabilir. Ben doğanın büyük çeşitliliğinden keyif almayı sürdürecek ve kesinlik düşünü politikacılara ve vaizlere bırakacağım.[1]

İkincisi ise, bilim felsefesine yön vermiş olan Karl Popper'dan:

> Bilim adamlarının ve bütün entelektüellerin ne kadar az şey bildiğimizi anlamalarını sağlamayı çok isterdim. Örneğin yaşa-

1 Gould, *Darwin ve Sonrası*, s. 294-295.

mın kökeni hakkında: Bu alanda neredeyse hiçbir şey bilmiyoruz. Belirttiğim çözülmemiş problemler bunlardır. Yaşam oluşsa bile: Neden tam da içinde oluştuğu çevreyle bir şekilde örtüşecek biçimde ortaya çıksın? Fevkalade zor bir problem.

Hiçbir şey bilmiyoruz - bu birincisi.

Bu yüzden çok alçakgönüllü olmalıyız - bu ikincisi.

Bilmediğimiz halde bildiğimizi iddia etmemeliyiz - bu da üçüncüsü.[2]

*

Bu bölümde, bu konudaki devasa literatürden birkaç damlaya yer verdik. Dil ve bilincin kökenine dair evrimci açıklamalara ise hiç yer veremedik. Bu eksiklik için, okura kaynakçadaki zengin atıfları önermek isteriz.

2 Karl R. Popper, "Evrimci Bilgikuramının Bilgikuramsal Boyutu", *Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 2005), s. 114. [İngilizce çeviri için bkz. Karl R. Popper, "The epistemological position of evolutionary epistemology", *All Life is Problem Solving*, trans. Patrick Camiller (London: Routledge, 1999).]

"Burada Kevn Kelimesi ile Nefsten Aynı Şey Anlaşılmaz"[1]

(İbn Sina)

[İslam düşüncesinin, kelamdan felsefeye, tasavvuftan tıbba varıncaya kadar hemen hemen her alanına yön vermiş olan İbn Sina (980-1037), aynı düşünce gelen-ekinin zirve bir ismidir. İbn Sina oldukça başarılı bir biçimde kendinden önceki düşünce okullarını sentezleyerek aşmış ve onları yeni bir form içinde sunmuştur. Genel olarak *nefs* ve özel olarak *insanî/aklî nefs* kavramlarına yaptığı özel vurguyla ontolojiden epistemolojiye, kozmolojiden ahlâk ve siyasete, biyolojiden tıp teorisine kadar pek çok sahada, iç tutarlılığa sahip rasyonel bir sistem kurmuştur.]

(...)

Bitkiler ve hayvanların durumlarını incelememiz geride kalmıştır. Bitkiler ve hayvanlar bir suret –ki o nefstir-, bir de maddeden meydana gelen şeylerdir. Madde ise cisim ve uzuvlar demektir. Bir şeyi bilmede en öncelikli olan sureti bakımından onu bilmektir. Bu nedenle öncelikle nefs hakkında konuşmamız gerekmiştir ve nefs ilmini ayrıştırmamız doğru değildir. Başka bir ifadeyle onu ayrıştırıp, önce nebati nefs ve bitkiler sonra hayvani nefs ve hayvan sonra insan nefsi ve insan üzerinde konuşmak uygun değildir. Bunu iki sebeple yapmadık. Birincisi böyle bir taksim nefsin birbiriyle ilgili olan yapısının kaldıramayacağı bir tasniftir. İkincisi ise bitkiler gelişme, beslenme ve üreme fiilleri bakımından hayvanla ortaktır. Bu nedenle zorunlu olarak nefsani güçleri bakımından kendisinden ayrışmaları gerekir. Bu nefsani güçler ise kendi cinsine mahsus olan güçlerdir sonra türleri ile ayrışırlar. Bitkilerin nefsi hakkında konuşmamız mümkün olan husus hayvanın da kendisinde ortak olduğu durumlardır. Biz burada bitkilerdeki bu cins anlama ait olan türsel özellikleri bütünüyle farkında değiliz. Hal böyle olunca bu böyle bir inceleme ve taksimin bitkiler hakkında konuşmayla ilişkisi, hayvanlar hakkında konuşmayla ilişkisinden daha öncelikli değildir çünkü hayvanın bu nefsle ilişkisi bitkilerin onunla ilişkisiyle birdir. Aynı şekilde insana ve diğer canlılara kıyasla hayvan nefsinin durumu

1 Çev. Ekrem Demirli.

da böyledir. Biz burada nebati ve hayvani nefs hakkında ortak olmaları bakımından söz etmeyi amaçladık. Tahsis eden şey hakkındaki bilgi ya da özelleştirme bilgisi müşterek olanı bilmekten sonra gelir. Biz her nefs hakkındaki zati fasıllarla pek az ilgilenmiştik. Bu itibarla bitkilerin ve hayvanların özellikleri hakkında fazla konuşmamıştık. Bu nedenle tek bir kitapta nefs hakkında konuşmamız daha uygun olmuştur sonra imkan olursa bitkiler ve hayvanlar hakkında özel olarak da konuşacağız. Bu konuda yapabileceğimiz en fazla şey onların bedenleri, beden fiillerinin özellikleriyle ilgili hususlardır. Önce nefsin tarifinden başlayacağız sonra bedenin durumunu tariften söz edeceğiz. Böyle bir yol takip etmemiz, bedenin durumunu önce öğrenmek ve nefsin durumunu geride bırakmaktan daha doğru bir yoldur çünkü nefsin durumunun bilgisini bedenin hallerini öğrenmedeki faydası bedenin durumunun bilgisinin nefsin hallerini öğrenmedeki katkısından daha çoktur. Bununla beraber her birisi ötekini öğrenmede katkı sağlayıcıdır ve onlardan herhangi birisi daha öncelikli değildir. Şu var ki biz önce nefs hakkında konuşmayı tercih ettik. Bunun sebebi beyan etmiş olduğumuz mazerettir. Dileyen kişi bu tertibi değiştirmek isterse değiştirebilir. Burada onunla tartışma yapacağımız bir husus yoktur. Bu da altıncı fendir sonra onu bitkilerin halleri hakkındaki incelemeyi ele alacağımız yedinci fen takip edecek, daha sonra hayvanın halleri hakkındaki incelemenin geleceği sekizinci fen gelecektir. Bu kısımda tabiat ilmi sona erecektir. Onu ise dört fenle ilgili olan matematik ilimleri takip edecek, daha sonra ise bunların hepsini metafizik takip edecektir. Ona ahlak ilminden bazı bölümler ekleyeceğiz ve böylece bu kitabımızı ahlak kısmıyla bitirmiş olacağız.

Birinci Makale: Nefsin İspatı ve Nefs Oluşu Bakımından Tanımı Hakkındadır

Şöyle deriz: Hakkında konuşmamız gereken ilk husus nefs diye isimlendirilen bir şeyin varlığını ispat olmalıdır. Sonra ona tabi olan diğer meselelerden söz edeceğiz. Şöyle deriz: Kuşkusuz duyumsayan, iradeyle hareket eden birtakım cisimler müşahede ederiz. Hatta beslenen, gelişen, benzerini meydana getiren cisimler müşahede ederiz. Bu fiiller cisim olmaları bakımından onlara ait olmayan fiillerdir. Bu durumda onların zatlarında cisimliklerinden başka kendilerine ait ilkelerin bulunması ihtimali geride kalır. Söz konusu ilke bu fiillerin kendisinden meydana geldiği şeydir. Kısaca tek bir süreçte var olmayan iradeden kaynaklanan birtakım fiillerin meydana geliş ilkesini biz nefs diye isimlendiriyoruz. Bu lafız cevheri bakımından değil, kendisine ait olan bir şeyin ona izafesi bakımından o şeyin adıdır. Başka bir ifadeyle bu fiillerin ilkesi olması bakımından o şeyin adıdır. Biz onun cevherini ve onun hakkında söylenenleri daha sonra ele alacağız fakat şimdilik söylemiş oldu-

ğumuz fiillerin ilkesi olan bir şeyin varlığını ispat edeceğiz. Böylece belirli bir araz sahibi olması bakımından bir şeyin varlığını ispat etmiş olacağız. Şimdi zatını tahkik edinceye kadar kendisine ait olan bu arazı öğrenmemiz gerekir. Bu sayede o şeyin mahiyetini öğrenebiliriz. Sanki biz hareket eden bir şeyin belirli bir hareket ettiricisi olduğunu öğrenmiş gibiyiz fakat o hareket ettiricinin zatının mahiyetini ise bilmiyoruz.

Şöyle deriz: Nefsin kendileri için var olmuş olduğu şeyler cisimlerdir. Onların varlıkları bitki ya da hayvan olmaları bakımından kendilerine ait olan bu şeyle tamamlanır. Bu itibarla o şey onların bilfiil varlıklarının bir parçasıdır. Bilfiil varlığın parçaları ise başka bölümlerde öğrendiğin gibi iki kısma ayrılır. Birincisi o şeyin her ne ise bilfiil kendisi olmasını sağlayan parça iken, ikincisi ise o şeyin bilkuvve kendisiyle olduğu parçadır. Bu kısım mevzu mesabesindedir. Nefs ikinci kısımdan ise hiç kuşkusuz beden bu kısımdandır. Öyleyse hayvan ve bitki, hayvan ve bitki olarak ne beden, ne de nefsle tamamlanır. Bu durumda başka bir kemale muhtaçtırlar ki o kemal söylemiş olduğumuz şeyin bilfiil ilkesidir. Bu ilke nefstir ve hakkında konuştuğumuz şeydir. Hatta nefsin o bitki ve hayvanın kendisiyle bilfiil bitki ve hayvan olduğu şey olması gerekir. Bir cisim olsa bile cisim onun sureti olmalıdır. Belirli bir suretle cisim olduğunda ise cisim olması bakımından bu ilke olması mümkün değildir. Aksine onun bu suret bakımından ilke olması gerekir ve o hallerin zatı gereği bu suretten meydana gelmiş olması lazımdır. Bu cismin aracılığıyla olursa bu durumda o, o suretin ilk ilkesidir. Onun ilk fiili ise bu cisim vasıtasıyla gerçekleşmiş, bu cisimle hayvan cisminin bir parçası olmuş demektir fakat o ilkenin kendisine taalluk ettiği ilk parçadır. O ilke cisim olması bakımından mevzu kapsamında olan bir şeydir.

Açıktır ki nefsin zatı bir cisim değildir. Aksine o hayvan ve bitkinin bir parçasıdır. O suret ya da suret gibi ya da kemal gibi bir şeydir. Şimdi şöyle deriz: Nefs kendisinden sudur eden fiillere kıyasla kuvvettir. Böyle söylememiz doğrudur. Aynı şekilde nefsin kabul etmiş olduğu duyulur ve akledilir suretlere göre başka bir anlamda da kuvvet olduğu söylenilebilir. Aynı şekilde kendisine yerleştiği ve o ikisinden bitkisel ya da hayvani maddi bir cevherin meydana geldiği madde bakımından da suret diye isimlendirilmesi doğrudur. Aynı zamanda cinsin kendisiyle yüce ve aşağı türlerde nev haline gelmesini sağlayan cinsin kemali olması bakımından kemal diye isimlendirilebilir çünkü cinsin tabiatı basit fasıl tabiatı ya da basit olmayan tabiat kendisinde meydana gelmediği sürece tanımlanmamış ve eksiktir. Ona nefs eklendiğinde ise tür tamamlanır. Bu itibarla fasıl tür olması bakımından türün kemalidir. Her türün basit bir faslı yoktur. Daha önce bunu öğrenmiş olmalısın. O ancak madde ve suretten bileşik olan zatlara aittir. Burada suret kemali olan şey için basit fasıl gibidir sonra her suret bir kemaldir. Halbuki her kemal bir suret değildir çünkü mülk şehrin kemali iken tayfa geminin kemalidir. Bun-

lar ise gemi ya da şehir için iki suret değillerdir. O halde kemalden zatı ayrık olan bir şey hakikat itibariyle maddeye ait ya da maddede bulunan bir suret değildir çünkü maddede olan suret kendisine yansımış ve kendisinde bilfiil bulunan bir surettir. Bununla beraber terim haline gelmiş ve türün kemali için nevin sureti tabiri kullanılabilir çünkü bir şeyin maddeye kıyasla suret, bütüne kıyasla gaye ve kemal harekete kıyasla fail ilke ve hareket ettirici güç diye ifade edilmesi ıstılah haline gelmiştir. Durum böyle olunca, suret kendisinden meydana gelen cevherin zatından uzak bir şeye nispeti gerektirdiği gibi, meydana gelen cevherin kendisiyle bilkuvve olduğu şeye nispeti de gerektirir. Aynı zamanda fiillerin kendisine nispet edilemeyeceği bir şeye de nispeti gerektirir. O şey maddedir çünkü o maddenin varlığı bakımından surettir. Kemal ise fiillerin kendisinden meydana geldiği tam bir şeye nispet edilmeyi gerektirir çünkü o tür itibariyle bir kemaldir. Bundan daha açık olanı ise şudur: Nefsi tarif ederken onun kemal olduğunu söylememiz manası hakkında en güçlü delildir. Aynı zamanda nefsin bütün türlerini vecihleri bakımından içerir. Aynı zamanda nefsin kemal olduğunu söylediğimizde bu ifade onun kuvvet olduğunu söylememizden daha doğrudur. Şöyle ki nefsten meydana gelmiş olan durumlar hareket kapsamında yer alan hususlar olduğu gibi bir kısmı da duyumsama ve idrak gibi işlerdir. İdrakin nefse ait olması daha uygundur yoksa o kuvvenin sahibine ait olmamalıdır. Hareket ettirmek ise kabul ilkesi olan ve kuvve özelliğindeki şeye değil, nefse ait olması gerekir. Hatta nefs fiil ilkesidir. Bu iki durumdan birisinin kendisine kuvvet olarak nispet edilmesi ötekinden daha öncelikli değildir. Eğer onun hakkında kuvvet denilir ve iki durum birden kastedilirse bu isimlendirme ortaklık yoluyla gerçekleşen bir isimlendirme olur. Kuvvet denilir ve iki vecihten birisiyle sınırlı tutulursa buradan bizim söylediğimiz meydana gelir. Bunun yanı sıra başka bir şey daha ortaya çıkar. O da mutlak anlamda nefs oluşu cihetinden nefsin zatına delaleti içermemesidir. Aksine belirli bir yönden nefse delalet eder. Mantık kitaplarında şunu açıklamıştık: Böyle bir şey doğru ve isabetli değildir. Sonra kemal dediğimizde bu ifade iki manayı içerir çünkü nefs kendisiyle hayvanın idrakinin kemale erdiği kuvvet bakımından bir kemaldir. Fiillerin kendisinden meydana geldiği kuvvet bakımından da kemaldir. Ayrık nefs ise bir kemaldir. Ayrık olmayan nefs de bir kemaldir fakat biz kemal dediğimizde bunlardan hangisi olduğu belli değildir. Acaba o cevher midir, cevher değil midir? Çünkü kemalin anlamı varlığıyla hayvanın bilfiil hayvan, bitkinin bilfiil bitki haline geldiği şeydir. Bu ise cevher olmasından sonra ya da cevher olmayışından başka bir mananın kendisinden anlaşılmayacağı bir husustur. Fakat şöyle deriz: Bizim için o şeyin mevzunun cevher olması şeklinde bir cevher değildir. Aynı zamanda bileşiğin kendisiyle cevher olduğu anlamda da cevher değildir. Suret anlamında cevhere gelirsek, bunu incelememiz gerekir. Birisi şöyle diyebilir: Ben nefse cevher derim ve bununla sureti kastederim. Ben bununla

suretten daha genel bir manayı kastetmiyorum. Aksine bu suret, suret olması anlamında bir cevherdir. Bu görüş bazı kimselerin ileri sürdüğü bir görüştür. Bu itibarla burada bir inceleme konusu ve kesin bir görüş ayrılığı yoktur. Böylece nefsin cevher olması onun suret olması demektir. Daha doğrusu suret ifadesi cevher demektir. Bu yönüyle onun suret surettir ya da bir heyettir ya da insan insandır ya da beşerdir sözü birdir. Böyle bir söz hezeyan kabul edilir. Çünkü suret ile hiçbir şekilde bir mevzuda bulunmayan bir şey kastedilirse yani herhangi bir şekilde mevzu diye isimlendirmiş olduğumuz bir şeyde var olmayacak ise bu durumda her kemal cevher olmaz çünkü kemallerin çoğu zorunlu olarak bir mevzuda bulunur. Bu çokluk bileşiğe nispetle böyle olsa da durum böyledir. Onun bir mevzuda bulunmamış olmasına gelirsek kemalin onun bir parçası olması bir mevzuda bulunmasını imkansız kılmaz. Onun mevzudaki bir şey gibi olmaksızın kendisinde bulunması ise bazılarının zannettiği gibi kendisini cevher yapmaz çünkü cevher bir şeye kıyasla var olmayan bir cevher değildir. Bununla beraber o bir açıdan bir mevzuda bulunur. Hatta herhangi bir şeyde bulunmadığı zaman o cevher olur. Bu anlam onun belirli bir şeyde bulunmasını ortadan kaldırmaz çünkü bu durum her şeye kıyasla ona ait bir özellik değildir. Böyle olunca bir şeye kıyas edildiğinde kendisinde bulunmuş olur yoksa bir şey mevzuda var olduğunda cevher haline gelmez. Başka bir şeye kıyas edildiğinde ise araz haline gelebilir. Bu durum onun zatında kendisi için bir itibardır çünkü bir şeyin zatını düşünüp, onun zatını incelediğinde kesin olarak onun adına bir mevzu meydana gelmez. Bin şeyde meydana gelse bile kendiliğinde cevher olmaz. Bu durum bir şeyin mevzuda bulunması gibidir. Böylece bir şey, bir şeyde araz olmadan ya da bir şeyde cevher olmadan var olması mümkün olur. Aynı zamanda bir şeyin bir şeyde bir ya da çok olmadan da var olması mümkündür. Fakat o şey kendiliğinde bir ya da çoktur. Halbuki cevheri bir varlık değildir, cevher ise tektir ya da İsagoci'de geçtiği şekliyle araz da değildir. Bu durumda o kategorilerdeki anlamıyla arazdır. Biz bu hususları mantık sanatında açıklamıştık. Açıktır ki nefsin mürekkepte bir parça gibi bulunmuş olması onun arazlığını ortadan kaldırmaz. Aksine onun bir mevzuda olmayışını gerektirir. Kuşkusuz mevzunun ne olduğunu öğrenmiştin. Her nefs bir mevzuda bulunmaksızın mevcut olsa da durum böyledir. O halde her nefs cevherdir. Bununla beraber herhangi bir nefs kendi zatıyla kaim olabilir. Diğerlerinden her birisi ise heyulada bulunur ve o mevzuda değildir. O halde her nefs cevherdir. Herhangi bir nefs bir mevzuda kaim ise onunla beraber bileşiğin bir parçasıdır. Bu yönüyle nefs arazdır. Bunların hepsi de kemaldir. Öyleyse henüz bizim için nefsin cevher olup olmadığı belli olmamıştır. Başka bir ifadeyle nefsin kemal olduğunu söylememiz onun cevher olup olmadığını ortaya çıkartmamıştır. Burada nefsi suret gibi bir cevher kabul etmiş olmakla yetinenlerin hatası ortaya çıkar.

Şöyle deriz: Nefsin herhangi bir açıklama ve tafsil tarzıyla kemal olduğunu öğrendikten sonra kemali açıklamış olduk. Bununla beraber nefsi ve mahiyetini öğrenmiş değiliz. Aksine onu nefs oluşu bakımından tanıdık. Nefsin adı ise cevheri bakımından kendisine verilmez. Aksine o bedenleri yöneten ve onlara kıyasla kendisine verilen bir isimdir. Bu nedenle tanımında beden yer aldığı gibi, yapıcının tanımında da bina yer alır. Halbuki onun insan olmak bakımından tanımında bina yer almaz. Bu nedenle nefs hakkındaki inceleme tabiat ilminin bir parçası haline gelmiştir çünkü nefs oluşu bakımından nefs hakkındaki inceleme madde ve hareketle ilgisi olması bakımından onun hakkında yapılan bir incelemedir. Daha doğrusu nefsin zatının ne olduğunu öğrenmen için ona müstakil bir bölüm tahsis etmek gerekir. Bu şekilde nefsin zatını tarif etmiş olsaydık onun hakkında söylenmiş olan herhangi bir söz hakkında bir kuşku ile karşılaşmazdık çünkü bir şeyin zatını bilen ve anlayan sonra kendisine ait zati bir durumun ortaya çıktığı kimse için onun varlığı bir sorun teşkil etmez. Nitekim mantıkta biz bunu açıklamıştık fakat kemal iki türlüdür. Birinci kemal ve ikinci kemal, birinci kemal bir türün bilfiil nev haline geldiği şeydir. Buna misal olarak kılıç için şekli verebiliriz. İkinci kemal ise o şeyin fiillerinden ya da edilgenliklerinden herhangi birisine tabi olan durumlardan birisidir. Buna misal olarak kılıcın kesmesini, temyiz, reviyye, duyumsama ve hareket gibi insana ait durumları verebiliriz çünkü bunlar da türe ait olan kemallerdir fakat ilk kemaller değillerdir çünkü bir tür bilfiil haline gelebilmek için bu şeylerin onun adına bilfiil gerçekleşmesine muhtaç değildir. Aksine bu şeylerin ilkesi kendisinde bilfiil haline geldiğinde bunlar meydana gelir. Sözkonusu şeyler de daha önce bilkuvve değil iken, bilkuvve haline gelirler. Bu sayede gerçekte bilkuvve haline gelmiş olurlar. Böylece hayvan bilfiil hayvan olur. O halde nefs ilk kemal demektir. Kemal bir şeyin kemali demek olduğuna göre nefs bir şeyin kemalidir. O şey ise cisimdir. Cismin burada maddi anlamında değil, cins anlamında alınması gerekir. Nitekim burhan sanatında bunu öğrenmiştin. Nefsin kemali olduğu bu cisim her cisim değildir çünkü nefs sınai cismin kemali değildir. Bunlara misal olarak divan, sandalye ve benzerlerini verebiliriz. Nefs tabii cismin kemalidir. Aynı zamanda her tabii cismin kemali de değildir. Bu itibarla nefs ateşin, toprağın kemali değildir. Bizim alemimizde nefs ikincil kemallerin kendisinden meydana geldiği tabii cismin kemalidir. Bu kemaller hayatın fiillerinde kendisinden yardım alınan araçlarla ortaya çıkar. Bunların ilki beslenmek ve gelişmektir. Öyleyse tanımlamış olduğumuz nefs alet kullanan tabii cisme ait ilk kemaldir. Hayatın fiillerini yapabilmek için kendisine ait aleti kullanır.

Fakat burada birtakım kuşkular ve belirsizlikler ortaya çıkar. Bunlardan birisi şudur: Birisi çıkarak şunu iddia edebilir: Bu tanım feleklerin nefsini içermez çünkü feleklerin nefsi bir araç kullanmaksızın fiil yapar. Eğer araç kullanmayı bırakıp, alet kullanmayı zikretmekten vazgeçip, hayatı zikretmekle yetinebilirsiniz. Bu da size bir fayda sağlamaz çünkü nefse ait olan hayat beslenme ya da

gelişme olmadığı gibi duyumsama da değildir. Siz bu tanımda yer alan hayatı kastediyorsunuz. Eğer burada hayat derken feleğin nefsinde bulunan idraki ya da akli tasavvuru ya da iradi olarak bir gayeye doğru hareketi kastediyorsanız nefsi olan şeyler arasından bitkileri çıkartmış olursunuz. Aynı zamanda beslenme hayat demek ise niçin bitkileri hayvan diye isimlendirmiyorsunuz. Başka birisi şöyle diyebilir: Sizi nefsi ispata muhtaç kılan nedir? Onların hayatın kendisi bu kemalin ta kendisidir demeleri yeterli değil midir? Bu durumda hayat sizin nefse nispet etmiş olduğunuz şeylerin kendisinden sudur ettiği mana olur. Şimdi tek tek bu soruların cevaplarına ve her birinin çözümüne başlayalım. Şöyle deriz: Göksel cisimlere gelirsek onlar hakkında iki görüş vardır. Birinci görüşe göre her yıldızdan ve çeşitli kürelerden bir cismin meydana gelmiş olduğudur. Bu durumda kürelerden her birisi kendi fiilini hareket sahibi olan çeşitli parçalarla tamamlar. Bu parçalar ise onlar için araçlar mesabesindedir. Bu görüş bütün küreler için geçerli değildir. İkinci görüş ise her kürenin kendiliğinde müstakil bir hayat sahibi ve özellik sahibi olduğunu ileri sürer. Bu görüş o cismin kendinde çokluk bulunmayan bilfiil bir cisim olduğunu kabul eder. Onlar nefs ismi felek nefsine ya da bitkinin nefsine verildiğinde ortaklık yoluyla verilmiş olabileceğini zorunlu görürler. Bu tanım bileşikler için var olmuş olan nefse ait bir tanımdır. Bu tanım genişleyerek hayvanları ve feleği nefsin isminin anlamında bir araya getirdiğinde bitki adı bu toplamın dışına çıkmış olur. Bununla beraber bu tahlil zordur. Şöyle ki hayvanlar ve felek hayat isminin anlamında ortak değillerdir ya da konuşma adının anlamında da ortak değillerdir çünkü burada konuşma nefsin varlığına verilen bir isimdir. Bu nefs heyulani iki akla sahip olan bir nefstir yoksa bu durum gördüğün şekilde doğru olmayacak bir meseledir. Burada akıl bilfiil akıldır. Bilfiil akıl ise natık için tanımın parçası olacak şekilde var olan nefsin kurucu unsuru değildir. Aynı şekilde burada his kendisiyle duyulurların idrak edildiği güce verilen bir isimdir. Bu güce duyu adı benzerlerinin kabul etmesi ve onlardan edilgenliği kabul etmesi tarzında verilir. Bu da daha sonra göreceğin şekilde doğru olmayan bir görüştür sonra nefsin ilk kemal kabul edilmesine gelirsek nefs iradeyle hareket eden şeyin ilk kemali kabul edilmiş ve hayvanların ve feleğin nefsinin de kendisine girmiş olduğu idrak edenler için kullanılmıştır. Bu durumda bitkiler bu kapsamın dışına çıkar. Bu da totoloji denilecek bir görüştür. Hayat ve nefsin ilişkisine gelirsek bu sorunun çözümü daha önce söylediğimiz şekildedir. Cisimlerin kendilerinde hayatın nispet edildiği bilinen hallerine ait bir ilkenin bulunması zorunludur. Herhangi bir kişi bu ilkeyi hayat diye isimlendirdiğinde biz onunla tartışmayız. Çoğunluğa göre hayvana yüklem yapılan hayat lafzından anlaşılana gelirsek buradan iki şey anlaşılır. Birincisi bir nevin kendisinde bu hallerin ortaya çıktığı bir ilkeye sahip olmasıdır ya da cisim bu fiillerin kendisinden çıkmasını sahih kılacak bir durumda olması gerekir. İkinciye gelirsek, bu durum nefsin anlamından başka bir anlama delalet eder. Şöyle ki bir şeyin kendisinden başka bir şey çıkacak bir durumda ol-

ması ya da bir nitelikle nitelenmiş olması iki şekilde gerçekleşir. Birincisi o şeyde kendisinden başka bir şeyin bulunmasıdır. Bu durumda kendisinden meydana gelen şeyler meydana gelmiş olur. Misal olarak gemiyle ilgili faydaların kendisinden ortaya çıktığı bir gemiyi verebiliriz. Bu da bir açıklamaya gerek duymayacak kadar açıktır. Bu varlık mevzu bakımından tek bir şey değildir. İkincisi ise o şeyin bu varlıktan başka bir şey olmasıdır. Buna misal olarak bir cismin kendisinden yanmanın çıkacağı şekilde olmasını verebiliriz. Bu durum o varlığın nefsini hararet kabul eden için böyledir. Bu şekilde hararetin cisimdeki varlığı, o oluşan şeyin varlığı haline gelir. Aynı şekilde nefsin varlığı da o var olanın varlığıdır. Şu var ki bu durum nefste doğru değildir. Burada kevn kelimesi ile nefsten aynı şey anlaşılmaz. Hal böyle iken ??? Betimlemiş olduğumuz birinci kemalden anlaşılan şey zatı gereği başka bir kemalin kendisini geçmemesidir çünkü ilk kemalin bir ilkesi yoktur. İlk kemal o halde hayat ve nefsten anlaşılan şey değildir. Burada hayat derken çoğulun anladığı hayatı kastediyoruz. Hayat derken birinci kemale delil olması bakımından nefsle eş anlamlı bir şeyi kastedersek o zaman tartışma yoktur. Bu durumda hayat bu birinci kemalden geçerek ispatıyla ilgili olduğumuz nefsin adı haline gelir.

Şimdi kendisine izafeyle nefs diye isimlendirilmiş olan şeye verilen ismin manasını öğrenmiş olduk. Bu durumda o şeyin mahiyetini idrakla ilgilenmemiz daha doğrudur. O şey ikinci söyleyişle nefs haline gelir. Burada nefsin varlığını ispata işaret etmemiz zorunludur. Bu işaret tenbih ve hatırlatma şeklinde olabilir. Bu işaret ise hakikati öğrenmede kuvveti olan kimseler için yeterlidir, yoksa mugalata yaptığı için zorlanması, bir sopayla dövülmesi gerekenler için yeterli değildir. Şöyle deriz: İçimizden birisinin bir defada yaratıldığını ya da kamil olarak yaratılmış olduğunu vehmetmesi gerekir fakat onun gözü dıştaki şeyleri görmekten perdelenmiştir. Aynı zamanda havada uçuşan yaratıkları ya da havanın kendisini tutamadığı boşluğu görmekten perdelenmiştir. Onun zatı gereği mevcut olduğunda herhangi bir kuşku yoktur. Bununla beraber organlarından herhangi birisi ya da iç duyularından herhangi birisi mevcut olmayabilir. Onun kalbi, dimağı ya da dışarıdan herhangi bir şey mevcut olmayabilir. Aksine onun zatı sabittir fakat boyu, genişliği ve derinliği sabit değildir. Bu halde iken bir el ya da başka bir organ tahayyül etmiş olsaydı zatından herhangi bir parçayı ya da zatında şart olan bir şeyi tahayyül etmiş olmazdı. Bilirsin ki ispat edilen ispat edilmemiş olandan başkadır, yakın olan da yakın olmayandan farklıdır. O halde varlığı kendisinin bir özelliği olarak ispat edilmiş olan zat kendi cisminden ve sabit olmayan organlarından farklıdır. Öyleyse dikkatle düşünen kişinin nefsi varlığı hakkında bir şekilde uyarılmış olması gerekir. Nefs cisimden başka bir şeydir hatta cisimden başkadır. Bu kişi onu bilen ve farkına varan kişidir.

Düşünen Canlı[1]

(Tûsî)

[Nasiruddin Tusi (1201-1274), İslam felsefesi sahasında çok sayıda eseri olan bir düşünür. Tusi'nin özellikle ahlaka dair yazdığı kitap dikkate değerdir. İçerik itibariyle, İbn Miskeveyh'ten izler taşıyan bu çalışma daha sonraki süreçte başta Kızalızade olmak üzere bu konuda yazan birçok düşünürü de etkilemiştir.]

Sınırsız hamd ve sayısız övgü, Mülkün Sahibi Hazreti İzzet'e layıktır ki, yaratılışın başlangıcında "Yaratmaya başlayan O'dur" [Rum/30: 27] ve benzersiz yaratma kaynağından türlerin hakikatlerini meydana getiren O'dur. Yine O, yaratılış aleminin nişanını taşıyan insan heyûlâsını, yetkinleşme derecelerinde biçimden biçime, halden hale kırk kez tebdil etmiştir. Nitekim "İnsanın balçığını kırk sabah ellerimle yoğurdum" buyurdu; ta ki o, olgunlaşmanın (terbiye) sonuna ulaşıp onda, kabul etme liyakatinin meydana gelmesi izi gözükünce, Allah ona Emir aleminin nakşını taşıyan insanlık suretini giydirdi ve bir defada "Emrinden ona ruh indirdi" [Nahl/16: 2]: Zira "Ol! ve hemen olur" [Bakara/2: 117] yoluyla "Bizim emrimiz, göz kırpması gibi ya da ondan daha çabuk, yalnızca tek bir sözden ibarettir." [Kmer/54: 50] Böylece onun ilk varlığı, tamamlık işareti verdi ve oluşturma devresi, ikinci oluşa (aşamaya) erişti ve o, rabbani 'emaneti' taşımaya hazır hale geldi: "Sonra biz onu yaratılışın başlangıcına uygun olarak neşetin yinelenmesinde başka bir yaratışla inşa ettik" [Mûminûn/23: 14] Sonra, onun türsellik suretinin varlık ilkesi olan ve orada yani varlığın başlangıcında bir göz kırpmasında bulmuş olduğu insanlık anlamını "Ona tekrar geriveririz." [Enbiya/21: 114] Sonra (Allah Teâlâ) onu, "insana bilmediğini öğretti" [Alak/96: 5] 'okulu'nda ve "Salih amel yapın" [Sebe/34: 2] 'iş yeri'nde zatını tecrid, sıfatlarını terbiye etme, yetkinlik derecelerinde yükselme ve sâlih amellerle donanma ile seneden seneye, dahası halden hale, bir mertebeden bir mertebeye, bir menzilden diğer bir menzile

1 Metnin alındığı yer: Nasiruddin Tusi, *Ahlâk-ı Nasırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), s. 9-10; 38-46. [Alternatif bir çeviri için bkz. Nasiruddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî*, çev. A. Vahap Taştan, Habil Nazlıgül, Rahim Sultanov (Ankara: Fecr Yayınları, 2005). Özgün Farça metin için bkz. Nasirüddin Tusi, *Ahlak-ı Nâsırî* (Tahran: Şirket-i Sihami).]

yüceltti. Allah bunları insana "Rabb'ine dön!" [Fecr/89: 28] dönüşü kendisine verilinceye ve insan cevherinin ilk giysisi olan, oluşunun başında yoğrulup terbiye edilerek kendisine ödünç verilmiş insanlık elbisesi geri istenilinceye kadar vermiştir.

(...)

Doğal cisimler, cisim olmaları bakımından mertebece birbirine eşit olup, biri diğerinden üstün ve şerefli değildir. Çünkü tek bir anlamsal tanım, onların hepsini kapsayıcı ve ille heyulanın tek bir cins'sel biçimi, onların tümünü kurucudur. Onlarda ortaya çıkan ilk farklılık, hatta onların unsurların türleri ve diğerleriyle türlenmesi, bir kısmının diğer bir kısmı üzerindeki üstünlüğünü zorunlu kılacak bir ayrılığı gerektirici değildir. Aksine onlar hala mertebece birbirine denklik ve kuvvede birbirine eşitlik durumunda olurlar. Fakat ne zaman ki unsurlar arasında karışma (*imtizaç*) ve karılma (*ihtilât*) görülür ve bileşiğin, ideal birlik olan gerçek dengeye (*itidâle*) yakınlığı ölçüşünce ilkelerin etkisi ve üstün suretler kabul edilir, işte o zaman onlarda sıralanma (*terettüb*) ve birbirinden ayrı olma (*tebâyün*) ortaya çıkar. Buna göre cansızlardan, maddesi suretleri kabul etmeye daha boyun eğici olanlar, mizacın dengeliliği yönünden diğerlerinden daha üstündür.

Bu üstünlüğün (*şerefin*), bileşiğin bitkisel nefsi kabul eden kuvveyi kazanacağı sınıra kadar bir çok mertebesi ve sayısız dereceleri vardır. Böylece madde, bu nefisle (bitkisel nefsle) şereflenmiş olur. Daha sonra onda beslenme, büyüme, uygun olanı çekme, uygun olmayanı itme gibi birkaç büyük özellik ortaya çıkar. Ondaki bu kuvveler, istidadın çeşitliliğine göre çeşitlilik arz eder. Cansızlar alanına (*ufkuna*) daha yakını, daha çok madenler gibi olan mercan gibilerdir. Sonrasında hiç ekip biçmeksizin, sadece unsurların karışımıyla, Güneş'in çıkışıyla, rüzgarların esmesiyle büyüyüp gelişen yeşillikler gelir; ama bunlarda uzun zamanlı bireysel kalıcılık gücü ve türsel kalıcılık bulunmaz. Böylece bu sıralamaya göre üstünlük, belli bir oranda artar ta ki bu, tohumlu yeşilliklere ve meyveli ağaçlara kadar varır ki bunlarda yetkinlik sınırına göre bireysel kalıcılık gücü ve türün kalıcılığı bulunur. Bunlardan daha üstün olan bazılarında ise, üreme biçimlerinin ilkesi olan eril bireyler, maddelerin ilkesi olan dişil bireylerden ayırt edilmiş olur. Böylece, hayvanların özelliklerinden birkaç özelliğe sahip olan hurma ağacına ulaşıncaya kadar gidilir. Zira onun bünyesinde diğer hayvanların kalbi mesabesinde olan, garîzi sıcaklığı çok olan belli bir parça vardır ki, oradan çıkan dallar ve budaklar kalpten çıkan damarlar gibidir. Ayrıca, mayalanma ve döllenme zamanı meydana gelen koku, döllenme zamanındaki hayvan nutfesinin kokusuna benzer. Yine başı kesildiğinde, kalbi bir afete maruz kaldığında ya da suyun içine batırıldığında kuruyup gitmesi, belli hayvanların durumuyla benzerlik arz etmektedir. Bazı çiftçiler, hurma ağacının daha şaşıma olan diğer bir özelliğinden

bahsetmişler ki o da, bir (hurma) ağacının başka bir (hurma) ağacına eğilimli olması ve ondan başka herhangi bir ağaçla döllenmeyi kabul etmemesidir. Bu özellik diğer canlılarda (hayvanlarda) bulunan ülfet ve aşk özelliklerine yakındır. Kısacası, bu ağaçta buna benzer pek çok özellik vardır. Fakat hayvanlar aşamasına ulaşmasına eksik tek bir şey vardır: Bulunduğu zeminden ayrılma ve besin arama için hareket etme. Peygamber aleyhi's-selâmdan gelen bir habere göre hurma ağacı insan türünün halası olarak adlandırılmıştır. Nitekim o haberde Hz. Peygamberin "Halanız olan hurma ağacına saygılı davranın! Çünkü hurma ağacı Ademin balçığının geri kalanından yaratılmıştır." diye söylemesi aynı manaya işaret etmektedir.

Bu makam, bitkisellerin yetkinliğinin zirvesi, hayvanlar alanıyla (*ufkuyla*) bitişmenin de başlangıcıdır. Bu mertebeden ötesi hayvanlar mertebesidir ve onun, bitki alanına komşuluk yapan başlangıcı, tıpkı yeşilliklere benzer şekilde çoğalan, çiftleşme, üreme ve kendi türlerini korumaktan aciz olan hayvanlar gibidir; örneğin yer solucanı, haşarattan ve hayvanlardan bazısı, yılın dönemlerinden bir dönemde ortaya çıkıp başka bir dönemde gözden kaybolurlar. Onların (bu tip hayvanların) bitkiler üzerindeki üstünlüğü, iradi harekette, duyularda ve son olarak uygun olanı isteme ve gıdayı çekmedeki güçtedir. Bu makamın ötesinde, kendilerinde gazabi kuvvenin ortaya çıktığı hayvanlar gelmektedir ki böylece onlar, karşıt (*münâfî*) olandan kendilerini sakınma gösterirler. Onlardaki bu kuvve de aynı şekilde çeşitlilik göstermektedir; onların her birinin organı (aleti), bu kuvvenin ölçüsüne göre yapılmış ve hazırlanmıştır. Bu babtan yetkinlik derecesine ulaşmış olanlar, gelişmiş silahlarla ayırt edilirler ki bunların bazısı, boynuz dalları ve boynuzlar gibi mızrak mesabesinde olur; bazıları diş ve pençe gibi bıçak ve hançer mesabesindedir; bazısı tırnak ve ona benzer olan şeyler gibi balta ve sopa yerini alır ve bazısı da kuşlarda ve başka hayvanlarda bulunan fırlatılan aletler gibi küçük mızrak ve ok yerini alır. Fakat bu kuvvede nakıs olanlara, geyiğin kaçması ve tilkinin hilesi gibi diğer savunma sebepleri özgü kılınmıştır.

Hayvan ve kuş sınıflan hakkında iyice düşünen birisi, onların her bir bireyinin, ihtiyaç duyduğu, (tehlikelerden) kurtulma alet ve sebeplerinin kendileri için takdir edilmiş ve hazırlanmış olduğunu görecektir. Ki bunlar (alet ve sebepler) önceden zikredildiği gibi kuvvet, güç (şevket) ve aletlerin sıralanışı ile; ve de bireylerin ya da türlerin yetkinliğini getiren gerekli şeylere riayet etme ilhamıyla birlikte olur. Tıpkı çiftleşme şartları, neslin devamının talebi, yavrunun korunması ve yetiştirilmesi, ihtiyaca uygun yuva yapmak, ona besin depolamak, kendi cinsinden olanları yeğlemek, onlarla uyumluluk göstermek ya da muhalefet etmek gibi. Her bir konudaki ihtiyat, zekilik (*kiyâset*), araştırma ve feraset (*beceri*) o derecededir ki akıllı bile bu konuda hayrete düşer ve Sâni Teâlâ'nın hikmet ve kudretini itiraf eder: Her şeye uygun yaratılı-

şını veren sonra da doğru yolu gösteren (Allah) eksikliklerden münezzehtir. Hayvan sınıflan arasındaki farklılık, bitkisellerin (*nebâtiyyât*) derecelerindeki çeşitliliklerden daha çoktur ve bu, birincisinin basit olanlara yakınlığı, ikincisinin ise onlardan uzaklığı dolayısıyladır. Türlerin en şereflisi, fıtratında bulunmayan yetkinliğin onda meydana gelinceye dek, kendisinde eğitim ve öğretim kabul edecek derecede zekiliği ve algısı olandır; eğitimli at ve öğretilmiş şahin gibi. Ondaki bu kuvve ne kadar artarsa onun meziyeti o kadar tercih edilir olur; ta ki bu (sadece) fiilleri görmelerinin onların öğretimlerinde yeterli olduğu yere kadar varır. Öyle ki onlar bir şey gördüklerinde, kendilerine uygulanan alıştırma (riyazet) ve yorucu çalışma olmaksızın öykünme ile o şeyin benzerini yerine getirirler. Bu, hayvanların mertebelerinin sonudur ki insan mertebelerinin ilk mertebesi bu mertebeye bitişiktir. Böyleleri, Batı'daki siyah insanlar ve diğerleri gibi Dünya'nın yerleşik yerlerinin uçlarında ikamet eden insanlardır ki bu sınıfın benzerlerinin hareket ve fiilleri, hayvanların fiillerine uygun olur.

Bu son makama kadar her bir sıralama ve çeşitlilik, doğaya uygun olarak meydana çıkmaktadır. Bundan sonraki yetkinlik ve noksanlık mertebeleri, irade ve düşünüp taşınma (*reviyyet*) ile belirlenir. Kendisinde bu kuvveler tamam olan ve onları aletlerin kullanılması ve öncüllerin çıkarımıyla noksanlıktan daha iyi yetkinliğe götürebilen her İtişinin üstünlük ve şerefi, bu anlamlar kendisinde daha eksik olan kişidekinden fazla olur. Bu derecelerin ilkleri, akıl ve sezgi (*hads*) kuvvesi vesilesiyle üstün sanatları elde eden ince maharetleri ve zarif aletleri düzenleyen kişilere aittir. Bundan sonra akıllar, fikirler ve derinliğine düşünce ile ilimlere, bilgilere ve erdemlerin elde edilmesine dalan bir topluluk gelir. Onlardan sonra cisimlerin aracılığı olmaksızın vahiy ve ilham ile, Huzuru İlâhîye yakın kılınanlardan gerçeklerin bilgisini ve hükümlerini alan ve mahlukâtın yetkinleştirilmesi, Dünya ve Ahiret işlerinin düzenlenmesinde her bölge ve çağ insanlarının rahatlık ve mutluluğunun sebebi olan kişiler gelmektedir. Bu, insan türünün derecelerinin sonudur. Bu türdeki çeşitlilik hayvan türlerinde olan çeşitlilikten ve hem de hayvanlar ve bitkiseller arasında söylenilen (çeşitlilik) oranından daha fazladır. Bu menzile varıldığında, daha üstün alemle olan bitişme (*ittisal*) ve kutsal Melekler, soyut Akıllar ve Nefislerin mertebelerine ulaşma başlamış olur. Ta ki bu, birlik makamı olan sona kadardır ki, orada varlık dairesi, bir noktadan başlayıp tekrar aynı noktaya ulaşan dairesel çizgi gibi aynı (yere) ulaşır. Böylece aracılar ortadan kalkar, sıralanma ve zıtlıklar sona erer, başlangıç (*mebde*) ve son (*meâd*) bir olur ve Hakikatler Hakikati ve Mutlak Halde olan Taleplerin Sonu'ndan başka hiçbir şey kalmaz: *Celal ve ikram sahibi Rabbinin zatı* (*vechi*) *kalır.* [Rahman/55: 27.]

Böyle bir açıklamadan sonra, insanın âlemin diğer varolanları üzerindeki mertebe, şeref ve üstünlüğü ve ona bağışlanan özelliği bilinir olmuştur. Da-

hası, gönülleri, Ulûhiyyet nurunun doğuş yeri, feyz ve birliğin mazharı olan ve de varlıkları, tüm gayelerin gayesi, tüm sonların sonu olan kimselerin mertebesinin şerefi, bilinir olmuştur ki onlar, varolanların özeti ve kâinatın özü olan nebiler ve evliyalardır (onlara selam olsun): "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım." sözü bu manayı doğrular. Dahası o işaretlerle kastedilen, bu karar kılmış anlamlardır.

Bu mertebelerin açıklanmasındaki amaç, insanın fıtraten orta mertebede bulunduğu ve kainatın mertebelerinin arasında olduğu, iradeyle daha yüksek bir mertebeye yükseleceği ya da doğasıyla daha aşağı bir mertebeye düşeceğinin bilinmesidir. Şöyle ki zahirde diğer hayvanlara, ihtiyacı gereği besin, soğuk ve sıcağın zararlı etkisini engelleyen tüy ve yün, düşmanı etkisiz hale getirmek için savunma aletleri verildiği görülmektedir. İnsan ise ihtiyaçlarının giderilmesini, idaresi, düşünüp taşınması (*reviyye*), tasarrufu ve iradesine havale eder; onun besini, ekip biçmeksizin, değirmende çekip yoğurmaksızın ve pişirilip bileşmeksizin sağlanmaz; giyimi de eğirip örmeksizin, dikip boyamaksızın elde edilmez; yine sanat, işleme ve ölçüm olmaksızın onun silahı da olmaz. Aynı şekilde, bâtında da bitkisel ve hayvansal bileşiklerin türlerinden her bir türün yetkinliği kendi fıtratında yatmakta ve garîzasıyla merkezinde bulunmaktadır. Fakat insanın yetkinliği ve erdeminin üstünlüğü, filerine, düşünüp taşınmasına, aklına ve iradesine havale edilmiştir; mutluluğun (*saadet*) ve mutsuzluğun (*şekavet*), tamamlığın ve eksikliğin anahtarı onun becerisine verilmiştir. Eğer (insan) maslahata uygun olarak irade yoluyla doğru hareket ederse, aşamalı olarak ilimlere, marifetlere, edeplere ve erdemlere doğru yönelir; doğasında kök salmış yetkinliğe ulaşma arzusu onu, İlâhî nur üzerinde parlayıncaya ve Hz. Samed'e (Allah'ın) yakın kılınanlardan olan Melei A'lâ ile komşuluk kazanıncaya kadar, doğru yol ve övülmeye değer bir maksada mertebeden mertebeye, ufuktan ufka götürecektir. Eğer o asli (yani daha önce bulunduğu) mertebede durup kalmayı tercih ederse doğanın kendisi onu altüst edip tersine çevirme yoluyla daha aşağı bir semte yöneltecektir; böylece ona, hastaların doğasında olan bayağı şehvetler gibi bozuk bir arzu ve kötü bir eğilim eklenecek; (ve o) günbegün, anbean eksik olacak, düşüş ve eksiklik baskın gelecektir. (O) tıpkı yükseklikten düşen bir taş gibi, en kısa zamanda en düşük derece ve en aşağı mertebeye gelir ki bu makam, onun helaki ve mahvolmasıdır. Nitekim derler ki:

"Nefstir, eğer ihmal edilirse bayağılığa bağlanan,
Ve eğer erdemlere doğru uyandırılırsa, (onlara) tutkun olan!"

İnsan, yaratılışın başlangıcında bu iki hale de istidatlı olduğundan öğretmenlere, davetçilere, eğitimcilere, rehberlere ihtiyaç duyar ki onlardan bazıları lütufla, bir grubu ise sertlikle onu (insanı) fazla çaba ve harekete ihtiyaç olmadan, dahası bu anlamda, durağanlık ve hareketsizliğin bile yeterli oldu-

ğu, mutsuzluk (*şekavet*) ve hüsrana yönelmekten engellerler ve onun yüzünü, uğruna çaba ve özen göstermenin gerekli olduğu ebedi mutluluk tarafına döndürürler ki bu maksada, hakikat ve erdem kazanma yolunda gönlün hareketi olmaksızın ulaşılamaz. Böylece onlar (insanlar), yol gösterme, doğrultma, eğitim (*te'dîb*) ve öğretim (*ta'lîm*) vesilesiyle varlık mertebelerinden en yüce mertebeye ulaşırlar. Allah bizleri sevdiği ve razı olduğu şeyde başarılı lalsın ve nevaya tabi olmaktan sakındırsın. O, hidayet veren ve kolaylaştırandır.

Varolanlardan her bir varolanın ya değerli ya bayağı, ya latif ya da kesif bir özelliği vardır ki bunda diğer varolanların hiç birinin onunla ortaklığı bulunmaz. Onun mahiyetinin belirlenmesi ve gerçekleşmesi, böyle bir özelliği gerekli kılar. Onda diğer fiiller de olabilir ki, bu fiillerde kendi dışındaki diğer şeyler onunla ortak olur. Örneğin delip geçme ve pürüzsüz kesme, bir kılıcın özelliği, biniciye itaat etme ve hızlı koşma bir atın özelliğidir ki bunda başka şeylerin onlarla ortak olması düşünülemez. Her ne kadar kılıcın kesmede balta ile, atın da yük taşımada eşekle ortaklığı olsa da her bir şeyin yetkinliği, kendisinin özelliğinin ondan tam olarak çıkmasında, noksanlığı da (özelliğin ondan) yetersiz çıkmasında ya da çıkmamasındadır. Nitekim kılıç delip geçmede ve pürüzsüz kesmede daha yetkin olduğunda, ona sahip olan, fazla sıkıntı ve çaba olmaksızın çalışır, fiilini tamama erdirir ve kendi işinde daha yetkin olur. At ne kadar iyi koşucu, sahibinin hizmetinde uysal, geme yatkın ve eğitilmeyi kabul edici ise, yetkinliğe de bir o kadar yakındır. Noksanlık yönünden de aynıdır: Eğer bir kılıç zorlukla keserse veya kesmezse başka bir işte demir yerine kullanılır ve bu, onun mertebesinde bir düşüşü göstermektedir. Eğer at da iyi koşmaz ya da emir dinlemezse bir yük atına çevrilip, eşek yerine kullanılır, beceriksizlik ve bayağılığı taşır.

Benzer bir şekilde insan da, kendisini diğer varolanlardan ayıran bir özelliğe sahiptir. Fakat onun (insanın), bir kısmında diğer hayvanların, bir kısmında bitki sınıflarının ve bir kısmında da madenler ve diğer cisim sınıflarının kendisiyle ortaklık ettiği fiilleri ve diğer kuvveleri de vardır ki bunlar daha önce açıklanmıştır. Onun (insanın) başkasının dahil olmadığı özelliği olan düşünme (*nutuk*) anlamına gelince ki insana bu sebeple düşünen/konuşan (*nâtık*) diyorlar bu, bilfiil düşünme değildir; çünkü dilsiz de bilfiil konuşması (*nutku*) olmamakla beraber bu anlama sahiptir. Daha doğrusu bu anlam, akledilirleri algılama kuvvesi, ayırt etme ve düşünüp taşınmaya (*reviyyet*) sahip olmadır ki bununla insan, güzeli çirkinden, verilmişi övülmüşten ayırır ve onlarda iradesine göre tasarrufta bulunur. İnsanın fiillerinin iyi (*hayr*) ve kötü (*şerr*), güzel (*hasen*) ve çirkin (*kabih*) olarak bölünmesi ve (yine) onun diğer hayvanlar ve bitkisellerden farklı olarak mutluluk ve mutsuzlukla vasıflandırılması, bu kuvve sebebiyledir. Dolayısıyla her kim bu kuvveyi, iradeyle ve kendisine yönelik olarak yaratıldığı bir erdeme koşmakla, gerektiği gibi çalıştırırsa

iyi ve mutlu olur; her kim de bu özelliğe riayet etmeyi ihmal ederse, zıt yöne koşmakla ya da tembellik ve yüz çevirme ile kötü (*şerîr*) ve mutsuz (*şaki*) olur.

İnsanın hayvanlarla ve diğer bileşiklerle ortak olduğu şeylere gelince, eğer onlar insan üzerinde baskın olursa ve insan gayesini onlara yöneltirse, o zaman kendi mertebesinden düşüp, hayvanların (*behâim*) mertebelerine ya da ondan daha aşağıya gelecektir. Bu, örneğin duyuların ve cismani kuvvelerin meylettiği ve arzuladığı bedeni lezzet ve şehvetlerin elde edilmesine rağbetle olur. Çünkü böyle birisi kendisini ya şehevi kuvvenin baskınlığının sonucu olan yiyeceklere, içeceklere ve kadınlara ya da gazabi kuvvenin egemenliğinin ürünü olan zorbalık (*kahır*), basla ve intikam algısına hasreder. Fakat eğer düşünürse gayenin böyle anlamlara hasredilmesinin bizzat erdemsizliğin (*reziletin*) kendisi ve mahzâ eksiklik olduğunu bilir. Gerçekte bu hususlarda hayvanlar ondan daha yetkin ve kendi isteklerinde daha güçlüdürler. Nitekim (bu), köpeğin yiyecek için olan hırsında, domuzun şehvetini tatmin etmek için olan arzusunda, bir aslanın zorbalık ve baskınlıktaki hamlesinde ve de onların yırtıcılar, hayvanlar (*behâim*), kuşlar, suda yaşayanlar vs. gibi diğer sınıflardan olan benzerlerinin (fiillerinde) müşahede edilir. Nasıl olur da akıl, (insanın) son derece çaba harcasa bile bir köpeğe yetişemeyeceği bir yolda koşuşturmasına razı olur! Yine gayret sahibi bir kişi, uğruna tüm ömrünü harcasa bile bir domuzla kıyaslanamayacağı bir şeyi istemeyi nereden caiz görür? Aynı şekilde, gazabi kuvvesi hususunda da eğer bir insan, kendisiyle, yırtıcılığı daha az olan bir hayvanı mukayese ederse, o yırtıcı hayvan kendisinden önce gelir. Kişinin erdeminin kuvveden fiile çıkması, nefsini böyle çirkin (*fahiş*) erdemsizliklerden ve yıkıcı eksikliklerden temizlediği zaman olur. Çünkü, tabip hastalık nedenini ortadan kaldırmadığı sürece sağlık ümit edilemez; yine bir boyacı elbiseyi kirden ve yağdan temizlemediği sürece elbisenin gerekli rengi kabul edeceği (var) sayılamaz, insanî nefsin eğilimi kendisinin eksiklik ve bozukluğunu gerektiren şeylerden geri çevrildiğinde, zorunlu olarak onun zati kuvvesi harekete geçer ve o, gerçek ilimleri ve tümel (küllî) bilgileri isteme gibi kendisine özgü olan fiillerle meşgul olur; böylece gaye, mutlulukların kazanılması ve iyiliklerin elde edilmesine hasredilmiş olur. İsteğe, uygun olanları tekrarlayarak yapmaya, zıtlar ve engellerden sakınmaya göre bu kuvve, gittikçe artar; üpkı ıslaklıktan kurtulmamış olan bir yerde yanmayan, fakat yandığında da yayılışı her an daha da artan ve kendisindeki yalana kuvvesi doğasının gerektirdiği tamlığa erinceye kadar artan ateş gibi.

"Sen Cisminle Değil, Ruhunla İnsansın"[1]

(Kınalızade Ali Efendi)

Malûm olsun ki varlıklardan her şeyin kendisine ait bir özelliği vardır ki, ondan başka bir eşya o özellikte ona ortak olamaz. "Hassai mahsûsa" denilen bu özellikten başka hususlarda ortak olmak mümkün olabilir, meselâ kılıcın her eşyadan farklı kendine ait özelliği, büyük cisimleri kesme işinde kesme olayını kabullenmesidir. Atın bir özelliği binicisine itaatkâr olmasıdır. Bu özelliklerde kılıç ve ata başka bir şey ortak olamaz. Her ne kadar kesmekte kılıca bıçak, binmekte ata merkep ortaktır. Ama kılıçtan beklenilen özellik meydana gelmezse, onu bir demir parçasına eşit tutarlar. Eğer attan kendine mahsus olan özellik sadır olmazsa, onu temyiz gücüne sahip olamayan merkeple bir sayarlar.

İnsan da birtakım vasıflarda ve işlerde hayvanlara, hattâ nebatlara ve cansız varlıklara ortaktır. Lâkin insanda kendisine ait bir özellik vardır ki, o özellikte hayvanlardan bir fert, bitki ve cansız varlıklardan bir şey ona ortak değildir. İnsanı sair bütün varlıklardan ayıran bu özellik "Nutk=Konuşma"dır. Nutk'dan gayemiz harflerin telâffuzu ve lâfızların kelime halinde söylenmesinden ibaret olan zahirî konuşma değildir. Nitekim "nutkı zâhir"siz, yani kelimeleri bir araya dizip söylemekten ibaret olan konuşması olmayan kişiler de insandırlar. Meselâ: Doğuştan dilsiz veya herhangi bir şekilde konuşmayı kaybetmiş, kısacası konuşması olmayan kişilerde insanlık tahakkuk eder. Bunun aksi de vardır. "Nutkı zahir" yani konuşmak tahakkuk eder de insanlık tahakkuk etmez, insan olamaz. Meselâ: Papağan konuşabilir, ama insan olamamıştır,

Bunun için insanın kendine ait özelliği olarak belirttiğimiz "Nutk"dan gayemiz, akılla bilinen şeyleri anlayan, kuvvete ve fikir yürütüp tedbir düşünmeye iktidarı olan, güzel ahlâk ve işleri, kötü ve çirkin olanlarından ayırt etmeye güç sahibi olmaktır. Bu özellik insanda Allah'ı tanıyıp, kemâl sıfatlarını kavramaya, varlık silsilesinde olan mücerret akılları, temiz ruhla rı, gezegen-

1 Metnin alındığı yer: Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, sdl. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), s. 75-77.

leri, yıldızları, tek ve birleşik unsurları ufuklar ve ruhlarda derç edilmiş olan apaçık âyetleri ve parlak delilleri bilmeye vesile olur. Nazarî kuvvetle bu kısmı tahsil eder. Amelî kuvvet cihetinden razı olunmuş ahlâk ve Övülmüş işleri, çirkin ahlâk ve pis işlerden fark edip, saadeti kazanmak ve fazileti elde etmek için Allah'ın verdiği "Nutk" hassasını kullanır. Zira Hak Teâlâ insanı, fazileti kazanıp her türlü âdî ve çirkin huv ve işlerden kaçınması için yaratıp, onu (Kûn feyekûn) (Allah Teâlâ bir şeye ol dedi mi, hemen o şey oluverir) âleminin hülâsası yapmış, icadlarının, yarattıklarının özü kılmıştır.

Bu sebeptendir ki, insanın melekler üzerine üstünlüğü Âdem (A.S.)'in ilmi ile olduğu gösterildi. "Ben cinleri de, insanları da (başka bir hikmetle değil) ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zâriyat/56) âyetindeki "Bana kulluk etsin" cümlesini "Beni tanısınlar" şeklinde tefsir eden âlimler olmuştur.

İnsanda bazı vasıf ve işler de vardır ki, bunlarda insan şâir varlıklara ve hayvanlara ortak kılındı. Şehevânî kuvvet gibi ki, onunla fânî ve yok olucu lezzetler elde edilir. Gazap kuvveti gibi ki, musallat olma, kahr ve intikam gibi hususlar bununla olur. Bunlar insan ruhu için olgunluk değildir. Zira bu vasıfların her birinde insan ruhuna hayvani özellikler ortak, belki de galip olur. Meselâ: Galebe çalan kuvvet yeme içme kısmındansa, insana bunda merkep galip ve üstündür. Cima' kuvvetinde domuz, vücut ve ten kuvvetinde manda ve fil, öldürme ve cesurlukta arslan ve kaplan, insandaki bu nev'î kuvvetlere üstündür. O halde hayvanların ortak, hattâ üstün olduğu bu nev'î kuvvetleri kemâl edinmeyi akıllı kişi nasıl ister? Gayret et ki, insanın kendine mahsus kemâlini tahsil edip, kendisi için takdir edilmiş saadetini tamamlayasın. Ruhun cevheri ile ilim kuvveti cihetinden, faziletler ile süslenmiş amel kuvveti cihetinden, çirkin şevlerden uzakta kalasın. "Ruhuna yönel ve onun faziletlerini tamamlamaya çalış! Zira sen cisminle değil, ruhunla insansın."

Adem'in Oluşu[1]

(Ahmet Hamdi Akseki)

[Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) üçüncü Diyanet İşleri Başkanı (1947'den vefatına değin). Akseki oldukça erken tarihlerde, evrim teorisi ile İslam arasında herhangi bir uyuşmazlığın olmadığını savunmuş bir ilim adamıdır.]

(...)

Âdem kıssası hakkında Tevrat ile Kısası Enbiyanın yazdıklarına eski tarih kitaplarının hemen hepsinde tesadüf edilir. Bazı tarih kitapları daha ileri giderek Âdemin, Hicreti Muhammediyeden 6216 sene evvel yaradılmış olduğunu anlatırlar. Tevrat'ın tasrihine göre Âdem'in hilkati yedi bin senelik bir kıdeme mâlik demektir. Fakat kısmen Tevrat'a, kısmen de bazı ahbâr ve âsarın zahirine istinad eden ve tarihî bir hikâyeden öteye geçemiyecek olan bu tarzdaki izahlar, mütefennin ve mütefekkir dimağlarda bazı şüpheler uyanmasına sebep olmuş, dinlerin ve mukaddes kitapların esas tebliğâtı zannedilen bu gibi kıssalar alelûmum dinlere karşı bir ta'riz vesilesi teşkil etmiştir. Halbuki bu şekilde tasvir edilen Âdem kıssası ve bilhassa hilkati beşer için tayin olunan bu mebde ile Müslümanlığın hemen hiçbir alâkası yoktur. Bunun iyice tavazzuh etmesi için Kur'an-ı Kerimde'ki Âdem kıssasını buraya olduğu gibi nakledeceğiz. Çünkü, Âdem kıssası Kur'an-ı Kerim'de mufassal bir surete zikrolunmuştur. Âdem kıssası Ruh-u Kur'an'a muvafık bir şekilde tahlil edilirse bunda ilmî esaslarla birleşemeyecek hiçbir cihet bulunmadığı görülür. Hemen kaydedelim ki Kur'an-ı Kerim beşerin fikir ve muhakeme ile, istikra ve tecrübe ile elde edeceği ilim ve fenleri talim etmek için gönderilmemiştir. Binaenaleyh tarih, felekiyat, tabiiyat, riyaziyat, ziraat ve sanayi gibi ta'lil ve istikra ile, his ve tecrübe ile elde edilecek olan ilimler onun mevzuu haricindedir. Kur'an, bunlardan bahsederken matlûp bizzat olarak değil, dolayısile bahseder ve bu ilimleri öğrenmeğe teşvik eder. Bunun içindir ki Kur'an-ı Kerim bu gibi maddî ilimlerin menbaı olan akıl ve hisse çok büyük ehemmiyet vermiştir. Hattâ dünyevî muamelâta aid hususlarda bile Kur'an küllî olan me-

1 Metnin alındığı yer: *İslam-Türk Ansiklopedisi*, haz. İsmail Hakkı İzmirli ve öte. (İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi, 1941), s. 74-89.

badiyi bildirerek her zamanın icaplarına göre onlardan ahkâm istinbat etmek salâhiyetini bize terk etmiştir. Yine bunun içindir ki gerek hilkat meselesi, gerek geçmiş Peygamberlere ve milletlere aid kıssalar Kur'an'da maksud bizzat olarak zikredilmemiştir. Kur'an-ı Kerimin zikreylediği kıssalarda, herhalde yüksek hisseler ve beşerin ahlâkını tehzibe matuf hakikatler vardır.

Âdemin yer yüzünde ne zaman ve hangi mahalde zuhur eylediği ciheti bu esaslar haricinde olduğu için bu hususta ne Kur'an'da, ne de Sünneti Sahihada katî bir Nass yoktur. Bazı müfessirler ve siyerciler tarafından bu hususa dair gösterilen tarihler, Kur'an'dan ve Ahâdis-i Sahihadan değil, İsrailiyattan alınmıştır. Âdemin de yaratıldığına dair de sarih ve vazıh bir Nass olmadığı gibi onun nasıl ve ne kadar bir zamanda yaratıldığına dair de sarih ve vazıh bir Nass yoktur. Bu yüzden İslâm uleması ve mütefekkirleri bu bahis üzerindeki mütalealarını serbestçe irad etmişlerdir.

Âdem Ne Zaman Yaratıldı?

Âdem, Ebu'l-Beşer ile künyelenmiştir, ki bütün insanların ilk babası demektir. Acaba ilk babamız olan Âdem, hakikaten bütün beşeriyetin ilk babası mıdır? Yoksa daha evvel de Âdem var mıydı? Yer yüzünde Âdem'den evvel başka mahlukların da yaşamış olduklarında ehemmiyetli bir fikir ihtilâfı yoktur. Elbette insandan evvel başka zî-hayat vardı. Fakat, Âdemden evvel yaşamış olan mahlûk hangi sınıftan ve hangi neviden idi? İşte ihtilâf, bu mahlûkun tahdidinde ve bu nev'in tayinindedir.

Müfessirlerden bazılarının rivayetlerine göre yeryüzünde Âdemden evvel Hin ve Bin, yahut Tim ve Rim denilen bir nev'i mahlûk vardı. Bazılarına göre de Âdemden evvel yeryüzünde yalnız Cin denilen mahlûk vardı. Bundan başka birşey yoktu. Âdemden evvel mevcud olan bu sınıf yeryüzünü fesada verdiler, kan döktüler; bunun üzerine Cenabı Hak onlara Melâikeden bir ordu ile (O zaman Meleklerin büyüklerinden olan) İblîsi gönderdi, onlarla, muharebe ederek hepsini cezirelere ve denizlere döktüler. Bunu söyleyenler bu bapta sıhhati meşkûk, bir takım âsar da nakil ve rivayet etmektedirler.

Bir kısım müfessirler de " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً " (2: 30) Âyeti Kerimesindeki "Halife" lâfzını "Halifetu men sekene kablehu = Kendisinden evvel yeryüzünde sâkin olanların yerine geçen" diye tefsir ederek arzda Âdem'den evvel de ayni sıfatta mahlûk olduğuna ve onlar munkariz olduktan sonra yerlerini tutmak üzere Âdemin yaratıldığına zahip olmuşlardır.

Son asrın yetiştirdiği müceddid ve müfessirlerden Mısır müftüsü Şeyh Muhammed Abduh merhum diyor ki: "Bu kavl sahih olduğu takdirde ceddimiz Âdem, arz üzerinde yaşamış olan hayvan-ı ekilin ilk sınıfı, yâni birincisi de-

ğildir. Belki kendisinden evvel munkariz olan diğer bir nev'a zat ve maddede mümasil, bazı ahlâk ve secâyâda muhalif olan hayvanı natıktan yeni bir taifenin evveli demektir..."

İmamiye ve sofiyeden şöyle naklolunmaktadır: "Ma'ruf ve meşhur olan Âdemden evvel de birçok âdem daha vardı."

Ruhu'l-meânî sahibinin beyanına göre İmamiyeden *Câmiü'l-Ahbâr* sahibi on beşinci fasılda uzun bir haber zikrederek şöyle diyor: "Cenabı Hak, Babamız Âdemden evvel otuz âdem yaratmış ve her biri arasında bin sene geçmiştir. Onlardan sonra dünya elli bin sene harap bir halde kaldı. Sonra elli bin sene mamur oldu. Ondan sonra da babamız Âdem Aleyhis-Selâm (yâni bugünkü insanların ceddi) halk olundu."

İbn Babeveyh, *Kitabü't-Tevhid*'de Ca'fer Sadık'tan naklen yazdığı uzun bir Hadiste şöyle diyor: "İhtimal, siz, Cenabı Hak bizden başka beşer halketmedi zannediyorsunuz. Muhakkak ki Allah binlerce âdem yarattı ve siz de onların sonundasınız."

On iki inamdan biri olan Muhammed İbn Bakır'dan da bu yolda rivayetler naklolunmuştur. Ali El-Besnun'in *Muhadaratü'l-Evâil* adlı kitabında yazdığına göre Âdem halkolunduğu zaman arz ona "Ya Âdem, gençlik ve taravet devrim geçtikten ve ben ihtiyar olduktan sonra geldin" demiş ki bu bittab'i temsilî bir şeydir.

Tasavvuf ve İslâm felsefesinde kutub sayılan ve Şeyh Ekber unvanı ile yâd olunan İbn Arabî'nin *Fütuhât*'ındaki sözlerinin zahirinden anlaşılan da ceddimiz Âdemden evvel kırk bin sene geçtiği ve birçok âdem yaratılmış olduğudur. İbni Arabî bir gün Makkei Mükerremede tavaf esnasında gözüne, şekil ve kıyafeti yabancı olduğuna delâlet eden bir âdeme tesadüf eder, yanına yaklaşıp kim olduğunu sorar, o zat da ben sinin büyük atalarındanım, der. Şeyh Ekber'in: "Hangi asırda yaşıyordunuz?" Sualine: "Kırk bin sene evvel ölmüştüm" cevabını verir. Bunun üzerine Şeyh: "Sen ne söylüyorsun? Kitaplar Ebu'l-Beşer Âdemin altı bin sene evvel halkolunduğunu haber veriyorlar" deyince yabancı adam: "Sen hangi Âdemden bahsediyorsun? İyi bil ki, Ebu'l-Beşer dediğiniz Adem'den evvel daha yüz bin Âdem geçmiştir." cevabını verir.

İbni Arabi'nin bu konuşması, şüphe yok ki, ruhanî bir mükâleme olacaktır. Ancak İbn Arabî bundan beşeriyetin herhalde öyle Tevrat'ın vesairenin yazdığı gibi altı yedi bin senelik değil, yüz bin sene evvel de mevcud olduğunu söylemek istemiştir, ki bu bakımdan pek doğrudur.

Fukahâ ve Muhaddisin ile onlara muvafakat edenlere göre Ebu'l-Beşer dediğimiz ceddimiz Âdem'den evvel başka Âdem yoktur. Ondan evvel mevcud olan mahlukat, Âdem nevinden olmayıp Melâike ve Cin gibi mahlûkdurlar. Bundan başka hayvanlar da vardı.

İbni Haldun da şöyle diyor; İlmi ensab ile meşgul olanlar, insanların ilk babası Âdem Aleyh-is-Selam olduğunda müttefiktiler. Bazı haberlerde Âdem Aleyh-is-Selâmdan evvel Hin ve Tim namlarında iki ümmet geçtiği söyleniyorsa da bu rivayetler zayıf ve metruktür. (İbni Haldun, *Kitabu'l-İber ve Divanü'l-Mübteda ve'l-Haber*).

Âdem'den evvel başka birçok Âdemler olduğuna zahip olanlar, müddealarını, Âdem'in altı bin sene evvel yaratıldığına itikad edenlere karşı felâsifeden bazıları tarafından vuku bulan şu itiraz ile teyid ediyorlar: "Altmış asır; dilde, dinlerde, bedende vukua gelmiş olan bu değişiklik, bu inkişaf ve terakki için kâfi değildir. Binaenaleyh bir ana ile bir babadan türemiş ve onlardan yapılmış olan milletler arasında husule gelen bu cismanî ve ruhanî tehalüf ve bu tekâmül için binlerce asır geçmiş olmak lâzımdır."

Bunlar, ayni zamanda, yeryüzünde ilk insanın mevcud olduğu tarihi tahdid etmek hususunda jeoloji ilminin hesap ettiği müddetle de mezheplerini teyid etmek istiyorlar. Çünkü jeolojiye göre heyâkil-i cesîme-i insaniyenin en derinleri sath-ı arzdan ayrılan tabaka-i arziyenin tekevvün edebilmesi için laekall otuz bin yıl lâzımdır.

Biz de şunu ilâve etmek isteriz: Yeryüzünde insanın mevcud olduğu tarihe aid gerek mutekid ve dindarlar, gerekse diğerleri tarafından söylenen şeylerin hiçbirisi yakîn ifade edecek kuvveti haiz değildir. Ne altı bin sene olduğu, ne de ceddimiz Âdemden evvel birçok âdemlerin mevcud oldukları hakkındaki rivayetlerin hiç birisi gerek sübut, gerekse delâlet bakımından kat'î değildir. Ne Kur'an'da, ne de Ahadisi Sahihada böyle bir şey de yoktur. İtikâdiyâta aid bulunan bu gibi meselelerde zan ve şüphe ifade eden rivayetlere itimad edemeyiz. Hem ne için? Eğer âdemin çoğaltmak beşeriyetin mebadisi için Tevrat'ın tayin eylediği yedi bin senelik zamanın azlığı ise buna hacet yoktur. Çünkü Kur'an-ı Kerim, Ebu'l-Beşer olan Âdem'in yeryüzünde yaratıldığı tarihi hiçbir surette tahdid ve tayin etmemiştir. O sadece insanların nefsi vahideden ve zevcesinin de ondan yaratıldığını ve bunlardan birçok erkek ve kadın türeyip yeryüzüne yayıldığını haber vermiştir. Binaenaleyh İslâm itikadına göre hilkati âdemin muayyen bir mebdei yoktur. Âdemin altı bin sene evvel yaratılmış olduğu hakkındaki itikad ile İslâmın katiyyen alâkası da yok, bu mebdei tayin hususunda bazı tefsirlere ve diğer kitaplara geçmiş olan rivayetlerin me'hazleri ne Kur'an, ne de Ahadisi Sahiha olmayıp İsrailiyat olmak ihtimali çok kuvvetlidir. Arz tabakasının tekevvün edebilmesi için jeoloji ilminin gösterdiği müddete de tamamile itimad olunamaz. Çünkü rüsubâtı arziyenin tekevvünü her yerde bir nizam üzere değildir. Bununla beraber, farz ediniz ki insanın devri saliste bile yaşadığı ve hattâ fili kadîm denilen ve şimdi cinsi munkariz olduğu söylenen bir hayvan ile muasır bulunduğu ve binaenaleyh insanın yeryüzünde her halde yüz bin, belki de üç yüz bin sene evvel

de mevcud olduğu ilmen sabit bir hakikat halini almıştır. Müslümanlık bunu derhal kabul eder ve bu hakikati ilmiye ile sarahati Kur'aniye arasında bir tenakuz ve tezad görmez. Kur'an, ilk insanın topraktan yaratıldığını haber veriyor; işte itikadı zarurî olan budur. Onun on bin, yüz bin sene evvel yaratılmış olması İslâm i'tikadına aykırı düşmez.

Hattâ biraz daha ileriye giderek diyebiliriz ki: Kur'an-ı Kerim " قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ", (29: 20) arzda seyir ve seyahat ederek hilkatin nasıl başladığını görünüz" Âyeti Kerimesi ile bize jeolojik tetkikler yapmayı emir ve teşvik ediyor. Bu Âyetten anlaşılıyor ki arzda gezip tetkikât icra etmekle hilkati beşerin başlangıcına dair müstehâsât ilminde görülecek anlaşılacak şeyler var. Çünkü "arzda geziniz!" emri, hem arzın üstünde, hem de hafriyat ile derinliklerinde gezerek tetkikat yapmaya şamildir. Hattâ "fi'l-ardı" (فِي الْأَرْضِ) tabiri asıl maksadın ancak yerin derinliklerinde yapılacak hafriyat ile husule gelebileceğini pek güzel ifade etmektedir. Müsbet ilimlerin meydana koyduğu ve koyacağı hakikatler İslâm esaslarını teyid edeceği cihetle Müslümanlık bunların terakkisini ve bunlara dair insan bilgisinin artmasını daima teşvik eder.

Görülüyor ki Kur'anı Kerim Âdemin ne zaman yaratıldığını bildirmemiş ve ne zaman yaratıldığı bahsi ile alâkadar olmayarak bunu insanların yapacağı araştırmalara bırakmıştır.

KUR'AN: Âdem kıssası ve Âdemin yaratılması meselesi Kur'an-ı Kerimin müteaddit sûrelerinde ve muhtelif şekillerde zikrolunmuştur. Kıssadan tam ve doğru bir mâna çıkarmak için evvelâ Kur'an Âyetlerini toplu bir surette mütalaa etmek lâzım ve zarurîdir. Âyetler şunlardır:

> 1. Muhakkak ki Allah yanında İsa meseli, Âdem meseli gibidir. Allah, Âdemi topraktan yarattı. Sonra ona ol dedi, hemen oldu. (Âli İmran: 59)
>
> (...)
>
> 7. Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık. (Sâffât: 10)
>
> 8. Ey nas sizi nefsi vâhideden ve zevcini o nefisten (cinsten) halketmiş olan Allahtan ittika ediniz.
>
> 9. Muhakkak ki biz insanı, çamurdan süzülmüş bir sülâleden yarattık. (Mü'minün: 12)
>
> 10. Biz insanı emşac ile muttasif bir nutfeden yarattık. (İnsan: 2)
>
> 11. O, öyle bir Allah'tır ki sizi iptida topraktan, sonra nutfeden, sonra alekadan yarattı. Sonra da bir çocuk olarak çıkardı. (Mümin: 7)

(...)

Âdem nasıl ve neden yaratıldı?

Yukarıya naklettiğimiz âyetler Âdemin de, bütün insanların da mebde-i hilkatini toprak olarak göstermiştir. Adem'in topraktan yaratılmış olması, yüksek bir ilmî hakikatin ifadesidir.

"Allah Âdemi, topraktan yarattın" Kavl-i Kerimi topraktan başlayarak hayata doğru ilerleyen bir ıstıfaya, "Sonra Allah ona: Ol! dedi" Nâzmi Celili ruhi insanî nefhile insan olarak ıstıfaya, "O da oldu" Nazımi de hayat silsilesinin tevalisine delâlet eder.

"Âdemin topraktan yaratılması" tâbiri hayata doğru başlayan irâdî ve terbiyevî bir ıstıfaya delâlet etmekle beraber Âdemin bir anda yaratılmış olduğunu ifade etmez. Nûh sûresinde (71: 17) "Allah sizi arzdan bir nebat gibi, bir nebat olarak, bitirdi" Âyeti Kerimesinin medlûlüne nazaran da Âdemin, arzdan nebatî bir hayat ile, yalnız nebatî bir hayata malik olarak başlamış olması anlaşılabilir. Bundan sonra Âdemin hayvani hayata ve insanî hayata bir adımda mı, yoksa birçok adımlardan sonra mı geçtiğini ilim sayılacak bir surette tayin edemeyiz. Bu yoldaki sözler, zan ve şüpheden ibarettir. Muhkem olan nokta, Âdemin ilk hilkati ne olursa olsun onun o hilkatte insan ve âdem değil iken, insan ve âdem denilemez bir halde iken, ilk olarak bir insan, bir beşer olması ve ondan evvel nebat ve hayvan varsa da insan bulunmaması; insanın insanî hayatın bir "Kün" ile, İrade-i İlâhiyenin bu cihete teveccüh etmesile tekevvün etmiş olmasıdır. Âyetin delâletinden anlıyoruz ki hilkati insaniye iki neşet üzere tertip olunmuş ve "Kün" emri ikincide verilmiştir. İkinci neşete karşı beşerin büyümesi, bir nebatın, bir hayvanın büyümesi gibidir. Fakat bundan sonra insana ruhi insanî nefh olunduğundan ikinci bir inkişaf ve neşet başlamış, demektir. Çünkü bu ruh, Ruhi İlâhîdir. Birinci neşet ile ikinci neşet arasında geçen müddetin ne kadar olduğu sarih ve malûm değildir. Fakat diğer Âyetlerde, umumî bir şekilde tavırlara işaret olunmaktadır.

"Ey nâs sizi nefs-i vâhideden ve zevcini (eşini) de o nefisten (cinsten) halketmiş olan Allahtan ittika ediniz (Ona muhalefetten çekininiz)" (Nisa: 1) Âyeti Kerimesi, hilkati beşerin mebdeini "Nefsi vâhide" olarak gösteriyor.

Müfessirlerin hemen hepsi bu "Nefsi vâhide"den murat Âdem, "zevc"inden murat da Havva olduğunda ittifak ve icmâ bulunduğunu anlatırlar, Hazreti Âdemin Ebu'l-Beşer olduğunu bu Âyetle istidlal etmek isterler ve bu suretle insanlar Âdemden, Âdem de topraktan yaratıldı derler.

Hâlbuki Âyet, hilkatin mebdeini "Nefsi vahide" gösteriyorsa da onun âdem olduğunu anlatmıyor. Nefsi vahide, âdem kelimesine müradif değildir, o halde "Nefsi vahide"yi âdem ile tefsir etmek, bizzat âyetin nefsinden ve zahirinden alınmış bir manâ olmayıp müfessirlerce müsellem olan "Âdem, Ebu'l-beşerdir" meselesinden ve bazı Âsarın delâletlerinden alınma bir tefsirdir. Daha

başka âyetlerdeki nefsi vahide de aynı mahiyettedir. Nefsi vahideyi âdem ile tefsir eden bir Âyet veyahut Hadîs yoktur. A'raf süresindeki *nefsi vahide*yi "Kureyşin ceddi" diye tefsir edenler de vardır. Şu halde nefsi vâhideden murad âdem olduğunda müfessirlerin icma ve ittifakı var demek de doğru olamaz.

Bu, böyle olduğuna göre nefsi vahideyi âdem ile tefsir etmektense hakikati insaniyye, nutfei hayat diye tefsir etmek, diğer Âyetlere de muvafık olacağından daha doğru olur. Yani Cenabı Hak insanları ve insanlardan bir fert olan ilk insanı, yani Âdemi nutfeden yarattığı gibi onun eşini de ayni cinsten, ayni tıynet ve ruhtan yarattı. Kur'an'ın anlattığı hakikat, mebdei beşer, Âdemle Havva diye ifade edilen bir erkekle bir kadına racidir ve bunlar arasında vahdeti asliyye ifade eden bir alâkai nefsiyye vardır.

"Hepinizi çamurdan halketti" mealinde olan Âyeti Kerime (Enam sûresi, Âyet 2) bütün insanlara âmm ve şâmildir. Bu Âyet yalnız Âdemin değil, hepimizin çamurdan yaratıldığımızı ifade ediyor.

Muhakkak ki Allah arzı yarattığı zaman üzerinde hayattan hiçbir eser yoktu. O hayatsız mevaddı arziyyeden. çamur, çamurdan nebat, hayvan ve ilk insan halkolundu. Sonra insanın sulbünden, o çamurun bir nümune-i istifası olarak çıkardığı bir "Ma-i mehîm (*hakir bir su*) içindeki "huveynât-i meneviye" denilen hurdebînî uzviyattan bir silsilei mütevaliye olarak insanları halkeyledi ve eylemektedir. İşte bu itibar ile hepimizin maddei ûlâsı bir çamurdan ibarettir.

İnsanın "Salsal"dan ve "Hame-i Mesnûn"dan yaratıldığını anlatan Âyetlere gelince *Salsal*dan maksat vurulduğu zaman ses verir, kuruluğundan tıngır tıngır öter, pişmemiş çamur demektir. *Hame,* uzun müddet su ile yumuşayıp uzun müddet durması yüzünden bozulmuş, cıvık, kokar siyah çamur, tâbiri diğerle balçık demektir. *Mesnun,* birçok mânalara gelmekle beraber bir sünnet, bir suret ve misal üzere musavver şekil verilmiş bir balçık demektir.

Bu izahâta göre *Salsal,* su ile ihtilat ettikten sonra süzülüp kuru çamur haline gelmiş olan arzın rutubetten hâlî kupkuru halini gösterir ki tabiat bakımından bunda hayat tasavvur olunamaz. Bunun hilhassa *Salsal ile* ifadesi, insanın arzdan bir tabiat eseri olarak zuhurunun mümkün olamayacağını vuzuh ile anlatmak ve insanın en yüksek bir eseri san'at olduğunu ve bunun doğrudan doğruya Allah Teâlâ'nın sun'i kudretine, ilim ve hikmetine bir delil teşkil ettiğini göstermektir. Çünkü insanın ilk menşei olan arz, güneşin harareti karşısında hayattan bu derece uzak iken Allah arzdan tavrdan tavra geçen bir sülâle ıstıfa ederek insanı yaratmış, tabiatı bakımından kupkuru olan ve hiç değişmemesi icap eden maddeyi yumuşatıp bir balçık haline koymuş ve ona kendi sun' ve hikmetile öyle bir şekil vermiştir ki bununla insan hilkati için mesnıın olan, yani Sünneti İlâhiye cereyan etmekte olan imaya husule gelmiştir. Binaenaleyh diyebiliriz ki Âyetteki *Hamei Mesnun'*dan maksat insan tohumu, insanın aslı olan nutfedir, hayat nutfesidir.

Filhakika nutfe, her mânasile *mesnûn*, yani hem mütegayyir, hem de gelişi güzel değil, fakat bir sünnet ve nizam üzere musavver bir balçıktır. Buna *Hame-i Mesnun*, tıyn-ı lâzib (*yapışkan bir çamur* -Sâffât sûresi 11), hakîr bir su hülâsası (Secde sûresi, âyet 7-9), nutfei emşac, anâsır ve mürekkebâtı muhtevi nutfe demek de, sahihtir. Bu mefhum, insan nev'inin bütün efrâdı hakkında doğrudur. Ancak insanın ilk ferdi olan Âdem, ilk insan olduğu gibi onun yaratıldığı o *Mesnûn* ve kokar balçık da, ilk evvel onda sünnet ve âdet olmuş ilk tohumdur ve mahiyeti bizce meçhuldür.

Elhasıl Âdem dahi ilk olarak irade-i İlâhiye ile nutfe mahiyetini almış bir balçıktan, tıyn-ı lâzib ve nutfe-i emşac'dan yaratılmıştır. Binaenaleyh "İnsanı bir nutfeden yarattı" Nazmı-ı Celili Âdem hakkında da sadıktır, şu kadar ki Âdemin mebde-i hayatı olan o nutfe bir insan ile mesbuk değildir. Onun ıstıfası, tetavvurâtı, evlâtlarında olduğu gibi bir insan bedeninde vâki olmamış, bir insan bedeninden süzülüp çıkmamıştır. Onun geçirdiği tetavvurât nerede ve nasıldır? Bu cihet de malûm değildir. Bununla beraber, Razi'nin de dediği gibi, bugün de bütün insanlar Âdem gibi, *Salsal*'dan, bir *Hame-i Mesnun*'dan halkedilmektedir. Şu fark ile ki bu *Hame-i Mesnun* insanın tagaddî ettiği nebatat ve hayvanat bünyelerinden geçerek yine bir insan bünyesinde ıstıfasını bulmaktadır.

A'raf, Hicr, Sad sûrelerindeki Âyetlerden anlaşılıyor ki insanın ilk mayesi olan çamur, birdenbire insan suretini alıvermiş değildir. İnsan mayesi çamurdan yaratıldıktan sonra insan suretini almak ve insan seviyesine gelmek için bir müddet tesviye edilmiş, birçok ıstıfa mertebeleri geçirmiş, şekilden şekle girmiş ve en sonra insan şeklini alarak kendisine ruhi insanî nefholunmuştur. Muhtelif Âyetlerde, muhtelif meratibi hilkate işaret olunması da bundandır. Nefhi ruh tâbirinin ifadesi maddeye bilfiil hayat mebdeinin ifazasını temsil eder. Hattâ "Allah Âdeme esmâyı öğretti" nazmından anlaşıldığına göre yalnız hayatı cismaniye değil, hayatı zihniyye ve ilmiyye mebdei olan şuur ruhunun nefsi natıkanın taallukunu ifade eder.

Mü'minün sûresinin Âyetleri insanın çamurdan çıkarılmış, süzülmüş bir sülâleden yaratıldığını bildiriyor. Bir şeyin sülâlesi, o şeyden sıyrılıp çıkarılan bir süzüntü, bir netice ve hülâsa demektir ki ilim lisanında Protoplazma denilen şeydir. Buna nazaran insan meratibi hilkatte evvelâ çamurdan, arzın kışrını teşkil eden unsurlardan ıstıfa ile çıkarılmış bir sülâle ve hülâsadan yaratılmıştır ki bu mertebe, yani çamurdan çıkarılan sülâle mertebesi, ilk insanın halkolunduğu, insan cinsinin, insan uzviyetinin ilk başladığı mertebe olmakla pek tabiî olarak hiçbir insan tohumile mesbuk değildir.

Demek ki Hâlik Teâlâ, Ademi evvelâ çamurdan ıstıfa ile çıkarmış ve insanı iptida o sülâleden halketmiştir. Bu çamur sülâlesi Râzî'nin de kaydettiği veçhile insanlara gıda olarak uzviyeti insaniyeye ilk temessül eden mevad ile kabili tasavvurdur ki bu mevad çamurdan sıyrılmış çıkmış mevaddı made-

niyye veya nebatiye ve hayvaniye (madenî ve gayri madenî unsurlar)dir. Nitekim sülâle, nutfenin tekevvün ettiği gıda madddderile de tefsir olunmuştur. Bu mânaya göre Âyet sade Âdeme veya âdem zımnında cinse müteallik olmakla kalmayıp her ferde de doğrudan doğruya sadık olur. Mamafih bidayette bu mevaddı insana temsil etmek için henüz bir insan uzviyeti olmadığından ilk insanın yaratılışında böyle bir mülâhazaya imkân yoktur. O, Hâlik Teâlâ'nın iptidaen halkı olduğu zahirdir. Ve Âyetin ihtar ettiği esas nokta da budur. 38. sûrenin 75. Âyetinde insan hakkında "Ellerimle yarattığım" denilmesi bu noktaya işarettir.

Şu halde insan cinsinin ilk yaratıldığı çamur sülâlesi, teşekkül ve taazzuvunda bir silsile takip eden anasırrı arziyye, nutfei hayat, ilk insanın ve ilk insan hücresinin halkolunduğu zamana kadar çamurdan ıstıfa edilmiş, çamurdan süzülmüş olan ve sonra insanın erzakı hizmetini ifa eden mevalidi selâse hülâsasıdır. Allah Teâlâ çamurdan maadini, nebatatı, hayvanatı sıyırıp çıkardıktan sonra bunların (biraz evvel izah ettiğimiz) bir hülâsasından da insanı (Âdemi) hiç yokken yaratmış ve bu suretle insan bütün bunların âhiri, son silsilesi olmuştur. Asârı vârideye nazaran insanın halkı, mevalid-i selâsenin halkından sonra olduğunda bir ihtilâf görülmüyor.

İnsan sûresinin Âyetleri, Âdemin insan şekil ve suretini alıncaya kadar birçok ıstıfa ve tekâmül devirleri geçirmiş olduğunu daha fazla tavzih ediyor ve diyor ki: "İnsan üzerine öyle zaman geçti ki o müddet içinde insan denilecek, insan diye anılacak bir halde değildi. Biz insanı emşacdan, (muhtelif ve hayati hususiyetleri haiz) bir nutfeden yarattık". (İnsan/76: 1-2)

Bu Âyeti Kerimenin ifade ettiği manaya göre insan bir anda yaratılmayıp bidayette topraktan başlayarak devir devir, tavır tavır, anasır ve maadin halinde insan diye anılmayan şeylerin süzülüp birbirlerine katıla katıla imtizaç ettirilmiş ve terbiye edile edile bir takım evsaf ve hususiyat ilâve olunarak yetiştirilmiş emşacdan mürekkep bir nutfeden yaratılmıştır. Âdem de bir insandır. Fakat onun nutfesi başka bir insandan süzülüp çıkmamıştır.

Elhasıl bütün bu Âyetler gösteriyor ki insan, bizatihi ve lizatihi kâmil ve kendiliğinden mevcut bir kadîm olmadığı gibi bir anda yaratılıvermiş basit bir mahlûk da değildir. O hilkatin tâbidayetinden devir devir, tavır tavır yaradılagelmiş, dile gelmez nice şeylerin kudret süzgecinden süzülüp Kimyahanei İlâhîde birbirlerine katıla katıla ilmtizaç ettirilmiş ve terbiye edile edile bir takım evsâf ve hususiyetler ilâve olunarak yetiştirilmiş, zübde olunmuş emşacdan mürekkep bir usareden, bir nutfeden yaratılmış, bu nutfede muhtelif tavırlar geçirdikten sonra düşünen, işiten, gören, basiretle bilen, şuur ile vazifesini yapan bir mahlûk haline getirilmiştir.

Kur'an'da Âdemin yaratılmasına temas eden ayetlerin anlattıkları bunlardır. Bunların birinde de –Tevrat'ın hikâyesinde olduğu gibi- müsbet ilimlerle

barışamayacak bir cihet olmadığı meydandadır. Bilâkis bu Âyetler, en yüksek hakikatleri ihtiva etmektedir. Şeriatin de, tabiatın da halikı bir olduğu için böyle olmak lâzım gelir.

Âdemin hilkati meselesine temas eden bu Âyetlerde nazarı dikkati celbeden bir cihet daha var ki ona da işaret etmeden geçemeyeceğim: Bu Âyetlerde Âdemin hilkatinden bahis, üç şekilde vâkı olmuştur. Birinci ve ikinci mertebelerde Âdemin hilkati, sade bir âdem, bir insan olmak üzere mevzuubahistir. Halbuki üçüncü mevcudiyetinde o, yeryüzünde hâkim, bütün kuvayi tabiiyeyi kendisine teshir eden bir hâkim olmak üzere mevzuubahistir. Herhangi mertebe ve bakımdan mütalea edilirse edilsin, onun umumiyetindeki ilk iki vasıf ile hususiyetindeki üçüncü vasıf, bütün insanlara kabili tatbik olup yalnız Âdeme (ilk babamıza) mahsus değildir. Binaenaleyh, inceden inceye düşünülürse, Kur'anı Kerimdeki Âdem hikâyesi, hakikatte her insanın hikâyesi demektir. Âdemin yeryüzünde bir halife, bir hâkim olarak mevcudiyeti, insanın yeryüzünde sade hayvanlara değil, yalnız yerin üstünde değil, belki Kuranın mükerreren beyan ettiği gibi, tabiatın bütün kuvvetlerine hâkim olarak işgal edeceği yüksek mevkiye işarettir. Âdeme üçüncü mevcudiyetinden sonra Meleklere secde ile emredilmesi gösterir ki ilim ile mümtaz, söyleneni işitecek, hakikati görecek ve bunların iyisini kötüsünden ayıracak mertebeye çıkan insan Meleklerin fevkinde ve fakat Allah'ın dûnunda en yüksek bir mevki işgal etmektedir. İşte Kur'an'ın bütün kıssaları böyle hayati beşerle derinden derine alâkadardır. Elverir ki onlar Kur'an'ın takip eylediği maksada göre tahlil edilsinler.

Âdemin bundan başka bir de dördüncü mertebede mevcudiyeti mevzuubahistir, ki onu da şu Âyeti Kerimede görüyoruz: "Allah, Âdemi, Nûhu, İbrahim Hanedanını, İmran Hanedanını bütün âlem üzerine ıstıfa eyledi." (Âli İmran sûresi, âyet 33).

Bu Âyeti Kerimede Âdemin sade bir âdem olarak hilkati ve hattâ yeryüzünde hâkim olarak yaratılmış olması değil, bir Peygamber olarak ıstıfası da mevzuubahistir. Istıfa, Allah Teâlânın hilkati âlem üzerinde câri bir kanunu rübuviyeti, bir sünnetidir. Âyeti Kerime, meratibi eşyadaki bütün tahavvülât, tetavvurat ve tekemmülâtın kendiliğinden olmayıp ancak bu kanunu husule getiren bir fiil ve tesiri İlâhî ile vukua geldiğine ve Âdemin de böyle bir tekâmül ve ıstıfaya tâbi olduğuna işaret etmektedir. Demek ki, mayesini bir kuru toprak teşkil eden insan, kâinatın bütün kuvvetlerine hâkim olacak bir seviyeye yükselebileceği gibi maddiyatın da fevkine çıkarak en yüksek ve nâmütenahî tecellilere mazhar olabilecektir. Bu Âyet, ayni zamanda Peygamberliğin de bir Istıfayı İlâhî olduğunu beyan ediyor.

Âdeme Talîm Olunan İsimler

Kur'an'da Âdeme isimlerin hepsi talim olunduğu haber veriliyor. (Bakara sûresi, âyet 31). Muhakkikinin beyanına göre bu isimlerden murat, müsemmeyâttır. Hakikî ilim, bizzat malûmatı idrâk etmektir. Ona delâlet eden elfaz, lisanın ve lügatin değişmesile değişebilir. Mâna ile lâfız arasındaki şiddeti ittisalden ve birinden diğerine intikal çabuk olduğundan dolayı medlûldan delil ile tâbir olunmuştur. Binaenaleyh Âdeme bütün esmanın talim olunmasını iki suretle mülâhaza etmek lâzımdır:

1. Allah, her şeyin ismini vazedip Âdemin rubuna nakş ve ilham etti, yani bütün eşyaya ait olan ilmi onun nefsine ve ruhuna tevdi eyledi, eşyanın adlarını bilmek ve koymak istidadını verdi, demektir.
2. Âdeme, lüzumunda isimleri vazedip kullanacak bir istidadı mahsusu haiz bir ruh nefheyledi...

Bunlardan evvelki mâna zahir, ikinci mâna ise muhtemildir. Allah Âdeme herşeyi talim buyurdu. Cenabı Hak her şeye kadirdir. Bu, bir anda da olabilir. Ancak talim sîgasından mütebadir olan, bunun da tedricen vu'kubulmasıdır. Birde Âdeme verilen bu kuvvet, evlâdına da âmm ve şâmil olan bir kuvvettir. Fakat bundan Âdem oğlunun daha ilk günden herşeyi bilmesi lâzım gelmez.

Bir de "Allah, Âdeme bütün esma ve eşyayı talim buyurdu" mealindeki Âyette Âdeme verilen ilmin hudutsuzluğuna işaret vardır. Âdem, böyle hudutsuz bir ilim kuvvetine malik olduğu içindir ki, Âdemin hilkatine kadar mevcut nebatat ve hayvanat tabiatin zebûn ve mağlûbi oldukları halde insan tabiat sahasına çıkar çıkmaz sadece nebatat ve hayvanata değil, bizzat tabiata da hâkim olmuş ve onun üzerinde de tasarrufa başlamıştır.

Âdem oğlu, tecrübe ve istidlal ilmi ile her şeyi anlamak ve ilim kuvveti ile bütün kâinata hâkim olmak istidadında yaratılmıştır. Meleklerin secdesine istihkak kazanabilmek için bu istidadını bilfiil göstermesi lâzımdır.

"Atalarının Âdem, Maymun veya Başka Bir Şey Olduğuna İnansalar Bile ..."[1]

(Reşid Rıza)

[Muhammed Reşid Rıza (1865–1935), Osmanlı Suriyesi doğumlu, İslami yenilenme alanında ikinci kuşak düşünürlerden. Cemaleddin Afgani ve Abduh tarafından çıkarılan *Urvetu'l-Vûskâ* isimli dergide yazdı. 1935'teki ölümüne kadar, *el-Menâr* adlı dergide görüşlerini savundu.]

İmamiyye'den ve Sûfiyye'den nakledildiğine göre bizce ve Ehl-i Kitab'ca meşhur olan Hz. Âdem'den önce çok sayıda Âdem vardı.

Rûhu'l-Meânî'de şöyle denir: "İmamiyye'den *Câmiu'l-Ahbâr* müellifi, on beşinci fasılda uzun bir haber nakleder. Ve orada Allah'ın, Âdem atamızdan önce her ikisinin arasında bin yıl olmak üzere otuz Âdem yarattığını, onlardan sonra dünyanın elli bin sene harap kaldığım, müteakiben elli bin senede imar edildiğini ve daha sonra da Âdem atamızın yaratıldığını anlatır."

İbn Bâbeveyh de (Ö.329/941) *Kitâbu't-Tevhîd*'de Sâdık'tan uzun bir hadis rivayet eder:

"-Belki de sen Allah'ın sizden başka insanlar yaratmadığı görüşündesin?
-Hayır. Vallahi O, bir milyon Adem yarattı. Siz, o Âdemlerin sonundasınız."

Meysem (Ö.681/1282), *Nehcu'l-Belâğa* üzerine yazdığı *eş-Şerhul-Kebîr*'inde belirttiğine göre Muhammed b. Ali el-Bâkır'ın "Atamız Âdem'den önce bir milyon veya daha fazla Âdem geçti." dediği nakledilir.

Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî (Ö.638/1240), *Futuhât*'ında, zahiri itibariyle Hz. Âdem'den kırk bin sene önce de bir Âdem'in ve başkalarının olduğunu gerektiren şeyler zikretmektedir.

İbn Bâbeveyh'in *Hasâis*'inde neredeyse şu anda bile birden çok insanlığın mevcudiyeti anlamına gelebilecek şeyler vardır. Orada rivayet edildiğine göre Sâdık şöyle demiştir: "Allah'ın on iki bin âlemi vardır ve bunlardan her biri yedi semadan ve yedi arzdan daha büyüktür. Bu âlemlerden hiç biri, Allah'ın, kendilerinin dışında başka bir âlemi olmadığı görüşündedir."[2]

---

1 Metnin alındığı yer: Muhammed Abduh – Reişid Rıza, *Menar Tefsiri V*, çev. Heyet (İstanbul: Ekin Yay., 2011).

2 *Rûhu'l-Meânî*'den yapılan nakil burada bitti. Bkz: Alûsî, *Rûhul-Meânî*, IV/180-181.

Bu konuda gerek *Futuhât*'ta ve gerekse *Futuhât* dışında zikredilen başka nakiller de vardır.

Rûhu'l-Meânî'de daha soma Zeynularab'ın, birden fazla Âdem olduğunu söyleyenin kâfir olacağı görüşünde olduğu naklediliyor.[3] Fakat bu, onun ve en basit şüphe ile hemen Müslümanları kâfirlikle itham etmekte acele eden benzerlerinin cüretkârlığıdır.

Üstad Muhammed Abduh'un bu konuda iki görüşü var:

Hz. Âdem, bütün insanlığın atası olsa da olmasa da bu ayetin zahiri, buradaki *"bir nefis"*ten maksadın Hz. Âdem olmasına iki sebeple ters düşer. Bir taraftan ilmî ve tarihî araştırmalar bununla çelişmektedir, diğer taraftan da o "bir nefis"ten ve eşinden yayılanlar ayette nekre (belirsiz) olarak zikredilmiştir. Fakat bu iki sebepten birincisine karşı, yapılan araştırmaların henüz kesinlik kazanmadığı; ikincisine karşı da, buradaki nekreliğin onlardan doğrudan doğan kişiler bakımından olduğu, "Ayette bir nevi 'O ikisinden çok sayıda erkek ve kadın yaydı ve onlardan da diğer insanları yarattı.' denilmektedir." şeklinde karşı görüş ileri sürülebilir.

Bütün beşerin, Hz. Âdem'in zürriyeti olduğuna dair usuli manada kesin bir nass yoktur. Burada *"beşer"*den maksat; dik duran, derisi (beşeresi) açıkta olan ve kendisine *"insan"* denilen konuşan canlıdır. Bu görüşe göre bazı araştırmacıların ve onlara inanan kişilerin *"Beşerin birden çok atası vardır ve her grubun asılları o atalara ulaşır"* şeklindeki görüşleri Kur'ân ile çatışmamış olur.

Üstad Abduh'un görüşü, bu konudaki şüpheleri reddediyor. Fakat Hz. Âdem'in, bütün beşeriyetin atası olduğuna inananların bu inançlarına da mani olmuyor. Çünkü o, *"Kur'ân bu inancı kabul etmiyor."* demiyor. Onun yaptığı, Kur'ân'ın böyle bir düşünceyi tevil ihtimali olmayacak bir şekilde kesin tarzda ortaya koymadığını söylemekten ibarettir. Bu durumu açıkça ifade ettik. Çünkü bazı insanlar Üstad'ın dersinde, onun; Kur'ân bu inancı yani Hz. Âdem'in bütün beşeriyetin atası olduğu inancını reddettiğini söylediği şeklinde bir anlayışa kapıldılar. Hâlbuki o böyle bir şeyi ne sarahaten söyledi ne de böyle bir imada bulundu. Onun yaptığı açıklama şundan ibarettir: Gerek fen alanında ve gerekse insanlık tarihinden kalan eserler, onların âdetleri ve canlılar üzerinde araştırma yapanların söyledikleri gibi beşeriyetin birden çok aslının olduğu ve Hz. Âdem'in yeryüzündeki eski ve yeni bütün insanların atası olmadığı ispat edildiği takdirde bu, Kur'ân'a ters olmaz, onunla çelişmez. Böyle bir gerçekle karşı karşıya olan kişinin Kur'ân'a inanmış bir Müslüman olması mümkündür. Hatta o şöyle de diyebilir: Eğer Kur'ân Hz. Muhammed'in kendisine ait olsaydı onda büyük ölçüde bu konuda Ehl-i Kitab arasında yaygınlık kazanmış inancı teyit eden bir nass bulunabilirdi. Fakat o, Allah tarafından indirildiği için bu konuda

3 Alûsi, *Rûhu'l-Meâni*, IV/181.

önceleri Yahudilerin kendi kitaplarına aykırı olduğu iddiasıyla karşı çıkamayacakları, daha sonra da araştırmacıların, kendi ispat ettikleri sonuca aykırı kabul ederek karşı çıkamayacakları bir ifade kullanmıştır.

Bunun Kur'ân ifadesiyle kesinlik kazanmış bir mesele olduğunu söyleyenlerin; beşeriyetin, birden çok aslının olduğu güvenilir delillerle ispat edildiği takdirde buna inanan birisi hakkında ne diyeceklerini keşke bilebilsem! Acaba böyle birisi, elde ettiği kesin bilgisini terk etmesi mümkün olmadığı halde Müslüman olmak isterse; -Kur'ân'ın, Allah kelamı olduğuna ve onda, bu bilgisine aykırı bir şey olmadığına kesinlikle inanmasına rağmen- onun imanının sahih olmadığını, Müslümanlığının kabul edilemeyeceğini mi söyleyecekler?

Çeşitli rivayetler ve peşinen kabullenilen geleneksel bilgiler bir tarafa bırakılırsa, "nefs" sözcüğünden akla gelen ilk şey, onun mahiyet veya hakikat olduğu; insanın onunla diğer varlıklardan farklı ve üstün bir varlık olduğudur. Yani "O sizi bir cinsten ve bir hakikatten yarattı." Bu bakımdan o hakikatin, Müslümanların çoğunluğunun ve Ehl-i Kitab'ın kabul ettiği gibi Âdem'le başlaması veya Sufiyye ve Şia'nın bir kısmının dediği gibi başka biriyle başlaması ve onların nesillerinin kesilmesi yahut bazı araştırmacıların dediği gibi bunun, birden çok asılla başlaması ve çeşitli grupların onlardan yayılması yahut da zamanımızda ihtilaf konusu olduğu gibi bu asılların veya aslın, bazı canlılardan tekâmül etmesi veya müstakil olarak yaratılması arasında bir fark yoktur.

Allah, Mü'minûn Sûresi'nde "İnsanı çamurdan bir özden (sülaleden) yarattık." [Mü'minûn, 23/12] buyuruyor. İnsanın nasıl yaratıldığı hakkındaki ayetlerin tamamının ne ifade ettiğini bu ayetin veya Hicr Sûresi'nin tefsiri esnasında açıklayacağız.

Her şeye ve her görüşe göre de bütün insanların aynı nefisten olmaları doğrudur ve o nefis de insanlıktır. İnsanlar bu sayede insan olurlar ve bu insaniyet de, insanlara karşı iyiliğe ve hayra, onlardan eziyeti uzaklaştırmaya çağıran kimselere uygun düşer. İnsanlar arasındaki birleştirici ortak vasıf işte bu insaniliktir. Bundan dolayı onlar, insanın aslı hakkında farklı düşüncelere sahip olsalar da bütün cinsler ve sınıflar hakkında "Onlar, insanlık bakımından bizim kardeşimizdir." derler ve atalarının Âdem, maymun veya başka bir şey olduğuna inansalar bile insanlığı, bu birliğin esas sebebi, beşeriyet arasındaki merhametin ve kaynaşmanın sâiki sayarlar. İşte burada insanlara "bir nefis"ten olduklarının hatırlatılmasındaki maksat da budur. Çünkü bu ifade, yetim hakları ve akrabalık hukukuna dair söylenecek şeylerden önce bir giriş mahiyetinde kullanılmaktadır. Yoksa yaratılışı ve var edilişin nasıl olduğunu ayrıntılı bir şekilde anlatmak için söylenmiş müstakil bir söz değildir. Çünkü bunun anlatılması dinin ana gayeleri arasında yer almamaktadır.

Bu şekildeki tefsir ile söz konusu olabilecek lâfzı problemler başkalarının hallettiklerinden çok daha açık bir şekilde halledilmiş olur.

Öznelliğin Gizeminden Taşan Sonuçlar[1]

(Frithjof Schuon)

[Frithjof Schuon (1907-1998), R. Guenon ve A. Coomaraswamy ile birlikte, tradisyonalizm (*gelenekselcilik*) ekolünün kurucuları arasında yer alır. Eserlerinden bir kısmı şu şekildedir: *Language of the Self*; *Roots of the Human Condition*; *Spiritual Perspectives and Human Facts*, *From the Divine to the Human*; *In the face of the Absolute*. Bir çok eserini Türkçe bulmak mümkündür: *İslam'ı Anlamak*; *İslam'ın Metafizik Boyutları*; *İslam ve Ezeli Hikmet*.]

Evrenin doğası üzerine düşünüldüğünde insanı cezbeden ilk şey, zihin -veya bilinç veya öznellik- olan mucizenin önceliği ve bunun sonucunda, bilinç ve öznellik ile, tıpkı kum tanesi, güneş ışını veya duyuların objesi olarak yaratılmış herhangi bir şey olabilen maddi objeler arasındaki karşılaştırılamamazlık olmalıdır. Kartezyen *Cogito ergo sum* [Düşünüyorum, o halde varım]'un doğruluğu, varlığın kanıtı olarak düşüceyi sunması değildir; aksine, basit bir şekilde, bizi çevreleyen maddi dünyaya nazaran –zihin veya bilinç nedeniyle- düşüncenin önceliğini ilan etmesidir. Dünyayı önceleyen elbette, bizim kişisel düşüncemiz değildir; aksine, bizim düşüncemizin tam olarak kendisinin uzak bir yansıması olan Mutlak Bilinç'ti(r). Başlangıçta sadece Ruh'un olduğunu bize hatırlatan –ve bize kanıtlayan- bizim düşüncemizdir. Zihni, maddeden çıkarmaktan daha absürt bir şey olamaz, bunun bir sonucu olarak da, daha büyüğü daha az olandan... Evrimsel sıçramayı maddeden zihne doğru yapmak, her açıdan mümkün olabilecek en kavranılmaz şeydir.

Yaratıcı bir Tanrı'nın gerçekliğinin halen kanıtlanamadığının söylenmesinde garipsenecek bir taraf yoktur. Bununla birlikte, O'nun mahiyetine uygun kanıtlarla varlığının kanıtlanmasının zor olmadığı gerçeği bir yana –belirli zihinlere salt nedenin ulaşamaması nedeniyle- en azından, iyi bir gerekçeye

1 Çev. Mehmet Ata Az. Metnin alındığı yer: Frithjof Schuon, "Consequences Flowing from the Mystery of Subjectivity", *Studies in Comparative Religion*, Cilt. 11, Sayı. 4, Sonbahar, 1977. [Özgün metin için bkz. Frithjof Schuon, *Du Divin à l'Humain: Tour d'Horizon de Métaphysique et d'Epistemologie* (Paris: Le Courrier du Livre, 1981). İngilizce çeviri için bkz. Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human: Survey to Metaphysics and Epistemology*, çev. Gustavo Polit (Bloomington: World Wisdom Books, 1982).]

bağlı olarak, hiç kimse tarafından evrimin de kanıtlanamadığı da söylenebilir; birisinin dönüşümsel evrimi, faydalı ve geçiçi bir postula olarak kabul etmesi gibi, bir diğeri de kavrayışının ötesinde olması nedeniyle, hiç bir yükümlülüğü olmayan, Maddi Olmayan'ın önceliğini kabul edebilir. Ve yine de, öznellik ve zihin olan doğrudan hissedileblir somut gizemi kabul ederek başlamak, Evren'in kaynağının hareketsiz ve bilinçsiz madde olmadığını, aksine ruhsal bir Cevher olduğunu anlamayı kolaylaştırır. Ki, söz konusu bu cevher de, koagülasyandan koagülasyona, parçadan parçaya doğru –açıklama ve sınırlama olan diğer yansımaların daha temel bir cevherden çıkmasını sağlayarak sonuçta, çoktan ana Cevher'den uzaklaşmış maddeyi üretir. Cevap vermiş olduğumuz şeye ilişkin herhangi bir kanıtın olmadığı şeklinde itiraz edilecektir. Söz konusu bu kanıtı oluşturan öznellik olgusu bir yana -Zihnin ihtiyaç duymadığı diğer mümkün zihinsel kanıtları bir kenara bırakarak-, metoforik olarak söylersek, toprak yığınından veya çakıl taşlarından çıkan bir bilinç mucizesine sahip, kavranılamaz bir absürtlük olan evrimcilik için sayısız kanıtlar vardır.

Benzer düşüncelere bağlı olarak, "Yüce Zihin" ve Görünmez olanın önceliği düşüncesinin, kanıtlanmaya bile ihtiyaç duymayacak kadar insana doğal geldiğini ileri sürmeliyiz. Şimdi, nesnelliği ve bütünselliği –mutlağı ve sonsuzu kavrama kapasitesi- açısından hayvanın bilincinden farklılaşan insan bilincine doğal gelen şey, kendisinin özsel doğruluğunu *ipso facto* [kaçınılmaz olarak] olarak kanıtlar ki o da, zihnin mevcudiyet nedeninin hakikate denk gelmesidir.[2] Diğer bakış açısından hareketle, eğer Zihin ve Vahiy, insana "olağanüstü bir şekilde doğal" gelen şeyler ise, aynı şekilde, onların reddi de insanın doğasının ihtimalinde olmalıdır, aksi takdirde böyle bir şey vuku bulmazdı. Ama insan, tamamen akıllı ve buna bağlı olarak tamamen özgür ise, bunun bir sonucu olarak, dünyevi varlıklar arasında sadece kendisi, kendi doğasının zıttına hareket edebilir. İnsan söz konusu bu özgürlüğe, tam anlamıyla, kendisini her şeyden önce Zihin olan içsel Vahiy'den uzaklaştıran ve daha sonra onun dahili Bilim'in yokluğunu dolduran peygamberi Vahye karşı çıkmasını sağlayan düşüşten uyanması sonucunda sahiptir. Ki söz konusu peygamberî Vahyin dahilî bilimin yerini doldurması, en azından prensipte O'nun farkında olmasını sağlar.

Harici argümanlar, referans noktaları veya temel hususlar olarak, Ruh'un varoluşsal ve zihinsel önceliğini kanıtlamaya katkıda bulunur. Yine de bizim, söz konusu bu argümanlara ihtiyacımız olmadığını bir kez daha söyleyelim. Eğer, kedinin gölgesinin, var olan gerçek kedinin varlığını veya şelalenin sesinin, suyun yakınlığını kanıtlamadığını düşünenler için, bizim hayvan ve

2 Birinin, kuşların kanatlarının, havanın varlığını kanıtladığını söylediğini duyduk. Aynı şekilde, bütün insanlar için müşterek *a priori* olan dini fenomenler de, Tanrı'nın varlığı ve yaşam sonrası hayat gibi, dinin mahiyetinin varlığını kanıtlar. Ki bu, birisinin argümanı derinlemesine açıklamada sıkıntı yaşaması durumuna işaret eder.

şelaleye ilişkin bilgimizin, yanlızca ve zorunlu bir şekilde gölge ve sese bağlı olduğu anlamına gelmeyebilir. Bizim aksiyomumuz, bir yandan, var olan her şey, bizim zihnimizin tanrısal cevherinde *a apriori* olarak kaydedilmişken –mutlak Bilinci çağrıştırmayan içsel bir bilinç yoktur-; öte yandan, hakikatin veya mümkünün zihinsel olarak bilfiilleşmesi, ya bizim doğamızın mükemmelliğine ya bu bilfiilleşmeyi sağlayan harici bir faktöre ya da onun kısmî olup olmadığının farkına varılmasına bağlıdır. Söz konusu bu faktör, Vahiy ya da Plato'nun ifade etmiş olduğu hatırlatmayı sağlayan tecrübe gibi daha belirli bir yol olabilir.

* * *

İnsanın özgürlüğü bir bütündür ama mutlak değildir. Zira, mutlaklığın mahiyeti, doğrudan ve merkezî olsa bile, en yüce Neden'in tezahürlerine değil sadece kendisine aittir. Özgürlüğümüzün bir bütün olduğunu söylemekten kasıt "nisbî mutlak" özgürlüktür, ki bu da özgürlüğün, belirli seviyede ve malum sınırlarda olduğunu söylemektir. Bununla beraber, bizim özgürlüğümüz gerçektir –aynı şekilde hayvanın özgürlüğü de bazı açılardan gerçektir, aksi akdirde, kafesin içindeki kuş, kendisinin özgürlükten yoksun olduğunu hissetmezdi-; özgürlüğün bir ontolojik sınırı olmasına rağmen, bu tür bir özgürlük de özgürlük olduğundan gerçek özgürlük olup başka bir şey değildir. İlahi Prensip'in mutlak Özgürlük'üğüne gelince, insan, ona itaat ettiğini göstermek için ona iştirak eder. Özgürlük'ün kendisine veya Mutlak'a iştirak etmenin imkanı, bizim özgürlüğümüzün karekteri olan nisbîliğine rağmen, tamamen bütünden kaynaklanmaktadır. Bu, insanın, Tanrı'da ve O'nun aracılığıyla saf Özgürlük ile yeniden birleşebileceğini söylemek anlamına gelir; bu sadece Tanrı'da mutlak olarak özgür olduğumuz anlamına gelir.

İnsan, doğası gereği, kendisini Tanrı'ya bağlayan Zihin ile kendisini Tanrı'dan ayırma gücüne sahip dünya arasında bulunduğunu, sonuç olarak insanın zihniyle orantılı bir şekilde özgür olmasının, kendisini Tanrıya dönüştürecek isteğin paradoksal bir özgürlüğü barındırdığını kabul etmek, Zihin ile saf akıl arasını açma imkanının tam da insanın müphem durumuyla başlangıçta sunulduğunu kabul etmektir. Zira, *pontifex*'in[3*] Sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi askıya almasından şüphe edilemez, öyle ki "günahların (tuzakların) gelmesi kaçınılmazdır" [Matta:18-7.]: bu tür insanın –ilk düşüşten başlayarak bir düşüşten diğer bir düşüşe- Tanrı'ya karşı gelen ve bununla da bizim doğamızla zıtlaşan veya bizim doğamızla zıtlaşmasıyla Tanrı'yla da zıtlaşan rasyonel lusiferizmde[4] nihayet bulması gerekir. Doğa-üstü bağlamından ayrılan rasyonel yeti, zorunlu olarak insanın doğasıyla zıtlaşır ve kaçınılmaz

3 * *Pontifex*: Antik Yunan döneniminde yüksek rahipler konseyinin bir üyesi.
4 Veya bir bütün olarak aynı şey anlamına gelen varoluşsal lusiferizm, zihinsel faydayı inkar edenden daha fazla bıkıp usanmadan akıl yürüten biri olmadığıdan dolayı.

bir şekilde, insanın doğasına ters olan hem yaşam şekliyle hem de düşünce tarzıyla neticelenir. Diğer bir ifade ile, insan doğasında bulunan belirli risklerden ihtiyatlı bir şekilde arındırılmış ruhlarda hariç, Zihin, tam anlamıyla güvende değildir, -olmazda- ama basit bir nedenden dolayı, Zihin, insanda bu tür güvende değildir. Söz konusu bu neden de, insanın, tanımsal olarak kişisel tutkulardan oluşmasıdır. İnsanın kişisel tutkulardan oluşması tam olarak, saf Zihin ile olan ilişkiyi koparma riskini ve bunun sonucu olarak da düşüş riskini oluşturmaktadır.

İnsana doğal gelen şey, insanî olandır; en özsel ve özgün şekilde insana doğal gelen şey, Mutlak'la ilişkili olandır ki, bu da sonuç olarak insanda dünyevî olan şeyin aşkınlığını gerektirir.[5] Bizim öznelliğimizin –daha önce ifade ettiğimiz gibi- sembolleri, doktrinleri ve dinî ayinleri aşması bile, mümkün olan en açık şekilde bizim Ruh ve Mutlak ile olan ilişkimize işaret etmektedir. Ama Ruh'un apaçık önceliğinden dolayı, göreceli öznellik ne mümkün olabilir ne de kavranabilir, tıpkı nedensiz bir sonuç gibi olur.

Zihnin kendi üstün-bireysel kaynağından ayrılmasına, *ipso facto*, gurur olarak da adlandırılabilecek nisbet anlamının yoksunluğu eşlik eder. Öte yandan, gurur, rasyonalizm olduğunda, zihnin kendi kaynağına ulaşmasını engeller. Gurur, Ruh'u ancak inkar edip, onun yerine maddeyi koyabilir. Bilinci, saf madde veya "evrimleşmiş" bir tür maddeye indirgeyerek bilincin bundan kaynaklandığını söylemek, bilinci inkar etmede başarılı değildir. Bilinci bu şekilde inkar etme çabaları da yok değildir.[6] Ruh'un kanıtını kabul etmektense, gururlu akıl, her şeye rağmen kendisine düşünmeyi sağlayan doğasını inkar edecektir. Bunun somut sonucu olarak, zihinsel olarak idrak ettiği ölçüde tahayyülden ve oranlama duyusundan yoksun olur ki bu, tam anlamıyla onun gururunun sonucudur. *Corruptio optimi pessima7**: bir kez daha şunu kanıtlar ki aklın feraseti ile onun sonuçlarının yanlışlığı arasındaki muazzam oransızlık lusiferiana dönüşür. Muazzam zihinsel enerji, özsel ve dahiyane bir şekilde absürt olanı kanıtlamak için harcanmıştır. Yani, milyon-

5 Tamamıyla insan olmaya aykırı olan bir mana ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda, "hümanizm" kavramının, dilin yanlış kullanımından oluşmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, insan, doğru bir şekilde şu şekilde adlandırılır: aslında, "salt insan"dan daha temel gayri insani bir şey yoktur. Mükemmel bir insan oluşturma yanılsaması, bireysellik ve dünyevilikten başlamaktadır. Halbuki, ideal anlamda insan, kendi mevcudiyetinin ve tüm gerçekliğinin nedenini, bireyselliği ve dünyeviliği aşan şeyden oluşturmaktadır.

6 Birinin, "madde" den çok "enerji"den –ya da bu türün diğer kurnazlıklarından- bahsedip etmemesi problemin kaynağına ilişkin hiç bir şeyi değiştirmemektedir. Sadece zorluğun sınırlarının yerini değiştirmektedir. Sözüm ona "sosyo-biyolojistler" –-bu kavram, tüm programı ima etmektedir- maddeyi, karınca veya arıların içgüdüleriyle birleşen kör bencil genlerle değiştirmede başarılı olmuşlar. Bunu da, sadece bedenleri değil, aynı zamanda bilinç ve nihayetinde insan zihnini şekillendirmekle sonlandırmışlardır. Bunlar, olağanüstü bir şekilde, benzer zihni üreterek kendilerini eğlendiren genler üzerine tezler yazabilme kabiliyetine sahiptirler.

7 * *Corruptio optimi pessima:* Latince bir bir ifade olup "En iyinin bozulması, olabilecek en kötü şeydir." anlamına gelir.

larca yıl sonra (harcanan bu enerji sonucunda) ruh, sonuçta bir toz zerresinden -veya hareketsiz bir cevherden diyelim- çıkmaktadır. Geçen milyonlarca yılın miktarı, farz edilen sonuçla karşılaştırıldığında, saçma olduğu gibi hiç bir şeyi de kanıtlamamaktadır. Burada, sağduyunun kaybedilmesi ve muhayyilenin çarpıklığı söz konusudur. Açık bir dille ifade etmek gerekirse, insanî yönü kalmayan ve her şeyi sadece aşağıdan (maddeden) açıklayan meşhur bilimsel önyargılar bağlamında izah edilebilir. Bunu yapmak için de geliştirilen her türlü hipotez, aşkın ve maddî olmayan, somut ve elle tutulur kanıtları bizim öznelciliğimiz olan gerçek nedenleri dışlamaya imkan sağlamıştır.

* * *

Ruhun, cevher, maddenin ise araz olduğunu söylemek: yansıma döngüsünün aşkın ve değişmez kaldığında, dünyayı yansıtan Ruh'un yansıma modunun kontenjan ve fani oluşunun madde olduğunu söylemektir. Söz konusu bu yansıma, obje ve suje arasında kutuplaşmayı üretir: madde, objektif kutup inişinin nihai noktasıdır, duyusal bilinç ise öznel fenomene uygun hale gelir. Çünkü duyular için obje maddedir yani algılanabilir fiziksel bir alandır. Zihin, nesnel gerçeklik, bütün formlarıyla Ruh'tur. İşte bununla, biz var olmakta ve bilmekteyiz; Ruh'un formlarının, fiziksel cevherlerde bulunmadığını, bir anlık da olsa olamayacaklarını biliriz. İşte, bu Ruh'ta, tam anlamıyla özne-nesne zıtlığı, bazen haricî ve dahilî, bazen içkin ve aşkın olan bu Birlik'te çözülür. Alfa, bir o kadar Omega'dır, bizim aşkınlığımız sonsuz bir şekilde kalbimizin derinliğinde bulunmaktadır.[8]

Yani, kim olduğumuzu bilebiliriz ve bilmeliyiz; bizi gerçek doğamızdan ayıran örtüden kurtulma şartıyla, kesin bir şekilde bunu bilebiliriz. İnsanın lusiferian iradesi, kendisini onlarla özdeşleştirdiğinden, insan bu örtüleri kendisine zorla empoze eder; insan, onlarda kendisinin farkına vardığına inanmaktadır; bunun sonucu olarak da, bu örtüleri kaldırmak onun için ölümdür. İşte bu, insanın, "siyah ama aynı zamanda güzel" olduğunu anlayamadığı sürece hissettiği şeydir.

Ruh'un lehinde, göz ardı edilemeyecek, insanın tam da doğasından kaynaklanan haricî bir çok kanıt vardır ve biz bu kanıtları sıklıkla ima ettik. Eğer her şey madde ile başlamış olsa ve Ruh yoksa, ki bu da Tanrı'nın olmadığı anlamına gelir, insanoğlunun binlerce yıldır güçlü bir şekilde bunun hilafına inanabildiğini nasıl açıklayabiliriz? Hatta, insanoğlunun bunla yetinmeyerek, inancını doğrulamak için muazzam bir zihinsel çaba sarfedişini, bu inanca uygun bir şekilde yaşamak için büyük kahramanlıklar sergileyişini nasıl açıklayabiliriz? Farklı türden inançsızlar, inançlılara ve bilginlere nazaran daha üstün olmaktan uzak oldukları sürece, bir kimse, bunu gelişimsel süreçle açıklaya-

8 Delphic (çift anlamlı) gizemin anahtarı, "kendini bilmek" (*Gnóthi seautón*)tir; ki bu da, öznelliğin mahiyetini bilmek, dünyanın yapısını bilmektir.

maz. Bir kimse, hiç bir yerde, evrimsel hareketin sondan öncekine doğru geliştiğini göremez. Materyalist düşünceler, gözümüzün önünde –"Aydınlama Çağı"ndan beri- hem zihinsel hem de ahlaki alanlarda niteliksel yükseliş yönünde bir evrimin mümkün olduğunu göstermeksizin ortaya çıkmış ve yayılmıştır, ki bu oldukça çelişkili bir durumdur.

Zihinsel gelişimin evrimci argümanını kabul edenler, dini ve metafiziksel görüşleri basit psikolojik etkenlerle açıklamayı severler. Tıpkı, bilinmeyene karşı beslenen korku, ebedi mutluluğa ilişkin çocuksu ümit, sevilen tasvirlere bağlılık, rüyalara sığınma, küçük maliyet karşılığında arzuları bastırma isteği vb. nasıl oluyor da, tarafsız birinin gözünden kaçmayacak bu tür psikolojik bakımdan ilgisiz ve mümkün olmayan şeylerden oluşan kuşkuların, utanmadan kanıtlanmış gerçekler olarak sunulmasını göremez? Eğer, insanlık binlerce yıldır aptal olmuşsa, biri bunun böyle olabildiğini nasıl açıklayamaz? Dahası tüm bunlar kısa bir zaman diliminde vuku bulmuştur; biri, tarih boyunca bilgelik ve kahramanlığın aptallık olduğu ve sonunda, felsefi miyopluğun ve ahlaki çöküntünün "sağduyu" ve "olgunluk" olduğu bir bakış açısıyla bakarsa, bunu daha az bir şekilde açıklayabilir.[9]

Bilim adamlarının ve diğer sözde-realistlerin, hakikatin mahiyetinin, banal ve saçma olduğunu söyledikleri görünmektedir. Ki biz bunu şu şekilde cevaplayabiliriz: Hakikatin mahiyeti, mücizevidir; bilincin, zihnin, bilginin mucizesidir. Başlangıçta madde değil aksine, Alfa ve Omega olan Ruh vardır.

9 "Bizim zamanımız"ın karekteristik niteliği, birinin her yere "arabayı atın önüne koymasıdır": ki bu normalde, arabanın atın arkasında olması gerektiği şeklinde olmalı. Makineler, insan için olmalı oysa gerçekte insan makineler için var. Halbuki, eskiden yollar şehirler içindi, oysa şimdi, şehirler yollar için var. Devasa media, "kültür" için olması gerekirken, kültür, devasa media için var vb. Modern dünya, kimsenin durduramayacağı bir şekilde, içinden çıkılmaz bir şekilde iç içe geçmiştir.

Bilincin Mahiyeti[1]

(Richard Swinburne)

[Eyüp Aktürk, son dönem din felsefecileri arasında yer alır. *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu* ve *Richard Swinburne'de Bilinç Kanıtı* gibi oldukça başarılı eserleri olan Aktürk, halen Mardin Artuklu Üniversitesinde görev yapmaktadır.]

I

Ben, bilinçli hadiselerin (events) varlığını açıklamakla ilgilendiğimi dile getirerek konuya başlamak istiyorum. Hadiseler zaman zaman olduğu gibi [bazı zaman dilimlerinde de] maddenin/cismin (yani şeylerin) niteliklerini örneklemeye dayanmaktadır. Sözgelimi benim kravatımın (madde-cisim) kırmızı olması (nitelik) şu anda (zaman) bir hadisedir; aynı şekilde ben (cevher) şu anda (zaman) yazı yazıyorum (nitelik). Benim de kullandığım gibi, 'hadiseler' kavramı hem süreklilik gösteren hem de değişen durumları içermektedir.

Nitelikler ve hadiseler fiziksel olabildikleri gibi zihinsel de olabilirler. Fiziksel niteliklerden şunu kastetmekteyim: Hiçbir özne bunları diğer bir özneden zorunlu olarak anlayacak önceliğe sahip değildir. Fiziksel nitelikler genele/herkese açık olan şeylerdir ve onlara doğrudan bir erişim söz konusu değildir. Böylece on pound (ağırlık birimi) ağırlığında olmak, sekiz metre boyunda olmak ve yuvarlak olmak gibi durumların hepsi birer fiziksel niteliğe işaret etmektedir. Öyle ki serbest iletken bir madde veya bir elektriklenme durumu da beyindeki nöronların tipik bir niteliğidir. Kesinlikle herhangi birisi bir şeyin sekiz metre boyunda olduğunu ya da herhangi bir elektrik durumunun olup olmadığını herkes gibi öğrenme durumuna sahiptir. Fiziksel nitelikler yalnızca fiziksel nitelikleri örneklemeyi içerirler. Zihinsel nitelikler ise bir konuda ayrıcalıklı (doğrudan) bir erişime olanak sağlamaktadır. O, bunları bilme konusunda diğerlerine göre daha iyi bir konumda bulunmaktadır. Acı içinde olmak veya imge sonrası (after-image) kırmızıyı algılamak

1 Çev. Eyüp Aktürk. Metnin alındığı yer: *Origin and Evolution of the Universe: Evidence for Design?*, ed. John M. Robson (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1987).

gibi nitelikler zihinsel oldukları için, herhangi bir şahıs bunları bilme/bunlara erişme konusunda başkalarından daha ayrıcalıklı bir konumda bulunur. Bir başkası benim imge-sonrası sahip olduğum kırmızı algısını hangi yolla bilse de (sözgelimi beyin durumlarımı veya davranışlarımı inceleyerek) yine de benim kendi deneyimlerime doğrudan farkında olmamamın değişik yolları söz konusudur (bu konudaki farkındalık yanılabilir olduğu gibi olmayabilir de). Zihinsel hadiseler, (bir ya da birden fazla) zihinsel niteliğin varlığını gerektiren hadiselerdir. (Örneğin, dün öğle saatlerinde John'un ağrısı vardı).

Zihinsel olarak tanımlanan bazı nitelikleri ve de hadiseleri zihinsel ve fiziksel bileşenlere dayanarak çözümlemek mümkündür. Söz konusu bu nitelikler ve hadiseler birleşik (mixed) zihinsel hadiseler ve nitelikler olarak tanımlanabilir. Buradan hareketle "merhaba demek" birleşik bir niteliktir. Çünkü benim "merhaba" deyişim, "merhaba" (fiziksel bir hadise) sesinin ortaya çıkmasına neden olan maksadıma/niyetime (zihinsel bir hadise) dayanmaktadır. İnsanların "merhaba" demesinin fiziksel bileşenler içermesi durumu, belli bir zihinsel niteliğin belli bir fiziksel niteliğin varlığına neden olduğunu ortaya koymaktadır. Benim salt zihinsel nitelikler olarak ifade ettiğim şu zihinsel nitelikleri fiziksel bileşenlere dayanarak açıklayamayız. "Ağrı içinde olmak" ve "yemek istemek" böyle salt zihinsel niteliklerdir. Bundan böyle zihinsel nitelikler hakkındaki konuşmalarım (ben aksini belirtmediğim sürece) salt zihinsel niteliklere ilişkin olacaktır. Aynı şekilde zihinsel hadiselerden de salt zihinsel niteliklerin varlığını anlayacağım.

Salt zihinsel nitelikler arasında bulunan bilinçli hadiseler, kişinin onlara sahip iken bir ölçüde farkında olduğu hadiselerdir. Duyular, bilinçli hadiselerin önemli bir kısmına tekabül etmektedir. Duyular, benim görsel alanımdaki renk desenlerini tecrübe ederek, sesleri işiterek ve var olan basıncı hissederek algıların duyumsal içeriğini kapsamaktadır. (Örneğin dış dünyanın nasıl olduğuna ilişkin eksik inançlar veya bir masanın burada olduğunu söylemek algılamadaki duyuların yapısı tarafından şekillenmektedir). Onların algılamada rüyalar ve halüsinasyonlar gibi içerik bakımından birbirine benzer deneyimleri de vardır. Onların hafızalarında bulunan hayali görüntülerin belirgin olmayan algıları bulunmaktadır. Onlar tatma, koklama veya acı hissetme duyularını ve aynı zamanda bedenin bir kısmındaki sıcak ya da soğuk hissini de kapsamaktadır/içermektedir.

Bilinçli hadiselerin diğer bir kısmı ise düşüncelerdir. Ben düşünce kavramından, önerme şeklinde ifade edilebilecek bir takım düşüncelerin bilinçli oluşumunu kastetmekteyim. Bu düşünceler genellikle ya insanın zihninde uçuşan bir konunun ortaya çıkması veya bir neden olmaksızın kişinin zihninde bir fikri canlandırması biçiminde ortaya çıkmaktadır. O, aynı zamanda bugünün Salı günü olduğu, alıcı bir hedef kitlesinin bulunduğu veya havanın soğuk olduğu şeklinde bana görünebilir. Bir öznenin kendi inançlarının farkında

olması ve dünyanın nasıl olduğuna ilişkin fikri, düşünceler olarak gerçekleşir. Duyular ve aynı zamanda algılar, evrenin kişiyi (bu kişi bazen bilinçlidir) nasıl kuşattığı ile ilgili inançları içermektedir. (İnançlar, kişi onların farkında olmadığı sürece bir yere kadar süregelen durumlardır. Onlara doğrudan erişim söz konusu olduğu için bunlar zihinseldir fakat bilinçli hadiseler değildir.)

Bilinçli hadiselerin diğer bir sınıfı ise benim "niyetlenmek" olarak isimlendireceğim şeydir. Ben bir öznenin niyetlenmesinden şunu kastetmekteyim: Kişinin çabası bazı olayların gerçekleşmesine neden olmakta ve böylece kişi de onları yapmaktadır. Bir öznenin gerçekleştirmesine bağlı olarak meydana gelen bütün maksatlı eylemler, bir öznenin gerçekleştirdiği bazı fiillere veya gerçekleştirmek istediği fakat gerçekleştiremediği şeylere dayanmaktadır. Ancak bir özne bazı eylemleri gerçekleştirirken, aktif katkısı olduğu halde, uğraştığı halde, beklenmedik bir biçimde, söz konusu eylemleri gerçekleştirmede başarısız olmaktadır. Ben elimi hareket ettirdiğimde, kendi elimin hareketine neden olmaktayım. Normal şartlarda bu eylem hiçbir çaba gerektirmez ve bu durum bütünüyle benim kontrolüm altında olur. Fakat bazı durumlarda beklenmedik bir şekilde kendimi felçli bulduğum da olur. Benim etkin katılımım, elimi başarılı bir biçimde hareket ettiğim durumdakiyle aynı olsa da, burada elimi hareket etme çabam başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Normalde bizler sadece başarı veya başarısızlıkla ilgili konularda konuşmaya çabalarız. Yine de performansın kolay ve başarılı olduğu durumu, bir eylemin gerçekleşmesi için failin katkısı ve başarı ve başarısızlık durumlarını kapsayan bir kelimeye ihtiyaç duymaktayız. Bir öznenin maksatlı katılımı ve öznenin bir eylemi gerçekleştirmek için kendini ayarlaması durumu için "niyetlenmek" (purposing) kavramını kullanacağım.

Kişinin bilinçli yaşamı zaman zaman bazı eylemleri gerçekleştirmeye eğilimi olan isteklerin (desire) farkındalığını da kapsamaktadır. (ben bunu kendi terminolojimde 'niyetlenme' olarak dile getirmekteyim). (Bir özne söz konusu isteklerin farkında olmasa da onlar bir yere kadar varlıklarını sürdürürler. Onlar inançlar ve zihinsel hadiseler gibi olabilirler fakat bilinçli hadiseler olamazlar)

Dile getirdiğim bütün bilinçli hadiseler, duyular dışında, doğaları gereği önermesel karakter taşırlar. Onlar belli bir tanıma bağlı olarak herhangi bir olguya karşı bir tutum olarak ortaya çıkarlar. 'Bugünün Perşembe olduğu' düşüncesi bir düşüncedir ve aynı şekilde bir niyetlenme herhangi bir şeyin meydana geleceğine niyetlenmedir vesaire. Aksine duyular ise kavramsallaşmamış deneyimlerdir ve onlar algılama sürecinde dış dünyaya ilişkin inançların edinilmesine aracılık ederler. Sözgelimi bir masa gördüğümde orada renkli bir görsel alanın varlığına ulaşırım. Bundan hareketle de bunun bir masa olduğu inancını kazanırım.

Zihinsel hadiselerin özelikle de bilinçli hadiselerin beyin durumlarından ve diğer fiziksel hadiselerden farklı olduğu açıktır. Kişin sahip olduğu kırmızı algısı onun beyninin içindeki sinirlerin ateşlemesi hadisesiyle aynı değildir. Onların her birisi aynı anda ve aynı konuda farklı niteliklerin bir örneklemesine bağlı olarak ortaya çıkar. Bir hadise diğerinin nedeni olabilir fakat orada birbirinden farklı iki gidişat söz konusudur. İnsan beyninin içinde meydana gelen bütün fiziksel nitelikleri keşfeden bir marslı, ayağına basılınca çığlık atan birisinin herhangi bir şey hissedip etmediğini, kollarının hareket eden birisinin bir amacının olup olmadığını, söz konusu şahsın dünya hakkında bir düşüncesinin olup olmadığını öğrenmek isteyecektir. Bütün insanlık tarihi zihinsel hadiseler gibi fiziksel hadiseleri de listeleyecektir. Bir çok felsefi çözümleme, bilinçli hadiselerin beyin hadiselerinden farklı olduğu gerçeğini inkar etmek için argümanlar geliştirmeye çabalamaktadır. Ne yazık ki, başka yerlerde ifade etsem de, bütün karşıt argümanları burada dile getirmeme yer bulunamamaktadır. O nedenle ben, aralarında nedensel bir etkileşim olsa da bilincin beynin içinde bulunanlardan farklı bir şey olduğu düşüncesine yoğunlaşacağım. Beyinsel yaşamın aksine bilişsel yaşam, renklerden, duygulardan ve anlamlardan daha kapsamlıdır.

Yukarıda da ifade edildiği bizim bilinçli olduğumuz açıktır. Bu, bizden başka diğer insanların da bilinçli olduğu durumundan daha az belirgin değildir. Yüksek dereceli memelilerin bilinçli olduğu oldukça açıktır. Aynı şekilde cansız maddeler de bilinçli değildir. Evrimsel sürecin bir aşamasında bilinçlilik durumu ilk olarak ortaya çıkmıştır. Bunun ne zaman gerçekleştiğine ilişkin bir tartışmaya girmeyeceğim. Kuşkusuz bilinç çeşitli yönleriyle tarihin farklı anlarında evrim sahnesine geldi.

Duyularımızın birçoğu açık bir şekilde beyin tarafından nedenlenirken ve ikinci olarak da daha uzakta olan bedensel hadiseler tarafından nedenlenmektedir (ışık ışınlarının gözleri etkilemesi gibi). Beyin durumlarının makul bir oranda birçok düşünceye (özellikle algılarla elde edilen inançların içeriğini ifade eden düşünceler) neden olduğu söylenebilir. Bununla beraber düşüncelerimizin bir kısmının diğer düşüncelerimiz tarafından nedenlendiğine de inanıyoruz. Biz aynı zamanda niyetlenmenin/amaçların da çoğu zaman etkili olduğunu biliyoruz. Sözgelimi kolumu hareket etme niyetim, kolumun hareket etmesine neden olmaktadır. Bu durum [niyetlenmek], yalnızca kolumu harekete geçiren bir beyin olayına da neden olabilir. Bir Epifenomenalist 'dikey' olarak gerçekleşen bir etkileşimin varlığı reddetmektedir. Epifenomenalist çözümlemeye göre, bedensel hadiselere neden olan görünürdeki niyetlenmeye bakıldığında gerçek anlamda meydan gelen iki ortak neden söz konusudur: Bir kolu hareket ettirmek için niyetlenmeye neden olan bir beyin olayı ve biraz sonra ise kolun harekete geçmesi durumu. Onlara göre mak-

satlı bir etkinliğin olduğu yanılgısına yol açan durum bundan ibarettir. Fakat durum pek de öyle görünmüyor. Hiç kimse ne tutarlı bir epifenomenalist olarak kalabilir ne de öyle yaşayabilir. Bir amaca yönelik olarak bir şeyler yapmak, kişinin amaçladığı eylemin muhtemelen gerçekleşeceğine inanarak onu gerçekleştirmeye yeltenmesidir. Birisinin elini hareket ettirmeye çalıştığına inanması, muhtemelen el hareketini meydana getiren nedensel etkinin var olmasına bağlıdır. Bir epifenomenalist zihnin, fiziksel dünyayı etkileyebileceğine asla inanmamakta ve dolayısıyla bu tür bir etkiye sahip olduğuna inanılan herhangi zihinsel bir eylemin gerçekleşemeyeceğini savunmaktadır. Böylece bir epifenomenalistin bir eli hareket etmeye veya diğer açık maksatlı eylemleri gerçekleştirmeye çalışamaz. Tutarlı bir materyalist söz konusu eylemleri gerçekleştirmek için uğraşmamalıdır. Fakat hiç kimse bunu yapmayacaktır çünkü herkes kendi maksatlarının/niyetlerinin etkili olduğuna inanmaktadır. Ben niyet etmenin beyin durumlarını etkilediğine ilişkin bir hipotez kurmada fikir birliği için çabalamaktayım.

Dolayısıyla bizler zihin-beyin etkileşimi konusundan şu tanımlamaya bağlı kalmalıyız: Beyin olayları birçok duyuma ve bazı düşüncelere neden olmakta, birçok niyet/amaç beyin olaylarına neden olmakta ve muhtemelen bazı bilinçli hadiseler de (kısmen) diğer bilinçli hadiselere neden olmaktadır. Fiziksel sistemin evriminin nasıl bilinçli hadiseler neden olduğuna, fiziksel hadiselerle nasıl karşılıklı bir etkileşime geçtiğine ve söz konusu sistemin nasıl sağlandığına ilişkin bilimsel bir açıklamamız var mıdır?

II

Bizim ilk ihtiyaç duyduğumuz şey, mevcut insanların ve diğer bir takım hayvanların belirli beyin durumlarının belirli bilinçli hadiselere nasıl neden olduğu ve bunun tersinin nasıl gerçekleştiğini açıklamaktır. Bu amaçla ben aynı anda gerçekleşen bir-çok zihin-beyin etkileşiminin basit bir varsayımını (çok kötü bir kanıt olmasına rağmen) yapacağım. Yani, her bir bilinçli hadise türü için bir veya birden çok beyinsel hadise çeşidi bulunmaktadır. Öyle ki ikincisinden [beyin olayı] bir tanesi her ne zaman ortaya çıkarsa ilki de aynı anda ortaya çıkmakta ve tersi de aynı şekilde gerçekleşmektedir. Böylece siyah bir arka plana karşı belirli ton ve boyuttaki yuvarlak bir kırmızı görüntüsü gibi belirli bir duyu çeşidi göz önüne alındığında denilebilir ki beyin olaylarının bir veya daha fazla türünün ortay çıkmasıyla görüntü ortaya çıkmaktadır. Eğer ikincisinden bir tanesi [bir beyin olayı] söz konusu olmasa görüntü asla ortaya çıkmayacaktır. Bilim adamları için, belirli bir beyin olayı oluştuğunda (mavi bir eliptik görüntü vb.) bilinçli bir hadisenin meydana geldiğini belirterek, bilinçli hadiselerle beyin olayları arasındaki korelasyonun/etkileşimin oldukça uzun olan listesini derlemek, ilkece mümkün olacaktır.

Belirli türden meydana gelen bütün beyin olayları ile belirli türdeki bilinçli hadiselerin aynı anda meydana geldiğini belirten korelasyonlar genellemelidir. (yani korelasyonun biçimi, "her ne zaman bu beyin olayı gerçekleşirse, bu bilinçli hadise meydana gelir" şeklinde olmalıdır). Gözlemciler, tersi değil de bir bilinçli hadiseye sahip olduklarını dile getirdiklerinde ayaklanma sonucunda meydana gelen beyin durumu arasında ilişki kurulacaktır. Gözlemcilerin kendi duyularını hatalı bildirmelerinden veya hatalı gözlemlerinden dolayı; duyusal kavramları yetersiz kavramalarından veya bilim adamlarını yanılttıklarından dolayı, bilim adamları muhtemelen istisna içermeyen listelere sahip olmak için bazı gerekçelere ihtiyaç duyduğunu varsayacaktır.

Ama neden belli beyin olayları bilinçli hadiselerin gerçekleşmesine neden oluyor da diğerleri olmuyor ve beyin olayları diğerlerine neden olmaktansa bu bilinçli hadiselerin gerçekleşmesine neden olmaktadır? Neden bir beyin olayı 2+2=4 düşüncesine ya da bir gülün kokusuna değil de pembe bir görüntüye neden olmaktadır? Fizik ve kimya bilimi muhtemelen bunları açıklayamayacaktır. Çünkü pembe görüntüler, gül kokuları ve matematiksel düşünceler fizik ve kimyanın ilgilendiği şeyler değildir. Bu bilimler, küçük fiziksel nesnelerin fiziksel (aleni) nitelikleriyle ve büyük fiziksel nesneleri meydana getiren kütle, akım, ses ve devir gibi şeylerle ilgilenmektedir.

Peki, fizik ve kimya gelişerek süper-bilim haline gelip fiziksel ve zihinsel nitelikleri ele alıp ve onlar arasındaki etkileşimin açıklamasını sağlayabilir mi? Şu nedenden dolayı bunun gerçekleşeceğini düşünmüyorum. Senin sergilediğin bazı hadiselerin niçin meydana geldiğinin bilimsel bir açıklamasını vermek için, onu meydana getiren doğa yasalarının olması gerekir. Bir gezegenin ve diğer gök cisimlerinin (normal şartlarda) yerini belirleyerek bugün niçin bu pozisyonda olduğunu ve bu gezegenin Newton'un hareket ve çekim kanunlarına uyarak bugün olduğu gibi bir ay sonra da nasıl olacağını açıklarsın. Bilimsel bir açıklama yapmak için senin bu tarz doğa kanunlarına ihtiyacın vardır. Yasalar, belirli özellikteki bütün objelerin doğal zorunluluklarının ne olması gerektiğini açıklar. Yani, yasalar "bütün 'A'lar 'B' dir" gibi bazı genellemeleri doğal zorunluluklara dayandırır. Ve bu türden bazı genellemelerin doğal zorunlulukları sağladığının kanıtı ne olacaktır? İlk olarak, tabi ki, bütün 'A'ların 'B' olmadığı gözlemlenmemelidir ve ikinci olarak da bir çok 'A'nın 'B' olduğu gözlemlenmelidir. Fakat bu yeterli değildir. Şimdiye kadar gözlemlenen bütün kargalar siyah olarak gözlemlenmiştir. Fakat bu "tüm kargalar siyahtır" bir doğa kanunu olarak varsaymak için oldukça yetersiz bir kanıttır. Bizim şimdiye kadar siyah olarak gözlemlediğimiz tüm kargaların bu şekilde olmalarının sadece yerel koşullara bağlı olmadığını destekleyen kanıtlara ihtiyacımız vardır. 'Bütün 'A'lar 'B'dir' şeklindeki bazı genellemeleri dile getirmek için bizim sadece bunların evrensel olduğunu söylememiz yeterli de-

ğildir. Bunun, hadiseleri kapsamlı bir şekilde öngörmemize imkan tanıyan ve birkaç basit yasayla desteklenen bilimsel teorilerle de uyumlu olması gerekir. İnsanların on sekizinci yüz yılda gerçekten bir doğa kanunu olan Newton'un yer çekimi 'yasasına' inanmalarının gerekçesi onun tamamıyla dört 'yasayla' uyumluluk gösteren oldukça basit bir yasa olmasıydı. Diğer bir gerekçesi ise hadiseleri kapsamlı bir şekilde ön görmemize olanak sağlayan oldukça basit bir yasa olmasıydı. Yerçekimi yasası basit bir yasadır. Çünkü iki nokta arasındaki mesafe karmaşık bir kuvvetle gerçeklememiştir. Orada sadece bir koşul/ölçüt vardır vesaire. Yalnızca bu yasa dikkate alındığında, yasa şu nedenden dolayı da basittir: Aynı kalınlık ve yoğunluktaki içi boş bir küre üzerinde beden tarafından uygulanan toplam kuvvet, kürenin iç yarıçapı ne olursa olsun, bir noktaya odaklanmış beden aynı kalır. Bu teori, dört basit yasayla, gezegenlerin hareketlerini, gelgitlerin yükseliş ve düşüşünü, çarpışan cisimlerin etkileşimi, akağaçların (pendula) gelişimi gibi çok farklı koşullardaki çok farklı cisimlerin hareketlerine ilişkin bir öngörüde bulunabildi. Einstein'in genel görelilik kuramı [veya izafiyet teorisi], muhakkak ki, Newton'un kuramından daha karmaşıktı. Fakat Einstein onların büyük bir tutarlılık ile büyük bir matematiksel basitlik ve inceliğe sahip olduğunu; olayların karmaşıklığına rağmen onları açıklamayı başarabildiğini iddia etti. Ben, yalnızca bir genellemenin aksine, yasa olan bazı genellemelerin oldukça farklı olayların geniş bir aralığını başarılı bir şekilde öngörmemizi sağlayan tutarlı basit bir teoriyle uyumlu olmasının açık bir delil olduğu sonucuna vardım.

İfade ettiğim gibi şimdi bir bilim adamı beyin olayları ile bilinçli olaylar arasındaki etkileşimin uzun bir listesini sıralayabilir. Fakat bu etkileşimi açıklamak için çok daha düşük seviyedeki (sözde) yasaları açıklayan/kanıtlayan ilkelere ihtiyacımız vardır. Sözgelimi, bu tür beyin olayının kırmızı duyusuyla, başka bir beyin olayının mavi duyusuyla, bir tanesinin yüksek sesle şarkı söyleme niyetiyle bir diğerinin de alçak sesle şarkı söyleme niyetiyle ilişkili olduğunu ortaya koymamız gerekir. Sözde yasalar kendisinden yeni korelasyonlar elde edebileceğimiz bir teoriyle de uyumlu olmalıdır. (Örneğin, şimdiye kadar görülmediği halde beyin olaylarının neden olduğu ve tamamen yeni bazı duyuları da ön görmelidir). Eğer bizim sözde yasalarımız bütün bunları gerçekleştirebilseydi (o zaman) onların gerçek yasalar olduğuna ve aynı zamanda duyumların oluşumunun bilimsel bir açıklamasının bulunduğuna inanmamız için bir zemin oluşacaktı. O zaman tuzlulukla doğal bir ilişki ile üretilmiş olan Sodyum Klorid'in niçin tatlıdan ziyade tuzlu olduğunu beyin olayları açısından açıklamak gerekir. Salt bir korelasyon/karşılıklı etkileşim bir açıklama olamaz. Söz konusu korelasyonun ne zaman sonlanacağını sen asla bilemezsin. Çünkü bütün kartalların niçin siyah olduklarının bir açıklamasını yapamıyorsun. Yarın bir kişinin beyaz bir karga bulabileceğine ilişkin haklı şüphelerin vardır.

Korelasyonların listesi, belirli koşullar altında, yabancı bir dilden İngilizceye çevrilen cümlelerin, herhangi bir gramer veya kelime sözlüğü olmaksızın (bu cümlelerin) çevirilerin niçin bu şartlar altında doğru olduğunu açıklamaya benzemektedir. Bir gramer ve sözlüğün yokluğunda o çevirilerin doğru olmaktan ne zaman çıkacağını bilemezsin. (Egemen güç erkek olduğunda "filan" sadece egemen güce işaret edebilir). Birisinin listelenmiş olduklarının dışında herhangi bir cümlenin çevirisini yapamazsın.

Fakat neden bir bilim adamı doğal olduğu dile getirilen korelasyon türlerini gösteren bir teori icat etmesin? Neden bir bilim adamı, basit bir yasa olarak, varlıklar ile nitelikler arasındaki karşılıklı bir etkileşimi ve buna bağlı olarak bilinçli hadiselerle beyin olayları arasındaki etkileşimi ispatlamasın/ortaya koymasın? Teorik olarak, bu türden bilimsel bir teoriyi kurmak mümkün olsa da, böyle bir teorinin kurulması çok büyük bir olasılıkla muhtemel görünmemektedir. Beyin olayları, niteliksel olarak ağrılar, kokular, tatlar, düşünce ve niyetlerden öyle farklıdır ki bunların arasında doğal bir bağlantı neredeyse imkansız görünmektedir. Beyin durumları, kimyasal bileşimi ve elektro-kimyasal etkileşiminin hızı ve yönü dışında nasıl değişebilir. Birçok bakımdan değişik olan türler arasında farklı tatlar arasında nasıl doğal bir bağlantı kurulabilir. –Sözgelimi çikolatanın, bifteğin, ve ananasın tatları arasındaki fark gibi-. Aynı zamanda birçok bakımdan tatların kokulardan, kokuların görsel duyulardan, duyuların da düşünce ve niyetlerden farklı olduğuna ilişkin aralarında nasıl doğal bir bağlantı olabilir. Bu tür basit bir teorinin var olma şansı baştan beri imkansız görünmektedir. Genel teorilerle bağlantısı olmayan ve bu nedenle de zorunlu bir evrensel uygulaması olmayan birçok farklı korelasyonun aksine, zihin-beyin etkileşimi köklü yasalara sahiptir. Eğer bizim bilimsel yasalarımız yoksa bilimsel açıklamalarımız da söz konusu olamaz. Bir bilim adamının herhangi bir öznenin bilinçli hadiselerinin tam bir açıklamasını verme gayreti başarısızlığa mahkûm görünüyor. Ayrıntılı yasaları olan bilimsel bir teori, doğru olup olmadığına güvenme ve evrensel uygulamaları açısından bizim için yeterince basit olamaz.

Bilim tarihi, bir bilim dalını, görünüşte tamamıyla farklı olan başka bir bilim dalına 'indirgeme'nin doğru olduğuna veya görünüşte tamamıyla farklı olan bir bilimi süper-bilimle bütünleştirmeye/birleştirmeye bezenmiştir. Isı ile ilgili olan termodinamik istatiksel mekaniğe indirgendi; bir gazın enerjisinin onun moleküllerinin ortalama kinetik enerjisi olduğu kanıtlandı. Işık bilimi (optics) elektromanyetizme indirgendi; ışığın elektromanyetik dalga olduğu kanıtlandı. Ve ayrı ayrı bilimler olan elektrik ve manyetizm, elektro-manyetizm süper bilimini oluşturmak için bir araya geldi. Peki, zihinsel hadiseler ile beyinsel hadiseleri açıklayan bir süper-bilimin olamayacağına ilişkin iddiam doğru ise (o zaman) bu tür bir bütünleştirmenin-birleştirmenin başarılı olama şansı hakkında ne söylenebilir?

Bu iki olgu arasında çok önemli bir fark vardır. Gerçekten süper-bilim içinde (görünüşte niteliksel olarak oldukça farklı olan nitelikler ve varlıklarla ilgilenen bilimler) duyusal niteliklerin neden olduğu ve (hemen gözlemlenmeyen) çeşitli varlık ve nitelikler arasında bir ayrım yaparak elde edildiği söylenen bazı varlık ve özellikleri bütünleşmeleri-birleşmeleri göründüğü gibi değildir. Termodinamik başlangıçta sıcaklık değişim yasalarıyla ilgileniyordu ve sıcaklık, bir nesneye dokunduğunda hissettiğin nesnenin doğasındaki bir özelliği olması gerekirdi. Sıcak bir bedende hissedilen sıcaklık gerçekten, niteliksel olarak, parçacıkların hız ve çarpışmalarından farklıdır. İndirgeme, moleküllerin hareketlerinin neden olduğu duyular ile sıcaklık (moleküllerin hareketi) arasındaki temel nedenin ayırt edilmesiyle sağlanmıştır. Varlıklar ve nitelikler farklı türler olmadıkları, moleküller de parçacıklar oldukları için ilk söylenen, istatistik mekaniğin kapsamından doğal olarak düşer. Bu indirgeme sadece ikinciyi açıklamaktadır ve duyumları nedenlerinden ayırma pahasına elde edilmiştir. Bir bilimi diğerine indirgeyen bütün "indirgemeler", tamamıyla fiziksel dünyaya ait olan şeylerle uğraşan bir bilimin aşikar niteliklerini (ısı, ses, tat, rengin "ikincil nitelikleri" gib) inkar ederek görünürdeki çok farklı özellikleriyle elde edilmiştir. Onlar [bu vasıtayla] zihinsel dünyadan çekilmektedir. Fakat duyular problemiyle karşılaştığında bunu yapamazsın. Eğer duyumların kendisini açıklamaya çalışırsan (o zaman) onlar ve onların temel nedenleri arasında bir ayrıma gidemezsin ve yalnızca ikincisini açıklayamazsın. Aslanda birleşmiş bir fizik-kimya bilimi üretmenin muazzam başarısı renklerin, kokuların, tatların fiziksel dünyadan arındırılması/ayrışması ve (aynı zamanda) bunların tamamen özel duyusal fenomenler olarak kabul edilmesi pahasına elde edilmiştir. Fizik ve kimyanın birleşimine ilişkin olarak bilimin ulaştığı büyük başarı, fiziksel dünya ile zihinsel dünyanın nihai olarak herhangi bir birleşiminin mümkün olmadığını orta koyması açısından önemlidir.

Duyumların kökenine ilişkin bilimsel bir teori için çok az bir ihtimal vardır. Ve duyumlar için geçerli olan şey, bilinçli hadiselerin diğer türleri için de geçerlidir. Bir elektro-kimyasal türün değişiminin 2+2=5 düşüncesinden ziyade 2+2=4 düşüncesine nasıl neden olduğu; herhangi bir katı nesnenin burada olduğu düşüncesinden ziyade burada bir masanın olduğunu bildiğimiz düşünceler ile bu beyin olayları arasında doğal bağlantıyı sağlayan bir hayalet yoktur. Kendi dahili anlamları ile birlikte düşünceler ve salt elekto-kimyasal hadiseler arasında çok büyük bir nitelik farkı söz konusudur. Şimdiye kadar kanıtlanamamış (unexemplified) beyin durumları ile ilişkili olan yeni düşüncelere ilişkin tahminlerde bulunmak bizim için oldukça basit olmalıydı. Fakat söz konusu düşüncelerle beyin durumları arasında değişik korelasyonlar kurmak için bir teori oluşturmak mümkün değildir. Eğer bu gerçekleşmiş olsaydı, düşüncelerin oluşumunun gerçek açıklamalarını vermek için inanmakta

haklı olduğumuz bir teori olacaktı. O zaman düşünceler için geçerli olan şey, gerçek önermesel içeriklerle birlikte amaçlar ve diğer bilinçli hadiseler için de geçerli olacaktı. Elimi hareket etmeye niyetlenirken bir başkasından [başka bir nörondan] ziyade neden bu nöronun ateşlendiğine ilişkin bilimsel bir teorinin olma ihtimali bulunmamaktadır.

III

Korelasyonun uzun bir listesinin geçerli olduğu bazı tür beyin olaylarının bazı tür bilinç olaylarına neden olduğu, tersinin de söz konusu olduğu, bununla birlikte farklı yollarla gerçekleşen olayları alalım. Geride bilimin açıklama olasılığının olabileceği iki konu vardır. İlk olarak, beyinli organizmalar nasıl meydana gelmekte ve bunlar nasıl bilinçli hadiselere neden olmaktadır?

Onların nasıl çalıştıklarını/işlediklerini görmek kolay olmasa da bu hadiseye ilişkin bilimsel bir teorinin var olması mümkündür. Ortodoks Darvinci çözümlemeye göre genetik mutasyon veya yeniden düzenleme beyinlerin büyümesine neden olan genlerin varlığına neden olmaktadır. Söz konusu beyin de bilinçli hadiseleri nedenlemektedir. [Darvinci çözümlemeye göre] bu tür beyinli organizmalar, bilinçli bir yaşamla birlikte selektif bir avantaja/üstünlüğe sahip oldukları veya bilinçli bir yaşama neden olacak şekilde aynı genetik malzemenin meydana getirdiği diğer hususların selektif bir avantajına sahip oldukları için hayatta kalırlar. Bu tür zihinsel bir yaşama sahip selektif avantajın ne olduğunu görmek kolay değildir. Sadece duyumları düşünün. Uyarıcı ve tepki verme arasında nedensel bir şekilde aracılık yapan duyular sistemimiz, aynı davranış değişikliklerini üreten bir mekanizma üzerinde hiçbir evrimsel avantaja sahip görünmüyor. Başlangıçtaki mekanizmalar daha sonra geliştirilecek olan ışığa ve hava titreşimlere duyarlı olmayan duyarlı mekanizmalara öncülük edebilir mi? Belki de bu tarz bir makinenin ortaya çıkmasına neden olacak bir gen kümesinin niçin olamayacağına ilişkin (veya üretilmesi pek de muhtemel olamayan) keşfedilebilir bir fiziko-kimyasal açıklama vardır. Muhtemelen duyumları olan bir organizma, davranışlarını değiştirmek için bilinci olmayan böyle bir makinadan daha az kullanışsız bir işleme/prosese sahiptir. Bundan dolayı da evrimsel bir avantaja sahiptir. Eğer söylenenler doğruysa ilkini göstermek ikincisinden çok daha kolay olurdu. Bununla birlikte bu çizgilerden biri boyunca, duyumlara sahip olma kapasitesine sahip olan bir organizmanın niçin hayatta kalma mücadelesinde bir avantaja sahip olduğuna ilişkin bir Darvinci'nin hesap vermesinde olasılıklar söz konusudur.

Ayı nokta diğer türlü bilinçli hadiseler için de geçerlidir. (Muhtemelen bir robotun sahip olması gibi) bir masaya çarpmaktan kaçınmak ve onun üzerine bir şeyler koyma eğiliminin tersine, bir masanın burada bulunduğuna ilişkin

bilinçli bir inanca sahip olan organizmanın sahip olduğu belirgin bir avantaj/üstünlük yoktur. Bilinçsiz eğilimin tersine zihinsel farkındalıkta ne tür bir avantaj vardır? Duyularda olduğu gibi muhtemel bir cevap verebilirim. Muhtemelen bilinçli inançlara ve benzerlerine sahip olan organizmalar, zihinsel bir yaşama sahip olmayan organizmalara göre çevrelerine daha hızlı tepki vereceklerdir [veya daha az hantal olacaklardır]. Ve bu nedenle birincisi (zihinsel organizmalar) daha fazla hayatta kalma değerine sahiptir. (Muhtemelen robotların daha fazla parçaya ihtiyacı vardır ve daha fazla yer kaplamaları gerekir). Ya da silikon çiplerin aksine, bu konuya ilişkin inançlara ve zihinsel tutumlara sahip olan bir organizma olmaksızın, çevresine karşı tepki vermek için komplike nitelikleri olan bir organizmayı meydana getirecek DNA moleküllerince üretilen bir gen kümesine sahip olmak mümkün değildir.

Beklentiler (başarı şansı) pek parlak olmasa da beyinleriyle birlikte evrimleşen hayvanların (açıklanamaz bir şekilde) nasıl bilinci meydana getirdiğine ilişkin Darvinci açıklamanın başarı şansı (umudu) vardır. Darwinci bir açıklamanın yokluğunda, diğer bazı türlerin oldukça sıradan bilimsel bir açıklaması olabilir. Belki de DNA, gen oluşumunun (recombination) milyonlarca yıl süresince gerekli tipteki genleri meydana getirmede doğal bir eğilime sahipti. Belki de bu yönden evrimleşmek için bir *ortogenetik* (orthogentic) eğilim vardır.

IV

Biz, bütünüyle Darvinci çözümlemenin kapsamının dışında kalan ve açıkçası bilimin cevap veremeyeceğini düşündüğümüz oldukça önemli olan şu soruya dikkat çektik: Neden bazı beyin olayları bazı zihinsel hadiselere neden olmakta ve aynı zamanda tam tersi de gerçekleşmektedir? Bilinçli inançlar, amaçlar ve istekler konusunda Darwinizm'in açık ve belki de doğru cevaplar verebileceği üçüncü bir soru vardır. Zihin-beyin etkileşiminin varlığı ve bilinçli organizmaların yaşam mücadelesindeki avantajları göz önüne alındığında şu soruya cevap aranmaktadır: Diğer bedenli hadiselerle ilişkili olan bilinçli hadiselere neden olan ve bilinçli hadiseler tarafından nedenlenen beyin durumları niçin vardır? (Bir öznenin bilinçli bir şekilde farkında olduğu) inançları alın. Neden beyin optik sinirler vasıtasıyla göze öyle bir şekilde bağlanmaktadır ki bu beyin olayı, yalnızca bir masa varsa, burada bir masanın olduğu inancına neden olmaktadır? Bu sorunun cevabı açıktır: Eğer inançları büyük ölçüde doğruysa inançlı hayvanların hayatta kalma olasılığı daha yüksektir. Yırtıcı hayvanlar ve gıdaların konumuna/yerine ilişkin yanlış inançlar, yaşam mücadelesinde hızlı bir eliminasyona yol açacaktır. Orada bulunduğu halde bir masanın söz konusu yerde bulunmadığına inanırsan, onun üzerine devrilirsin vesaire. İnanılan durumlara nedensel bir zincirle bağlanan ve inançlara neden olan beyin olayları, aynı yolla bağlı olmayan ve bunun sonucunda da bazı yanlış inançla-

ra meyleden beyin olaylarından daha fazla hayatta kalma avantajına sahiptir. Bir çok hayvan belirli bir yolla yanlış inancalara neden olan eğilimlerini deneyimler ışığında düzeltmek için yerleşik/dahili bir mekanizmaya sahiptir. Sözgelimi herhangi bir nesne gerçekten yiyecek olmadığı halde yiyecek gibi göründüğünde, onlar bu tür bir nesneden görsel uyarıcılar aldıkları halde onların önünde bir yiyecek bulunduğu inancı ortadan kalkar. Bu tür hayvanların yavrulama ve hayatta kalma olasılıkları daha yüksektir. Benzer bir açıklama, belli bir amaçla üretilmiş olan beyin olaylarının niçin maksatlı beden hareketlerini meydana getirdiği için de verilebilir. Ben ayaklarımı hareket etmeye çalışırken onun yerine ellerim hareket etseydi, yırtıcı hayvanlar hemen beni yakalayacaklardı. Benzer şekilde, beyin olaylarının neden olduğu isteklere (arzulara) sahip olduğumuzu varsayarsak sözgelimi, tok olduğumuz zamandan ziyade aç olduğumuzda yiyecek arama arzusunun olması gibi, içinde bulunduğum bazı şartların diğer şartlardan evrimsel açıdan daha üstün olduğu söylenir. Ancak (düşünce ve amaçların aksine) duyumlara neden olan beyin olaylarının niçin bedensel hadiselerle (bu şekilde) bağlantılı olduğuna ilişkin yeterli bir açıklamanın olup olamayacağı konusunda bazı şüphelerim vardır. Genellikle "yeşil" olarak adlandırılan olgunlaşmamış bir domatesin ve diğer nesnelerin tersine değil de yeşil duyumuna neden olmasında ve aynı şekilde genellikle "kırmızı" olarak adlandırılan olgunlaşmış bir domatesin ve diğer nesnelerin kırmızı duyumuna neden olmasındaki selektif avantaj nedir?

Özet olarak hayvanlardaki bilincin evrimi meselesi şu şekildedir: (1) Belirli bir zihinsel/fiziksel korelasyon (karşılıklı etkileşim) vardır (belirli türden bilinçli hadiselerle etkileşimde olan belirli türden beyin durumları söz konusudur). (2) Evrimleşen beyinli hayvanlar, bilinçli hadiselerle bağlantılı olan bir tür olay repertuarına (grubuna) sahiptir. (3) Bu hayvanların beyinleri kendi bedenlerine "bağlıdır (wired into)". Böylece yan ve ilave bedensel hadiseler bazı bilindik yollarla bilince bağlanmıştır [bilinçle etkileşime geçmiştir]. Darwinci veya diğer bilimsel çözümlemeler (3)'ün birçoğunu, büyük bir olasılıkla (2)'nin bir kısmını açıklayabilir. Fakat ne Darwinizm'in ne de herhangi bilimsel bir çözümlemenin (1)'i açıklama şansları çok fazla yoktur. Böylece hayvanların en çarpıcı ve en dikkat çekici özelliklerinin (onların duygulara, tercihlere, nedenlere ilişkin bilinçli yaşamlarının) kökenine ilişkin yeterli/doyurucu bir açıklama, muhtemelen bilimin oldukça ötesinde bulunmaktadır.

Bana göre, görünen o ki, oldukça düzenli ve öngörülebilir olan hayvanların evrimsel süreci (onların zihinsel yaşamı, insan gibi, onları nezaketli ve hürmete layık kılar ve onların kendileriyle etkileşime geçmesini sağlar) ve onlaın tüm önemli özellikleri dikkate alındığında, bilimsel açıdan tamamıyla açıklanamaz ve bunun [gelecekte] açıklanması da hiçbir şekilde mümkün değildir.

V

Ben, bilimin zihinsel bir yaşamın evrimini bütün boyutlarıyla açıklayamayacağını iddia etmekteyim. Bunun nedeni, şu ana kadar görebildiğimi gibi, belirli türden fiziksel hadisenin ilişkili zihinsel hadiselere neden olmasını ve aynı şekilde belirli türden zihinsel hadisenin ilişkili fiziksel hadiselere neden olmasını açıklayan bir doğa kanununun/yasasının olmamasıdır. Nitekim belirli zihinsel veya fiziksel hadiselerin bu karşılıklı etkileşime neden olması için doğada hiçbir şey yoktur. Ancak bilinç ve beyin arasındaki oldukça düzenli bir korelasyon vardır ve söz konusu korelasyon açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Onları açıklamanın başka bir yolu var mıdır?

Olayların (phenomena) açıklanmasına ilişkin olarak temel ve oldukça farklı iki yol söz konusudur. Doğa kanunları ve ilk baştaki yapısı aracılığıyla bir hadiseyi açıklamanın bilimsel bir yolu vardır. Öyle ki son ikisinin tanımı izah edilecek olayın açıklamasına neden olmaktadır. Yasaların/kanunların kendisi daha üst düzey yasaların anlaşılmasıyla açıklanmıştır (ve belki de küçük veya büyük ölçekte evrenin yaygın bir özelliğine ilişkin bazı genel açıklamalarla). Buna karşılık kendi iyiliği veya başka amaçlar uğruna bir özne tarafından kasıtlı bir şekilde meydana getirilmiş olayları kendisi sayesinde açıkladığımız kişisel açıklama (personal explanation) vardır. Birçok insan davranışı ikinci yolla açıklanmıştır. Ve bu "açıklama", söz konusu hadiseleri meydana getiren şeyin ne olduğunu gösteren bir açıklama olarak kabul edilmiştir. Fakat kişisel açıklama olayların, önceden planlanmış kör (basiretsiz) bir güç nedeniyle gerçekleşmesinden ziyade bir öznenin amaçlarına bağlı olarak meydana geldiğini göstermektedir.

Bu durumda akla uygun olan kişisel açıklama, insanların ve bazı hayvanların beyinlerini düzenli ve öngörülebilir bir şekilde bilinçli bir yaşama bağlanmasını sağlayan ve doğanın arkasındaki güç olan Tanrı'dır. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, tam anlamıyla özgür ve her şeyin mükemmel kaynağı olan Tanrı, onun varlığını makul kılan değişik birçok olgunun (doğa kanunlarının kendi kendine işlemesi dahil olmak üzere) açıklaması olarak kabul edilmesi gerekecektir. Fakat zihin-beyin arasındaki gizemli bağlantıyı açıklamak için Tanrı'nın eylemlerde bulunma kudreti, O'nun varlığını kabul etmek için birçok nedenden sadece bir tanesidir.

Tanrı'nın her bir insana ve bazı hayvanlara verdiği beynin sınırlı bir doğaya sahip olduğu iddia edilmektedir. Öyle ki normal bir düzenlemenin olduğu durumlarda bu sınırlı doğa, beyinle öngörülebilir ve işlevsel bir şekilde etkileşime geçen bilinçli yaşamı devam ettirir. Kaldı ki beyin, orada gerçekleşen farklı türdeki bilinçli hadiselerin hangi şartlar altında gerçekleştiği belirlemediği gibi zihin-beyin etkileşiminde herhangi genel bir yasadan kaynaklanan bir doğaya da sahip değildir. Her şeye kadir olan Tanrı, herhangi bir doğal

bağlantı olmadığı halde, bu bağlantıları maksatlı bir şekilde gerçekleştirme ve sınırlandırılmış bir doğayı/mahiyeti beyne verme gücüne sahiptir. Bunu yapmak için Tanrı'nın bir nedeni vardır: Beyin durumları tarafından düzenli bir şekilde nedenlenen duyumların, isteklerin, düşüncelerin ve inançların insanlara verilmesi yine beynin düzenli bir şekilde neden olduğu amaçların olması, bilinçli bir tercih aracılığıyla insanların dünyaya ilişkin bilgi edinmelerine ve orada farklılıklar ortaya koymalarına imkan verdiği gibi Tanrı'nın yaratıcı çalışmalarını anlatmaları için de onlara imkan tanımaktadır. Ayrıca bazı gerçek inançlar edinen ve bazı tercihlerde bulunan, bunları yaparken de birbirleriyle ve insanlarla etkileşime geçen hayvanların olması iyi bir şeydir. Öyle ki her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın bunu gerçekleştirmek için nedeni vardır.

Bir Tanrı'nın bu türden bağlantıları gerçekleştirecek kudreti ve nedeni vardır. Bilinçli yaşamın oluşumu ve çalışma biçimi ancak Tanrısal bir eyleme bağlı olarak açıklanabilir. Aksi takdirde söz konusu alanın tamamen gizemli (açıklanamaz olarak) kalması muhtemeldir.

B. EVRİM VE AHLAK:
"İNSAN OLUŞ"

Giriş

İlginç bir şekilde, evrim teorisinin ahlaki yozlaşmaya neden olabileceği yönlü yaygın bir kanı var. Adı üzerinde bir kanı... Buna, tam olarak nelerin sebep olduğu üzerinde durulmaya değer. Kuşkusuz ayrı bir çalışmayı hak eden bu konuya, sadece bir örnek vererek asıl meseleye geçmek istiyoruz. Evrimin, zaman zaman ahlaki açıdan "güçlü olan haklıdır" şeklinde yorumlandığı olmuştur. Örneğin, "Almanya'da, iki savaş arası dönemde yükselişe geçen ırk ıslahı hareketlerini eleştiren tek bir genetik bilimcinin çıkmaması, Nazilerin iktidara gelişleri sonrasındaysa, genetik bilimlerinin gitgide aşırılaşan ırk ıslahı uygulamalarına alet edilmesi, 1933 öncesinde Yahudi karşıtlığını eleştirenler de dâhil olmak üzere, Almanya'nın önde gelen genetik bilimcilerinin büyük çoğunluğunun ırka dayalı bir ulusun yaratılmasında aktif roller oynaması, üniversitelerde görevli biyologların yarıdan fazlasının Nazi Partisi'ne katılması vb.", evrim teorinin olası ahlaki sonuçlarını tartışmak açısından önemlidir.

Vakıa bir teorinin yanlış kullanımları, bizzat teorinin kendisi için bir tehdit oluşturmaz, ama dikkatli olunması gereken noktalar olduğunu da hatırlatır. Elbette evrimin, ahlaka ve ahlaki yaşama dair söyleyecek şeyleri vardır. Ahlak önemli ölçüde duygularla ve duygulanımlarla ilgili bir husustur. Bu nedenle de biyolojik doğamızı irdeleyen evrimin, bu noktaya katkısı olacağı açıktır. Hatta evrimin, insanı ahlaki açıdan daha mütevazi bir hale sokacak iç görüleri de vardır. Ve yine, diğer canlıların da ahlak konusunda duyarlı olduklarını biliyoruz. Peki, bunlar evrimin ahlakı *bütünüyle* açıkladığını söyleyebilir mi? Bu sorunun yanıtı felsefi açıdan olumsuz görünmektedir. Salt evrim teorisi, niçin ahlaklı olmamız gerektiği hususunu temellendirmede yetersiz kalmaktadır. Sunulan açıklamalar büyük ölçüde imdirgemecilik hatasıyla malüldür. Ancak, ahlakı, sadece evrim teorisinin zayıf yönlerine karşıt olarak temellendirme çabası da yetersizdir. Ahlak, basitçe bir teorinin açıklayamadığı boşluk üzerinde değil, insana dair bütün yönler dikkate alındığında anlamlı olabilir.

Evrendeki diğer canlılar gibi bir can olan insanın, insan oluşunu mümkün kılan şey onun düşünme yetisi ise, "insan" adını gerçekten alması ise onun ahlaklı olması ile mümkün olabilir görünmektedir. Bu ada yaraşır bir yaşam

sürmediğinde ise, ne kadar insan suretinde olursa olsun "hayvan"dan daha aşağı olabilir. Öyle zannediyoruz ki, insan oluşun anlamı, düşünme yetisini *iyi* bir yaşam için kullanma noktasında açığa çıkmaktadır.

Klasik metafizik açısından bakıldığında, Tanrısallığı tanımlayan felsefi kavram, nedensellik ise, ahlakı tanımlayan kavram ereksellikt ir. Doğa ve içindeki canlılar *büyük ölçüde* nedensellik ile çevrilmişlerdir. Onların nasıl davranacakları başlangıçta zaten önemli ölçüde bellidir. Bu türden bir belirlenmenin istisnası insan gibi görünmektedir. Yani onun nasıl bir varlık olacağı, işin başında belli değildir. Ona verilen yetiler vardır. Bu yetileri kemal yönünde kullanmak da, tereddi yönünde kullanmak da onun elindedir. Yani, nasıl bir varlık olacağına karar verecek olan insanın kendisidir.

Bitki ve İnsan Oluş Arasındaki Dereceler[1]

(İbn Miskeveyh)

Bütün tabiî cisimleri kapsayan ortak bir tanım vardır. Bu cisimler, yüksek etkileri ve kendilerinde oluşan suretleri alarak birbirlerinden üstün olurlar. Sözgelişi, cansız varlıklar, insanlarca beğenilir bir suret aldıkları zaman bu biçimi almamış olan ilk maddeden üstün olurlar. Bitki suretini aldıkları zaman da, bu suretin eklenmesinden dolayı, cansız varlıklardan üstün olurlar. Bu eklenen özellik de beslenme, büyüme, genişleme, yer ve sudan kendilerine uygun olanları alma, uygun olmayanları bırakma ve beslenmeden ileri gelen artıkları ifraz yoluyla atmadır. İşte bunlar, bitkileri cansız varlıklardan ayıran şeyler olup, cansız varlıklarda bulunan ve tanımladığımız cisimdeki gelişmelerdir.

Bitkiyi Cansızlardan Üstün Kılan Özellik

İşte bitkiyi cansız varlıklardan üstün kılan bu gelişmiş olma durumu da derece derecedir: Kimi bitkiler cansızlardan çok az ayrılır. Mercan ve; benzerleri böyledir. Sonra, yavaş yavaş bu özellikte bir gelişme olur. Bitkilerin kimisi ekilmeksizin ve tohumsuz biter. Meyve ve tohum vererek türünü korumaz. Unsurların birleşmesi, rüzgârın esmesi, güneşin doğması onların meydana gelmesine yeter. Bunun içindir ki, cansız varlıkların ufkunda ve onlara yakın bir yerde bulunurlar. Sonra bitkilerdeki bu fazilet artar ve bitkiler bir düzene göre birbirinden üstün olurlar. Böylece onlarda meyve verme ve tohum aracılığı ile üreyerek türünü koruma durumu ortaya, çıkar. Bu özellik gelişir, onun önceki durumu ile sonraki durumunun birbirinden ayrılmasını sağlar. Daha sonra onlardaki bu fazilet güçlenir. Nasıl ikincisi birincisine göre üstünse, üçüncüsü de ikincisinden üstün olur. Bu gelişme ve üstünlük sağlama durumu, kendi ufkuna ulaşıp, canlı ufkunda yer alıncaya kadar sürüp gider. Bu canlılar zeytin, nar, asma gibi üstün meyve ağaçlarıdır. Ancak bunların güçleri henüz iç içedir. Yâni erkeklik ve dişilikleri belli değildir. Hem dölle-

1 Metnin alındığı yer: İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983), s. 65-70.

nirler, hem de kendi benzerlerini meydana getirirler ve hayvan ufkuna bitişen kendi ufuklarının sonuna ulaşmamışlardır. Gelişimlerini hayvan ufkuna ulaşıncaya kadar sürdürürler ve artık bundan ileri gidemezler. Eğer buna çok az bir şey eklenirse, hayvan olurlar. Bu takdirde, güçleri 'birbirinden ayrılır erkeklik, dişilik ortaya çıkar, kendilerini öteki bitki ve ağaçlardan ayırt eden birtakım hayvani faziletleri kabul ederler. İlgili yerlerde anlatılan on özellikle hurma ağacı hayvan ufkuna ulaşmış, onunla hayvan arasında ancak bir mertebe kalmıştır. O da topraktan kurtulup beslenmek için hareket etmelidir. Hz. Peygamberin: "Halalarınız olan hurma ağaçlarına ikram ediniz, çünkü onlar Âdem'in çamurunun artığından yaratılmışlardır" sözünde buna bir işaret olsa gerektir. Bitki hareket eder, kendi ufkundan ayrılır, beslenme için yürür, besininin kendisine gelmesi için olduğu yerde durmaz, kendi eksiğini giderecek araçlarla donatılırsa, bir hayvan olur.

Hayvanda bu araçlar ilk ufkundan itibaren gelişmeye başlar, artar. Kimi hayvan ötekinden bu bakımdan üstün olur, bitkide olduğu gibi yavaş yavaş birtakım faziletleri kabul eder. Nihayet onda zevk alma, acı duyma gücü gelişir. Yararlı şeyleri elde edince zevk alır. Zararlı şeylerle karşılaşınca acı duyar. Sonra Allah'tan aldığı bir ilhamla kendisi için yararlı olan şeyleri tanır, onları ister, zıtlarını bilir ve onlardan kaçar. Canlılardan bitki ufkunun başında olan kimi hayvanlar vardır ki, bunlar kurt, sinek ve küçük haşereler gibi çiftleşerek türünü sürdürmez, fakat yumurtlayarak ürerler. Sonra bitkide olduğu gibi fazileti kabul etme nitelikleri artar. Bunlarda zamanla, kendilerine zarar verecek olan şeyleri uzaklaştırmada kullandığı öfke gücü ortaya çıkar, hayvan, gücüne göre ve kullanabileceği ölçüde silahlandırılır. Öfke gücü fazla olursa, silahı da tam ve güçlü olur, eksik olursa, silahı da eksik olur. Öfke gücü çok zayıf olursa, ona hiç silah verilmiş olmaz. Ancak, süratle kaçma ve kendisini tehlikelere karşı çeşitli hilelerle koruma gücü verilmiş olur.

Bu durumu, boynuzlu hayvanlarda açıkça görürüz. Bunlar boynuzlarını mızrak gibi kullanırlar. Kazma dişleri ve tırnakları bulunan hayvanlar, bunları bıçak ve hançer gibi kullanırlar. Ok ve kargı, görevi yapan organları bulunan hayvanlar olduğu gibi, tırnakları topuz ve balta işi gören hayvanlar da vardır. Aksine, kullanamadığı için cesaretsizliğinden ve öfke gücünün eksikliğinden dolayı kendilerine yük olmaması için silah verilmeyen hayvanlara gelince, bunlar da kaçma, çeviklik, hile ve aldatma gibi güçlerle donatılır. Tavşan ve benzerleri böyledir. Yırtıcı ve yabanî hayvanlarla, kuşların durumlarını incelediğimiz zaman onlarda bu hikmeti sürekli olarak görürüz. "Yaratanların en yücesi olan Allah ne uludur!".

İnsana gelince, o bu araçların hepsi ile donatılmıştır. Ona bunları kullanma yolu gösterilmiş ve hepsi onun emrine verilmiştir. Bunları yeri gelince anlatacağız. Bütün bu şeylerin sebeplerini, birbirlerine zarar verme ve türlü ezi-

yetlerle birbirlerini yok etme konusunda ortaya çıkan meseleleri ele almanın yeri burası değildir. İleride yeri gelince bunları, kısmet olursa, ele alacağız.

Hayvanların Dereceleri

Hayvanların derecelerini açıklama konusuna yeniden dönelim: Canlılardan kimileri çiftleşme, neslini ve yavrusunu koruma, büyütme, acıyarak yuvasında barındırma ve üstünü örtme gibi duygulara sahiptir. Bu durumu yavrulayan ve yumurtlayan hayvanlarda görürüz. Bunlar yavrularım ya süt emzirerek veya yiyecek taşıyarak beslerler. Bu tür hayvanlar, söz konusu şeylerden birine ulaşamayanlardan üstündür. Bu nitelikler insan ufkuna yaklaşıncaya kadar hayvanda gelişmesini sürdürür. O zaman eğitimi kabul eder. Eğitimi kabul etmekle de öteki hayvanlardan kendisini ayırt eden bir fazilet kazanır. Hayvanlarda gittikçe bu fazilet artar ve hayvanlar sonunda at ve eğitilmiş şahin gibi birtakım üstünlükler kazanırlar. Bu dereceden yükselerek maymun ve benzerleri gibi eğitmeksizin kendi başına insanı taklit eden hayvan derecesine ulaşırlar. İnsana bakarak ve onun yaptığını yaparak, insanı yormaksızın ve onun eğitmesine gerek duymaksızın, kendi kendilerini zekâları ile eğitebilirler. İşte burası hayvan ufkunun sonudur. Eğer o, bu sınırı geçer birazcık ilerlerse, kendi ufkundan çıkar ve insan ufkuna girmiş olur. İnsan ise aklı, ayırt etme ve konuşma gücü olan, aletleri kullanan ve kendisine uygun gelen suretleri alan bir varlıktır. Bu dereceye ulaşan canlı, bilgilere yönelir ve arzu duyar, onun bir kısım güçleri, kabiliyetleri ve Tanrı vergisi olan nitelikleri ortaya çıkar. Bunlar sayesinde o, anlattığımız öteki mertebelerde olduğu gibi, bunda da yükselip ilerleyebilir.

İnsan Ufkunun Dereceleri

Hayvan ufkunun sonuyla birleşen insan ufkunun ilk derecesinde, medenî dünya dışında kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan insanlar yer alır. Ye'cuc ve Me'cuc ülkesinden, Türklerin ötesindekilerle, zenciler ve onlara benzeyenler çok az bir üstünlükle maymunlardan ayrılan toplulukları meydana getirirler.

Sonra bunlarda orta bölgelere doğru geldikçe ayırt etme ve anlama gücü gelişir. Zekâ, çabuk kavrama ve faziletleri kabul etme özellikleri ortaya çıkar. Duyulurlar yoluyla Allah'ın verdiği tabiatın etkisi sona erer. Böylece yukarda işaret ettiğimiz gibi, insan, irade ve çalışıp çabalama ile faziletleri elde etmek için yatkınlık kazanır. Nihayet o, kendi ufkunun sonuna ulaşır. Kendi ufkunun sonuna ulaşınca da melekler ufkunun başlangıcına varır. İşte burası en üstün insan mertebesidir. Burada varlıklar birleşir ve onların başı sonuna kavuşur. İşte "varlık dairesi" adı verilen budur. Tarifinden anlaşıldığına

göre varlık dairesi, bir noktadan hareket ederek başlayıp aynı noktada sona eren bir çizgidir. Varlık dairesi, çokluğa birlik kazandıran bir dairedir. Bu dâire, yüce yaratanının birliğini, onun hikmetini, kudret ve varlığını kesinlikle göstermektedir. Bu konuyu, ahlâk ilmine giren bir husus olsaydı açıklardım.

Bu mertebeye ulaştığınız zaman Allah'ın izni ile onu anlarsınız. İşaret ettiğimiz hususu göz önüne getirir ve kavrarsanız, ne hal üzere ve niçin yaratıldığınızı bilirsiniz. Sizin ufkunuza bitişen ufku tanırsınız. Dereceden dereceye ve tabakadan tabakaya nasıl geçtiğinizi fark edersiniz.

O zaman sizde gerçek iman doğar, insanların göremediği şeye tanık olursunuz ve mantık öğrenmekle başlanılan üstün ve gizli ilimlere doğru ilerlersiniz. Çünkü mantık, anlayışı ve tabiî aklı doğru yola yönelten bir alettir. Bu ilimle yaratıkların ve bunların yaratılışlarının bilgisine, sonra bu bilgi genişletilerek ve derinleştirilerek ilâhî ilimlere ulaşırsınız. O zaman Allah'ın vergi ve lütuflarını kabule yatkınlık kazanırsınız. Böylece size ilâhî feyiz gelir. Tabiatın sıkıntıları ve onun hayvanı isteklere götüren hareketleri karşısında rahatlayacaksınız. Varlıkların derecelerinden birer birer yükseldiğiniz mertebeyi düşüneceksiniz.

Böylece bu mertebelerden her birinin varlık yönünden bir öncekine muhtaç olduğunu ve insanın mükemmelliğinin tamamlanabilmesinin, ancak ondan öncekiler için gerçekleşen durumların, kendisi için de gerçekleştikten sonra mümkün olacağını bilirsiniz, insan, kâmil insan olup kendi ufkunun sonuna ulaşınca, yüce ufkun nuru onu aydınlatır. O ya iyi bir filozof olur, kendisine felsefî çalışmalarda ilhamlar gelir ve aklî faaliyetlerinde semavî destekler alır, ya da o, Allah katındaki mertebelerine göre vahiy alan bir peygamber olur. O zaman yukarı âlem ile aşağı âlem arasında aracı olur. Bu da, onun bütün varlıkların durumunu ve kendisinin insanlık durumundan itibaren ulaştığı durumu düşünmesi ve anlattığımız ufakları göz önüne alması ile gerçekleşir, işte bu anda "onlar için gizlediğimiz müjdeyi kimse bilmez" [Secde/32: 17] âyetinin anlamını kavrar ve Efe. Peygamber'in, "orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın kalbine doğmayan şeyler vardır" sözünü düşünür.

Söz, insanın lâyık olduğu bu şerefli ve üstün mevkiyi anlatmaya ve onun yükseldiği durumları belirtmeye ve bunun da ilk önce bilgi ve ilimlere karşı duyduğu arzu ile gerçekleştiğine gelince, bu konuyu biraz daha açıklayalım.

Mükemmelliğin Amacı ve Tam Mutluluk

Bu arzu, insanı sağlam bir yöntem ve doğru bir yönelişle mükemmelliğin amacına, başka bir deyişle, tam mutluluğa ulaşıncaya kadar götürür, insan, bu yolda: pek az başarıya ulaşır, çoğu kez yoldan ve kurallardan sapar. Bu-

nun sebepleri çok ve açıklaması uzundur. Ahlâkınızı olgunlaştırma konusu ile uğraştığınız için, şimdi onları bilmeye gerek yoktur.

Cisimleri düzenleyen tabiat, bazen kendisine ârız olan afetler ve hastalıklar dolayısıyla beden için yararlı olmayan şeyleri arzu eder. Toprak ve benzeri gibi vücuda yararı olmayan, aksine onu bozan şeyleri yemek isteyen kimseler böyledir.

Aynı şekilde düşünen nefis ide, kimi vakit kendisini kâmilleştirmeyen ve onu mutluluğuna yöneltmeyen, tersine bunlardan uzaklaştıran şeylere ileten, düşünce ve kurgulara yönelir. Ö zaman, nasıl ilk durumda bedenî tedaviye ihtiyaç varsa, bu durumda da ruhî bir tedavi gereklidir. Bunun içindir ki, insanların iyi ve yararlı rehberlere ve eğitimcilere ihtiyaçları vardır.

Tanrı'nın yardımı olmaksızın, kendiliğinden mutluluğa ulaşan bu tür tabiatlara rastlamak güçtür. Bu mutluluğun elde edilmesi uzun zamanlara bağlıdır.

Bizi bu amacımıza ulaştıran bu gerçek eğitimde gaye durumunda olan ilkenin göz önüne alınması gerekir ve böylece gaye göz önüne alınınca, tahlil yoluyla derece derece tabiî olaylara doğru gidilir. Sonra da terkip yoluyla yukarı doğru ilk düşünülen gayeye ulaşıncaya kadar çıkılır, işte bu düşünce bizi, bu kitabın baş; tarafında ve diğer bölümlerinde, ahlâk konusu ile ilgili olmayan yüksek ilimlerden söz etmeye zorladı. Lâyık olanlar onlara yönelsin. insanın bilmediği şeye yönelmesi tabiî mümkün değildir. Kabiliyeti olan ve önem veren kimseler, bu ilimleri biraz bilir ve bilgilerini artırmak ister, onlara koşar, bu uğurda zahmet ve sıkıntılara katlanırlar. Bilinmelidir ki, her insan bir fazilete yatkındır. Ona daha yakındır ve ona ulaşmaya daha elverişlidir. Bunun içindir ki, insanlardan birinin mutluluğu ötekilerin mutluluğundan farklı değildir. Ancak saf bir nefis ve üstün bir tabiat sahibi olanlar, olayların gayelerine ve en son gayeye, yani yüce mutluluğa ulaşır ki bunun ötesinde başka bir mutluluk yoktur.

Hayvan İnsan ve Kâmil İnsan[1]

(İbn Arabi)

(...)

Bu âlemde talep edilen insan-ı kâmil (الانسان الكامل) iken onun dışındakiler hayvan insan (الانسان الحيواني)dır. Hayvan insanın insan-ı kâmil karşısındaki yeri, maymun (النسناس)un hayvan insan karşısındaki yeriyle birdir. Ayrıntıya girmezden insan-ı kâmilin yaratılışı hakkında söylenebileceklerin özetidir.

Onun yaratılışının tafsiline gelirsek, bilmelisin ki, Allah Teala dört unsuru feleğin altında yaratmış, feleğin şekline göre onları döndürmüştür. Hepsi tümel cisimdeki şekillerdi. Tesiri kendisini takip eden rükünlerde ortaya çıkan ilk felekî hareket, ateşin hareketiydi. Bu hareket onda havanın içerdiği yaşlık nedeniyle yanma ve tutuşma sonucunu oluşturmuştur. Söz konusu tutuşma ve alev, ateşten ve havadandı ve ‹mâric› (المارج), yani karışık diye isimlendirilmiştir. ‹Merc› buradan hareketle bu adla isimlendirilmiştir, çünkü o çiçek ve bitkilerin karışımlarını içerir. Yine buradan hareketle insanların içine düştüğü savaş ve çatışma durumu ‹herc ve merc› diye isimlendirilir. Savaş ve çatışma demektir. Allah Teala bu alev içinde cinlerin (suretlerini) açmıştır (yaratmıştır/ فتح).

Sonra aydınlık yıldızlar ışınlarını Allah›ın emriyle ve izniyle yaymıştır, çünkü Allah her göğe emrini vahyetmiştir. Böylelikle onlar ışınları ve şualarını rükünlere yaymıştır. Rükünler onların ışınlarının yayıldığı yerlerdir. Böylelikle rükünler, nurlar vasıtasıyla ortaya çıkmış, aydınlanmış ve aydınlatmıştır. Bu nedenle de etki etmiş, onlarda maden, bitki ve hayvan türemiş ve doğmuştur. Bunlar, gerçekte kendilerine etki eden şeylerdir. Çünkü felekler, yani gökleri Allah rükünlerden var etmiş, sonra onlar hareketleriyle rükünlere tesir etmiş, yıldızların ışınlarını türeyenlerin doğması için onlara yaymışlardır. Böylelikle felekler kendi mallarını onlara döndürmüştür. Bu durumda rükünlere kendilerinden başkası etki etmiş değildir. Bu durum kıyamet alametlerinden sayılır, çünkü kıyamet alametlerinden birisi ‹annenin çocuğunu

1 Metnin alındığı yer: Muhyiddin İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, cilt: 12, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), s. 363-366.

doğurmasıdır.› Rükünler felekleri doğurmuş, sonra felek onlarla birleşmiş, onlarda doğan şeyler doğmuştur. O halde felek, rükünlerin çocuğu ve kocasıdır. Alemin varlık sebebi olan insanın sureti rükünlerde ortaya çıkmamıştı. Allah killi toprağı almış, onu suyla karıştırmış, şanına yaraşır bir şekilde -çünkü "O›nun benzeri bir şey yoktur." [Şura/42: 2] - iki eliyle karmış, bir süre böyle bırakmıştır. Toprağının parçalarına kadar nüfuz eden sıcak havanın kendisine temasıyla bu çamur mayalanmış, kokusu değişmiş ve başkalaşmış ve "*hame-i mesnun*" haline gelmiştir.

Her kim söylediğimizin doğruluğunu görmek isterse, imanında bir gedik varsa kulacının derisinin sıcaklığını hissedinceye kadar öteki kulacıyla ovmalıdır. Sonra onu koklasın, orada terleme kokusunu hissedecektir. O koku, cismin kendisinden yaratıldığı insanın aslıdır. Allah Teala şöyle der: "İnsanı kokuşmuş bir *hame*›den yarattı." [Hicr/15: 26] Ateş unsurunun kendisini pişirmesiyle hamuru katılaşmış, parçaları birbiriyle kaynaşmış, güçlenmiş ve sertleşmiştir. Ardından hayat unsuru olan su kendisine katılmış ve ona kendi yaşlığını vermiş, serdiğini yumuşatabileceği kadar yumuşatır. Böylece kendisine hayat yayılır. Bu kez hava unsuru içerdiği yaşlık ve sıcaklıkla ona yardım eder, sıcaklığıyla suyun soğukluğuna karşılık gelir. Böylece bu ikisi birbirlerini engeller ve en sonunda yaşlık kendisine baskın gelerek toprağının cevherini ete, kana, sinirlere, damarlara ve kemiklere dönüştürür. Bütün bunlar, unsurların doğasının eserleri ile bu yapının parçalarının istidatlarının farklılığı nedeniyle farklı mizaçlarda oluşmuştur. Bu nedenle bu hayvani yapının parçaları birbirinden farklı olmuş, her varlığın ötekinden ayrışması için isimleri birbirinden farklılaşmıştır.

Bu yapının ve bedenin besini yaratıldığı şeyden olmuştur. Gıda bitkilerin ayakta kalmasının nedenidir ve onun canlı sayesinde gelişir. Bitkideki bu gelişme ve artış "Sizi topraktan bitki olarak çıkarttı" [Nuh/71: 17] ayetinde belirtilir. Bunun anlamı "bitki olarak büyürsünüz" demektir. Çünkü ‹*enbete*› kelimesinin mastarı *inbat*›tır. Ayette ise (*nebat* getirilerek) büyüme büyüyene izafe edilmiş ve şöyle denilmiştir: ‹Sizin gıdanızı ondan yapmıştır. Yani onu büyüten şeyden yapmıştır. Böylece siz de onunla büyürsünüz. Yani cisimleriniz büyür ve gelişir. Nebati-hayvani cisminiz büyüyüp geliştiğinde ve onda hayvanın bütün güçleri ortaya çıktığında, Allah ona ameli nefsin gücünden fikir kuvveti verir. Bunu ona nefsin bilme gücünden ve el-Müdebbir isminden verir. Çünkü hayvanın bütün yaptığı işler ve bilgileri, bir tedbir veya düşünmeyle gerçekleşmez; hayvan kendisinden ortaya çıkan şeyleri bilme yaratılışındadır. Bu hikmetli iş yapmanın ve ustalığın hayvanda nereden kaynaklandığı bilinmez. Böyle hayvanlara misal olarak örümcekler, arılar, sinekler verilebilir. İnsan ise öyle değildir, çünkü insanın elde ettiği herhangi bir bilgiyi ancak fikir, tedbir ve düşünme gücüyle elde ettiği bilinir ve insanda bunun nereden or-

taya çıktığını bellidir. Diğer hayvanlar ise o işi bilir, fakat nereden ortaya çıktığını bilmezler. İşte insanın ‹insan› diye isimlendirilmesinin yegâne nedeni, bu bilgisidir, başka bir şey değil! Bu, bütün insanların ortak olduğu bir özelliktir. Fakat insan-ı kâmil bunun dışındadır, çünkü insan-ı kâmil hayvan insana dünya hayatında güçlerini almış olduğu ilahi isimleri kullanmayı da ekler. O, bu güçleri Allah kendisini âleme mukabil ve paralel olarak yarattığında bu isimlere de karşılaştırması esnasında almıştı. Allah insan-ı kâmili, büyük-tüm insan (الانسان الكي الكبير)ın halifesi yapmıştır. O, Allah›ın yaratıkları içinde yaratıklarından olan gölgesidir. Bu nedenle de o halifedir ve yine bu nedenle insan-ı kâmiller tek kişinin halifeleridir. Öyleyse onlar, asli insanın karşısında bulunan ilahi nurların varlığı nedeniyle söz konusu insanın gölgeleridir.

Bu tecelli nurları her yönden insanın üzerine farklılaşarak gelir ve bu nedenle de tecellinin sayısınca farklı gölgeleri ortaya çıkar. Her tecellinin bir nuru vardır ve bu nur unsuri varlıkta insanın suretinin gölgesini verir. O gölge halife olur ve ondan özel olarak halifeler meydana gelir. Hayvan insana gelirsek, onun aslı, genel olarak böyle değildir ve onun hükmü diğer hayvanlar gibidir. Hayvan insan kurucu özelliğiyle diğer hayvanlardan ayrılır. Bu durum hayvanlardan her birinin kurucu özelliğiyle diğerlerinden ayrışmasına benzer. Mesela at kurucu unsuruyla eşekle bir olmadığı gibi katır veya kuş veya yırtıcı hayvan veya böcek değildir. Hayvan insan haşereler arasında sayılırken kemale erdiğinde halifedir. Böylelikle hayvan insan bazı nedenlerle bizimle ortak iken bazı özelliklerle bizden ayrılır. Sonra Allah Teala ona halifelik hükmünü ve halife adını vermiştir. Bu ikisi, tekvinin kendilerinden ortaya çıkması için, iki dişi sözdür, çünkü dişi tekvin ve yaratma mahallidir. Binaenaleyh, kendisine naib demediğine göre, bu isimde bir ikaz vardır. Hâlbuki naib ile halife aynı anlamdadır. Allah şöyle der: “Ben yeryüzünde halife yaratacağım”. [Bakara/2: 30] Hâlbuki insan veya davetçi dememiş, onu yaratılış gayesiyle adlandırmıştır.

Hayvan insan ile halife insan-ı kâmili ayırt ettik, çünkü Allah Teala cEy insan! Seni kerim Rabbine karşı kışkırtan nedir, o seni yaratmış düzenlemiş ve itidal vermiştir›555 buyurur. Bu, insanın doğal-unsuri yaratılışının kemalidir. Ardından Allah Teala şöyle der: “Dilediği bir surette seni terkip etti.” [İnfitar/82: 8] Dilerse seni kemal suretinde yaratır ve âlemde halifesi yapar. Dilerse hayvan suretinde yaratır. Bu durumda sadece ‘insan’ denilenlere ait zatî-kurucu özelliğinle farklılaşmanla birlikte hayvanlardan birisisin. Hâlbuki Allah insanın dışındaki varlıkların yaratılışında tesviye veya itidal lafzını kullanmamıştır. Gerçi “O ki yarattı ve tesviye etti” [A‘la/87: 2] denilir. Burada insanın yaratılışı kastedilmiş olabilir, çünkü tesviye ve itidal birlikte zikredildiğinde, insanın yaratılışı kast edilir. Çünkü Allah insanı âlemin suretine göre düzenlemiş ve tesviye etmiş, ona âleme göre itidal vermiştir. Bu ayrıcalık diğer un-

suri yaratıklar için söz konusu değildir. Allah düzenleme ve itidalden sonra şöyle buyurur: ‹Ol.› [Nahl/16: 40] Bu, ilahi nefestir. Böylelikle insan-ı kâmil tesviye, itidal, ruhun üflenmesi ve 'ol› sözünden meydana gelmiştir. Bu durum ‹Allah katında İsa›nın durumu Âdem›in durumu gibidir, onu topraktan yaratmış ve sonra ona ol demiştir› [Al-i İmran/3: 59] ayetinde belirtilir. Böylelikle kâmil -ki İsa›dır- kâmile -Adem- benzetilmiş, halife halifeye benzetilmiştir. Halife olmayanları da Allah tesviye etmiş, ruhundan üflemiş, hâlbuki ona 'ol› dememiştir. Bunun istisnası genel ve birleştirici bir ayette söylediği "Bir şeye, onu irade ettiğimizde sözümüz ‹ol› demektir, o da olur." [Nahl/16: 40] ayetidir. Öyleyse aklını, dikkatini çektiğim hususa vermelisin. Sana Allah›ın halife insanlara verdiği kemal mertebesini anlatıyoruz.

(...)

Dinsel Ahlaka Doğalcı Alternatifler: Hobbes ve Hume[1]

(Kai Nielsen)

[Kai Nielsen (1926-), çağdaş ateizmi savunan emekli felsefe profesörüdür. Ahlak felsefesi, din felsefesi, meta-felsefe, sosyal felsefe, siyaset felsefesi gibi felsefenin muhtelif alanlarında önemli çalışmaları bulunan Nielsen'ın eserlerinin bir kısmı şu şekildedir: *Niçin Ahlaklı Olmalı?* (Why be Moral?), *Tanrısız Etik* (Ethics Without God) ve *Marxism ve Ahlaki Bakış Açısı* (Marxism and the Moral Point of View).

Bu yazıda Nielsen, John Locke'un iddia ettiğinin tersine ahlakın temellendirilmesi ve kabulü için Tanrı inancının zorunlu olmadığını öne sürmektedir. Ona göre böyle bir durumda, seküler bir ahlakçının önünde ya Hobbescu geleneğin ya da Humecu geleneğin izinden gitmek şeklinde iki alternatif yol vardır. Nielsen, ahlakı dinsel olmayan seküler bir perspektifle savunmaya çalışan bir filozofun, ahlakın dinsel temellendirilmesine karşı çıkarken kendi ahlaki görüşlerini Hobbesculuğun önünü açtığı etik bir rasyonalizme dayandırmaya çalışmasının yanlış olacağını iddia eder. Ona göre, ahlak akılla *bağdaşabilir* bir şey olsa da aklın *gerekli kıldığı* bir şey olmadığından, Humecu yaklaşım seküler bir etik için Hobbescu yaklaşıma kıyasen daha iyi bir hareket noktasıdır.

Çevirmen, Hakan Gündoğdu, yeni kuşak felsefeciler arasındadır. *Çağdaş Felsefede Ateist Hümanistlerin Dine Yönelttiği İtirazlar* adlı eser başta olmak üzere, birçok çalışması olan Gündoğdu, ayrıca Antony Flew, Kai Nielsen, Corliss Lamont, M. Foucault vb. isimlerin de mütercimdir. Gündoğdu, halen, Gazi Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.]

---

1 Çev. Hakan Gündoğdu. Metnin alındığı yer: Kai Nielsen, "Hobbesist and Humean Alternatives to a Religious Morality", *Ethics Without God*, Prometheus Books, New York, 1990, ss. 163-183. [Aynı yazının önceki basımı için bkz. *International Journal for Philosophy of Religion*, cilt. 14, no. 1 (1983), ss. 33-47.]

I.

Hoşgörü Üzerine Mektup'unda John Locke şu değerlendirmede bulunmuştu: "... bir Tanrı'nın varlığını inkâr edenlere hiçbir şekilde müsamaha edilmeyecektir. Sözlerin, anlaşmaların ve yeminlerin -ki bunlar insanî toplumu bir arada tutan bağlardır-, bir ateist için hiçbir bağlayıcılığı olamaz. Sadece düşüncede bile olsa Tanrı'yı dışarıda tutmak her şeyi yok eder."[2] Şimdi bunu okuduğumuzda on yedinci yüzyılla aramızdaki kültürel mesafeyi hemen hissederiz. Bu açıdan, Locke gibi ilerlemeci ve makul bir düşünürle bile aramızda epeyce mesafe vardır. Her ne kadar Kuzey Amerika'da hala bu şekilde düşünen saklı Neandertal eğilimler, doğrusu mevcut durumda aslında pek de lafını sakınmayan güçlü eğilimler, bulunsa da ister dindar olsun ister olmasın eğitimli aydın kesim böyle bir düşünceye tamamen yabancıdır. Locke'un bu pasajını yorumlayan David Gauthier'e göre:

> "ahlakî uzlaşımların dinî inanca dayandığı varsayımı bizim düşünme tarzımıza yabancı bir şeydir. Öyle ki modern ahlak filozofları onu reddetmeye ya da çürütmeye dahi çalışmazlar; onlar böyle bir varsayımı çoğunlukla dikkate bile almazlar. Locke ahlakî uzlaşımların dinî inanca dayandırılmasının zorunlu olduğunu düşünmüş olsa bile, bu, bizim için neredeyse imkânsızdır."[3]

Şimdi acaba bu durum sadece dünya ruhundaki bir değişim midir yoksa makul bir sebebi var mıdır? Tanrı'yı ya da Tanrı düşüncesini -O'nun varlığına olan samimi inancı- dışarıda tutmak Locke'un düşündüğü gibi gerçekten de her şeyi yok eder mi? Eğer ederse, bu, aslında, Tanrı inancını ahlakın ve ahlaklılığın kabulü için son derece merkezi bir konuma getirir. Fakat Tanrı inancını bu kadar merkezi bir konuma yerleştirmeyi gerektirecek böyle bir yok oluş gerçekten var mıdır?

Diyelim ki Tanrı'nın bir şeyi buyurmasının ya da emretmesinin o şeyi iyi kıldığını söylemeye çalışıyoruz. Burada Tanrı'nın emretmesi olmadan o şeyin iyi olduğunun doğru bir şekilde söylenemeyeceği iddia edilmektedir. Tanrı'nın emirleri olmadan tek başına iyilik diye bir şey yoktur. Bir şeyin iyi olmasını sağlayan şey, aslında, onun Tanrı tarafından emredilmiş olmasından başkası değildir.

Lakin şurası açık ki, bu doğru olamaz; çünkü Tanrısız bir dünyada bile merhamet hep iyi bir şey olurdu ve küçük çocuklara işkence etmek de hala alçakça olabilirdi. Tanrıya inanıyor olsak bile, eğer mesele üzerinde derinlemesine düşünürsek ve asgari düzeyde de olsa herhangi bir ahlakî anlayışa sahipsek,

2 John Locke, *Letter Concerning Toleration.* David Gauthier'ın yazısından alıntılanmıştır: "Why Ought One Obey God?: Reflections on Hobbes and Locke," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. VII, No. 3 (Eylül, 1977), s. 425.

3 A.g.y., ss. 425-426.

Tanrı var olmasa bile, küçük çocuklara işkence etmenin yanlış ve merhamet ile dürüstlüğün de iyi olduklarını kabul ederiz. Tanrıya inanan, derinlemesine düşünebilen ve ahlak hakkında teori öncesi normal bir anlayışa sahip olan mütefekkir insanlar, meseleyi ciddi bir şekilde düşünecek olurlarsa, Tanrı var olmasaydı bile, sadece eğlence için insanlara işkence etmenin hala tahammül edilemez bir şey olacağını kabul edeceklerdir. Dahası dindar müminin kendisi eğer dikkatli bir şekilde üzerinde derinlemesine düşünürse, inanıp güvendiği ve kalben var olmasını çok arzu ettiği Tanrı var olmasaydı bile, arkadaşlarına verdiği sözü tutmanın hala iyi bir şey ve çocuklarına bakmanın da hala yapması gereken bir şey olduğunu takdir edecektir.

Dolayısıyla bu eylemlerin iyiliğine ya da kötülüğüne, ahlaken uygunluğuna ya da uygunsuzluğuna onların Tanrı tarafından emredilmiş ya da buyurulmuş olduklarına bakarak karar verilemez. Belli ahlaki gerçekler Tanrı'nın var olduğu bir dünyada olduğu gibi Tanrısız bir dünyada da değişmeden sağlam bir şekilde ayakta kalırlar.[4]

Eski bilmeceye göre, "bir şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir yoksa o Tanrı onu emrettiği için mi iyidir?" Dinsel ahlakın savunucusu ne cevap verirse versin o burada ciddi bir güçlükle karşı karşıyadır. Bir yandan Tanrı'nın bir şeyi emretmesi tek başına o şeyi iyi kılmaz. Eğer biz üzerinde düşünüp taşınarak ulaştığımız kendi kanaatlerimize daha yakından bakıp onları makul bir şekilde incelersek, bunu görebiliriz. Aynı şekilde, eğer Tanrı bize çocuklarımızı ölecek kadar aç bırakmayı emrederse, bu, sırf Tanrı onu emretti diye iyi olmaz, hatta iyi olmak bir yana o ahlaken tahammül edilebilir bir şey bile olmaz. Öte yandan eğer Tanrı bir şeyi o şey iyi olduğu için emrediyorsa, o zaman da açıktır ki onun iyi oluşu mantıken ve ahlaken Tanrı'dan bağımsız olur.

Bunu öne sürerken, şu düşünceyi göz ardı etmiş değilim: Eğer Yahudi-Hıristiyan Tanrısı varsa, bu durumda her şey ona bağlı olacaktır: Dünyayı ve içindeki her şeyi o yaratmıştır. Dolayısıyla başka her şey gibi ahlaki gerçekler de ona bağlıdırlar.

Bir an için varsayalım ki, Tanrı dünyayı yarattı, ancak durum böyle olsa bile, şunu kabul etmemiz gerekir: Tanrı mantıken ahlakî değerleri yaratamazdı; çünkü varlık bir şeydir, değer ise başka bir şey. Bu şekilde Tanrı'nın mantıken imkânsız olanı yapamayacağına işaret etmek onun her şeye kâdir oluşunu ortadan kaldırmaz. Buna, eğer hiçbir şey var olmasaydı, iyi, kötü, doğru, yanlış da var olmazdı diyerek karşı çıkmaya çalışmak, gelişmemiş ülkelerdeki insanları sömürmenin yanlış ve dinî hoşgörünün de iyi bir şey olduğunu Tanrı fikrine başvurmadan idrak edebileceğimizi reddetmek anlamına gelmez.

4 Kai Nielsen, *Ethics Without God*. Bu kitabın [Prometheus yayınları'ndan çıkmış 1990 baskısındaki (çev. Notu)] ikinci ve üçüncü bölümlere bakınız.

Dinsel ahlakın savunucusu, ateist haklı olsaydı, dolayısıyla Tanrı var olmamış olsaydı, sömürünün kötü olacağını ve dinsel hoşgörünün de iyi olmayacağını kanıtlayabilmiş değildir.

Eğer dinsel görüşün savunucusunun pozisyonunun bir anlamı olacaksa, onun Tanrısız bir dünyada hiçbir şeyin iyi ya da kötü veya doğru ya da yanlış olamayacağına inanmak için bize bir takım makul kanıtlar sunması gerekir. Şayet küçük çocuklara işkence etmenin Tanrısız bir dünyada kötü olmaktan çıkacağına inanmak için bir sebep yoksa, mutlak anlamda ahlakın dine bağlı olduğuna inanmak için de bir sebebimiz yoktur. Fakat Tanrı ya da din olsun ya da olmasın, çaresiz bebeklere herhangi mantıklı bir sebep olmadan acı çektirmek hala yanlıştır. Thomas Hobbes'ın antroposentrik bakış açısına dair kaygıları ne olursa olsun, John Locke yanılmıştır: Tanrı'yı reddetmek her şeyi yok etmez.

II.

Yukarıda söylenenlerin 'Tanrı yoksa ahlak yoktur, her şey mubahtır' nakaratını durdurmak için yeterli olduğunu düşünüyorum. Yine de, hâlâ, (öyle görünüyor ki hep bir 'hâlâ' var olacaktır) makul yargılara (kanaatlere) dayanarak, ahlak için rasyonel bir temel ortaya koymadığımı ve netice olarak ardımda yerini teolojinin doldurabileceği bir boşluk bıraktığımı düşünecek ya da en azından çelişik duygular içinde bu durumdan endişe edecek insanlar var olabilir. Bazıları eğer biz buna direnir ve benim kabaca Humecu olan yolumdan gidilirse, ahlakın sonunda bağlılığa dayanması gerektiğine inanırlar ve bu yüzden de ahlakta ve hayatımızı yaşamada belli bir keyfilikten kaçış olmadığını iddia ederler.

'Keyfilik' hakkındaki bu tür değerlendirmelerin belli açılardan tümüyle yanlış ya da en azından yanlışa sevk edici olduğunu düşünüyorum.[5] Yine de eğer bu şekilde konuşmak istiyorsak, söz konusu iddiaya şöyle bir yanıt verebiliriz ve vermeliyiz de: Eğer ahlak nihayette hususi olarak belirtilmemiş bir anlamda bağlılığa dayanıyorsa bile tüm bağlılıkların keyfi ya da dayanaksız veya sebepsiz olması gerekmez. Kaldı ki, eğer ahlakın mahiyeti hakkındaki bu değerlendirme doğruysa, bu, seküler ahlakçının olduğu kadar dinsel ahlakçının da kaçınamayacağı bir şeydir. Fakat, buna ilaveten, seküler ahlakçının, dinsel ahlakçıdan farklı olarak, kendi ahlak ve ahlakî yaşam hakkındaki tasavvurunu tutarlılığı kuşkulu bir kozmolojiye dayandırmak ve anlaşılmaz bir mitolojiyle aklına işkence etmek zorunda olmadığını da unutmamalıyız.

Bununla beraber seküler ahlakçılar arasında -aslında seküler hümanistler arasında- genel anlamda Humecu geleneğin izinden gidenlerle genel anlam-

5 J. N. Findlay, "The Justification of Attitudes", *Language, Mind and Value*, (London: Allen&Unwin, 1963).

da Hobbescu geleneğin izinden gidenler arasında bir bölünme vardır. Humecular Wittgeinsteincı perspektifin tamamen farkındadırlar: 'Haklı çıkarım bir yerde sonlanmalıdır, aksi takdirde o bir haklı çıkarım olmaz', 'temelsiz inanışlarımızın nereye kadar uzandığını kavramak zordur', 'İyi temellendirilmiş inançların temelinde temellendirilmemiş inanç yatar', 'Akla yatkın olarak inandığımız her şeye bir sebepten dolayı inanıyor değilizdir.'[6] Humecular, önemli bir anlamda, hem dinsel hem de seküler ahlakın bağlılığa yani Hume'un 'insanlık duyarlılığı' olarak adlandırdığı şeye dayandığına inanmaktadırlar (onların bunu tespit ettiklerini ya da bunun farkına vardıklarını söylemek ispatlanacak olan şeyi ispatlanmış diye kabul etmek olurdu). Hobbescular ise, tersine, çok daha rasyonalisttirler. Onlara göre ahlak, önemli bir şekilde akla dayandırılır. Eğer soğukkanlı olur ve beklentilerimizi düşürebilirsek, sağlıklı ve gerçekçi bir şekilde hareket ederek ahlakla ilgili yolumuzu anlaşma ve pazarlık üzerine oturtabiliriz. David Gauthier ve Kurt Baier önde gelen iki çağdaş Hobbescudur.[7] Onlardan öğrenecek çok şeyimiz olduğunu ve onların bize seküler bir ahlakın temellerini gösterme doğrultusunda uzun bir yol kat ettiklerini düşünüyorum. Baier'in çalışmasındaki bazı merkezi argümanları ifade edip incelemek suretiyle, bu temellerin bir kısmının ne olduğunu göstermek, ve böylece de geniş olarak ele alındığında Humecu yaklaşımın daha az rasyonalist olarak görülmeye niçin daha yakın olduğuna, ve doğrusu eğer hümanistik bir etik için gerçekten bir temel gerekliyse onun Hobbescu yaklaşıma kıyasen daha iyi bir temel olduğuna işaret etmek istiyorum.

III.

Kurt Baier bazı son derece merkezi ahlaksal problemler üzerinde kelime kelime ve sağduyulu bir şekilde düşünmeyi sürdürür. Baier, bunu yaparken, etik teorinin basmakalıp problemlerinin çoğunu baypas etmiş ve, katı bir tarzda analitik kalmakla birlikte, etikteki haklı çıkarım problemlerine nesnel ve rasyonel bir çözüm bulmak için uğraşmıştır. O, ahlakî değerlendirme için nesnel ve rasyonel ilkelerin -yani ahlakî faillerin sahip olduğu tutumlardan oldukça bağımsız olarak var oldukları görülebilen ilkelerin veya ahlakî faillerin vermeye hazır oldukları ilke kararlarının- mevcut olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Ben burada onun "popüler" bir yazısı olan "Anlam ve Ahlak"ını inceleyeceğim.[8] Onun merkezi iddialarından ve varsayımlarından bazıları bu yazıda

6 Kai Nielsen, "On the Rationality of Groundless Believing", *Idealistic Studies*, cilt. XI, no. 3 (Eylül, 1981), ss. 217-229.

7 David Gauthier, "Bargaining Our Way Into Morality," *Philosophic Exchange*, cilt. 2, no. 5 (Yaz, 1979), ss. 15-27 ve Kurt Baier, "Meaning and Morals", *Moral Problems in Contemporary Society*, (ed. Paul Kurtz, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1969), ss. 33-47.

8 Baier, "Meaning and Morals". Bu makale Baier'in son zamanlarda yayımlanmış ilgili bir dizi başka yazısıyla da desteklenmelidir. Bakınız: "The Social Source of Reason," *Proceedings and Addresses*

tüm açıklığıyla görülmektedir. Baier ahlakî söylemin mantığı hakkında meta-etik değerlendirmeler yaptığını iddia etmemektedir. Aslında, o, meta-etiğin sonuçlarla ilgili nötr tutumunu hiç benimsememekte, tam tersine, Yahudi-Hıristiyan görüşü içinde somutlaşmış olan geleneksel ahlakın karşısına koyduğu ve savunduğu kendi hümanist etik anlayışına dair bir açıklama vermeye çalışmaktadır. O, zihninde kabataslak olarak tasarladığı ve "en büyük faydası neyin ahlaken doğru ve yanlış olduğunu belirleme konusunda itiraz edilemez bir yöntem oluşturma kapasitesi olan"[9] bir "ahlak ideali"ni desteklemektedir.

Diğer teorilerden farklı olarak, bu teori neyin doğru ve yanlış olduğunu belirleme yöntemini, genelde neyin böyle olduğuna dair kabul edilmiş görüşlere dayandırmak zorunda değildir. Onun, güvenilir bir teori olmak için sonuçlarının tüm doğru düşünen insanlar tarafından kabul edilebilir olması gibi bir kanıta başvurması gerekmez. Tam tersine, doğru düşünen insanların kim olduğunu ve belli bir toplumda hangi ahlakî kanaatlerin sağlam olduğunu hangilerinin olmadığını o belirler. Zira bu teori herkesin mümkün en iyi yaşama sahip olması için egoizmin ilkeleri üzerinde bir tür değişiklik yapmanın niçin zorunlu olduğuna ve bu zorunlu değişikliklerin niçin kategorik buyruklar statüsüne yani mutlak olarak bağlayıcı bir yükümlülük statüsüne sahip olması gerektiğine ilişkin bir açıklamayla işe başlar. Böyle bir açıklama gerek böylesi değişiklikler sistemi için gerekse de böyle bir sistemi oluşturan ilkeler için bir haklı çıkarım sunmaktadır.[10]

Bunlar alana dair dikkate değer iddialardır ve buradaki *tarz* belli açılardan Ross ya da Broad'ın tarzına benzese de, çağdaş etik teoriyle karşılaştırıldığında *içerik* yani mevcut başlıca iddia, Ross ya da Broad'ın tersine, Nietzsche'nin veya Stirner'ın ahlak hakkındaki iddiaları kadar devrimcidir. Çünkü kendisini kullanarak "doğru-düşünenlerin kimler olduklarını ve belli bir toplumda hangi ahlaki kanaatlerin sağlam hangilerinin de sağlam olmadıklarını" belirleyebilmemiz için ahlaken doğru ve yanlış olanı tayin etme konusunda itiraz edilemez bir yöntem oluşturan felsefi bir teori, doğrusu, en asgari deyişle, oldukça dikkate değer bir başarıdır. Keza, böyle bir şeyin başarılabilir olduğu iddiası da gerçekten oldukça güçlü bir iddiadır. Değerler üzerindeki göreceliğin ve şüpheciliğin, çoğu kez anlaşılmaz olmasına rağmen yaygın bir şekilde kabulü karşısında, Baier'in iddiası oldukça radikal bir iddiadır. İddia eğer haklı çıkarılırsa en sonunda ahlakçıların uzun süredir peşinden koştuk-

of the American Philosophical Association, cilt. 51 (1978); "Moral Reasons and Reasons to be Moral", *Values and Morals,* (Eds. A.I. Goldman and J. Kim), (Dordrecht: Reidel, 1978); "Defining Morality Without Prejudice", *The Monist,* cilt. 64 (1981); "Moral Reasons," *Midwest Studies in Philosophy,* cilt. III (1978); ve "The Conceptual Link Between Morality and Rationality," *Nous,* cilt. XVI, no. 1 (Mart, 1982).

9 Baier, "Meaning and Morals", s. 46.

10 A.g.y. Ayrıca bakınız: Kurt Baier, "Moral Obligations," *American Philosophical Quarterly,* cilt. 3, no. 3 (Temmuz, 1966).

ları kutsal kâseyi onlara verecek ve çoğu çağdaş ahlak felsefecisinin ahlak felsefesinin ya da ilgili herhangi bir disiplinin veya bir grup disiplinin yapamayacağını düşündüğü şeyi yapmış olacaktır. Baier'in iddialarına hem ciddi bir ilgiyle hem de ciddi bir kuşkuyla yaklaşmalıyız.

Önündeki engelleri ortadan kaldırma maksadıyla, Baier kültürümüzdeki birçok insanın toplumumuzun geleneksel ahlakını kabul etmesine neden olan müeyyidelerin, yaptırımların, çoğu kez cennete ve hatta bazen de cehenneme olan inancı kapsayacak şekilde teistik dinsel inançlar oluşunu negatif bir husus olarak dikkatimize sunar. Fakat eğer böylesi dinsel görüşler hâlihazırda güvenilmezlerse, bunun ardından hemen şu soru gelir: O halde niçin geleneksel ahlakı kabul etmeye devam ediyoruz? Aslında geleneksel ahlakın çoğu, sağlam temelleri olan bir kuşku altındadır. Hatta çoğu insan onun bir kısmını tümden reddetmiş bulunmaktadır. Fakat net bir şekilde açıklanmış ve makul olarak savunulmuş ahlaki bir alternatifin yokluğunda, geleneksel ahlakın üstünde durduğu temellerin ciddi bir şekilde sallanmakta oluşu karakteristik, nihilistik ya da şüpheci bir rahatsızlığı tahrik eder. Artık bütün ahlaki iddialar kuşku altındadır. Şimdi olmakta olan şey tam olarak budur. Baier, akıntıya karşı kürek çekerek, böyle kuşatıcı genel bir şüpheciliğin haklı çıkarılamayacağını kanıtlamak istemektedir.

İşe yaramayacak şüphecilik karşıtı girişimler elbette vardır. Baier'e göre, alışılmış bir şekilde, "vicdanın sesi", "ahlak duyusu" ya da sadece "toplumumuzun talepleri şekline bürünmüş" sezgi iddiaları gibi sözde nesnel standartlar böyle girişimlerdir[11]. Başka deyişle, onlar yalnızca geleneksel ahlakımızın standartlarını yansıtmaktadırlar; yoksa ahlak için rasyonel ve nesnel bir temel verememektedirler. Onlar "bize, doğru olanı yapmak ve yanlış olanı yapmaktan kaçınmak için yeterli bir sebep verme anlamında, neyin doğru neyin yanlış olduğunu anlatamazlar".[12]

Baier'in buraya kadar ki değerlendirmeleri, negatif olmuştur; o, bize, sadece, yanlış bir şekilde doğru olduğu düşünülenden ayrı olarak, neyin gerçekten doğru olduğunu nasıl öğrenemeyeceğimizi anlatmaktadır. Biz, diye vurgular Baier, doğru olduğu bilinen ya da makul bir şekilde doğru olduğuna inanılan şeyi yalnızca doğru olduğu hissedilen şeyden ayırt edebilmek isteriz. Baier, bunu yapmak için sezgiye yani ister eğitim almış entelektüellerin isterse de sıradan insanların olsun genelde insanların nasıl hissettiğine güvenemeyeceğimize dikkat çekerek, bizim ahlakî bilgimize dair teorik bir açıklama temin etmek için "doğru ve yanlış hakkındaki bilgimizi bir tür hesaplamaya"[13] dayandırmamız gerektiğini öne sürer. Burada, Gauthier gibi onun da Hobbes'a ne kadar borçlu olduğu açıkça görülmektedir.

11 A.g.y., s. 40.
12 A.g.y.
13 A.g.y.

Klasik normatif etik açıklamalar arasında, egoizmin -yani çoğu çağdaş filozofun 'etik egoizm' dediği şeyin- ve faydacılığın ikisi de böyle hesaba dayalı açıklamalardır. Baier ise onların her ikisini de reddeder ve bize hesaba dayalı alternatif bir ahlak teorisi önerir.

Şimdi öncelikle Baier'in egoizmin onun ortaya koyduğu şekliyle "oldukça güçlü bir itiraza" açık olduğuna niçin inandığını ve nasıl olup da kendi açıklamasının egoizmin ilkeleri içinde doğru ve önemli olanı muhafaza etmek suretiyle bize "doğru bir ahlakın alt yapısını sunacak değiştirilmiş bir tür egoizm vereceğini", içsel olarak tutarlı ve tutarlı bir şekilde izah edilmiş, rasyonel olarak onaylanmış bir ahlak ideali, vs. vereceğini görmemiz gerekir.

Bu 'doğru ahlakın' ne olabileceğini görmek için egoizmde niçin değişiklik yapılması gerektiğini bilmemiz gerekir. Baier, 'egoizm' ile "her birey, kendisi için neyi yapmanın doğru olacağını kendi çıkarına en iyi neyin uyduğunu hesaplamak suretiyle bilebilir"[14] şeklindeki bir görüşü kasteder ki ben de bunu kastedeceğim.

Baier'e göre, doğru ve yanlış hakkındaki bu açıklamaya yöneltilen keskin bir itiraz bulunmaktadır. Bu itiraza göre, eğer herkes 'etik egoizmi' kabul ederse, "hiçbir şekilde arzu edilmeyen" bir sonuç ortaya çıkacaktır; zira etik egoizmi bir ahlakî ideal olarak ya da hiç olmazsa bir ahlak açıklaması olarak bile görmek için onun "herkes için geçerli olacak" bir açıklama olması gerekir. Fakat eğer etik egoizm herkesin ideali olursa -eğer herkes için geçerli olursa ve herkes için (ahlakî bir ideal olması gerekeceğinden) zorunlu bir davranış ideali olarak görülürse-, bu takdirde, o, gerçekte hiç de arzu edilmeyen bir ideal olacak ve böylece elimizde kendisiyle egoizmin bir ahlak sistemi adayı olmasını reddetmeyi isteyebileceğimiz sağlam bir sebep var olacaktır.

Eğer *herkes* egoizmi bir davranış ideali olarak kabul ederse, sonuç niçin kesinlikle hiç de arzu edilmeyen bir sonuç olacaktır? Yanıt, her şey hem şimdiki gibi hem de ileride aşağı yukarı gerçekçi herhangi bir toplumsal bağlamda yine aynı şekilde devam ettiği sürece, gerçek hayatta, "bir kişinin çıkarına en uygun olan şeylerin çoğu zaman başkalarının çıkarına en uygun olan şeylerle çatışacağı"[15] değerlendirmesinde yatar.

Bu, mantıksal bir zorunluluk veya (Quine karşıtı bir yaklaşımla kavramsal zorunlulukların peşinden gideceğimiz varsayımına dayanan) bir tür kavramsal zorunluluk olmayıp, bunun yerine, her ne kadar bazı toplumlarda diğerlerinden açıkça daha fazla meydana gelse de, her toplumda tekrar tekrar hep meydana gelecek olan bir şeydir. Dolayısıyla, etik egoist, insanların çıkarlarının sıkça çatıştığı bir konumda olacağı için, her bir kişinin kendisi için neyi yapmanın doğru olduğunu yani neyin kendi çıkarına en uygun olduğunu

14 A.g.y.
15 A.g.y.

hesaplayarak bulması gerektiğini ve bunun *herkesin* yapması gereken bir şey olduğunu söylemek zorundadır. Ama "bir kişinin çıkarına en uygun olan şeyler çoğu zaman başkalarının çıkarına en uygun olan şeylerle çatışacağı" için, eğer bir kişi kendi çıkarlarını elde etmede *başarılı olursa*, yani o etik egoizmin doğruluğu kabul edildiğinde yapması gereken şeyi gerçekten de yapabilirse, sırf bundan dolayı, çoğu kez, başka bir failin kendi çıkarlarını elde etmesini engellemiş olacaktır.[16] Baier'in iyi bir şekilde ifade ettiği gibi:

Böyle bir durumda, rakipler, birbirlerinden daha iyi olmak için enerjilerini ve çabalarını çoğu kez boşa harcayacaklar ve hatta bu süreç esnasında belki de birbirlerine zarar vereceklerdir. Onlar, sürecin sonunda, kendilerine bir avantaj sağlama çabalarını terk etmeleri ve çatışmayı yazı tura atarak çözmeye çalışmaları durumunda elde edeceklerinden daha fazlasını elde edemeyecekler, hatta çoğunlukla bundan daha azını elde edeceklerdir. O halde, egoizm her bir kişinin ne yapması gerektiğini tayin edecek evrensel bir yöntem olarak izlenmesi gereken en iyi politika değildir. Toplumsal bağlamlarda böyle bir davranış biçimi görünürde vermesi tasarlanan sonuçları yani her bir kişi için mümkün en fazla iyiyi vermez.[17]

Eğer etik egoizm uygun değilse, o zaman, herkese makul bir şekilde tavsiye edilebilecek rasyonel davranış ilkeleri olarak hangi ahlak ilkeleri kabul edilecektir? Baier, bizim, kullanıldığında büyük ihtimalle tek tek herkesin çıkarının başarılı bir şekilde desteklenmesini sağlayacak ve "kendisiyle tek tek herkes için mümkün en iyi yaşamın elde edileceği"[18] bir ilkeye ya da bir dizi ilkeye ihtiyacımız olduğunu öne sürer. Biz eğer seçeceksek "herkes için mümkün en iyi yaşamı"[19] temin edecek davranış ilkelerini ve eylem kurallarını seçmeliyizdir. Onlar tüm makul insanlar tarafından onaylanabilecek kurallar ve ilkelerdir. "Herkes için mümkün en iyi yaşama, izolasyon içinde değil ama ancak her bir kişinin işlerinin başkalarının işlerini bozduğu toplumsal bağlamlarda ulaşılabileceği"[20] duygusal bir hakikattir.

Eğer biz bu açık empirik hakikat üzerinde dikkatli bir şekilde düşünürsek, "kişinin yaptıklarının başkalarını nasıl etkileyeceğini hesaba katmadan kendi çıkarının peşinden gitmedeki ısrarının en üst rasyonel davranış ilkesi olamayacağının"[21] farkına varmamız gerekir. Bunun yerine aranması gereken şey, *herkesin* çıkarının maksimum tatmininin nasıl sağlanacağıdır. Biz, böylece, çıkarların maksimum tatmini üzerindeki bu vurguyla, faydacılık açısından önemli ve değerli olan şeye; *herkes* üzerindeki vurguyla da fayda-

16 A.g.y.
17 A.g.y., s. 41.
18 A.g.y., s. 42
19 A.g.y.
20 A.g.y.
21 A.g.y.

cılığın ötesine giden bir şeye, haktanırlık olarak adaletin dağıtımcı temeline ulaşıyoruz. Fakat Baier'e göre böyle bir ilkeyi en üst rasyonel davranış ilkesi olarak kabul etmek için, -başkalarının çıkarlarını dışlayıcı bir şekilde ne pahasına olursa olsun kişisel çıkarı gözetmek söz konusu olmadığı sürece- kişisel-çıkarın peşinden gitmeyi terk etmemize gerek yoktur ve terk etmemeliyiz de. Çünkü, der Baier, kendi kişisel çıkarının ne olduğu noktasında en iyi kararı verecek olan genelde kişinin kendisidir ve herkesin çıkarının tatminine ancak normal bir şekilde herkes kendi kişisel çıkarına göre hareket ettiğinde ulaşılır. Bununla beraber, bir kişi bu şekilde hareket ettiğinde onun davranışı herkesin çıkarının maksimum tatminini -örneğin herkes için mümkün olan en iyi yaşama ulaşmayı- başka bazı alternatif davranışlardan daha fazla engelliyorsa, bu kişinin kendi kışisel çıkarına dayalı davranışı sınırlandırılmalıdır. Başka deyişle, böyle durumlarda egoistik davranış -ahlaken- yasaklanmalıdır. Bu, dinsel bir ahlak için olduğu kadar hümanistik bir ahlak için de doğrudur.

Neyin bir şeyler yapmak için iyi bir sebep teşkil edeceğini belirlemeye çalışırken, der Baier, işe egoistik bir temelden başlamamız gerekir; zira bir şeyin bizim çıkarımıza oluşu, aslında o şeyi yapmak için açıkça iyi bir sebeptir. Ne var ki başlangıç noktamız egoizm olsa da onun bitiş noktamız olmasına gerek yoktur ve esasen olmamalıdır da; zira daha önce gördüğümüz gibi bazı durumlarda başka sebepler tümüyle kişisel çıkara dayalı değerlendirmeleri geçersiz kılabilirler.

"Herkes için mümkün en iyi yaşamı elde etme" amacı için egoizmin ilkeleri üzerinde genel bir takım değişiklikler yapmak zorunda olduğumuzu kabul ettiğimizde, bu şekilde değiştirilmiş bir ahlakın hangi özelliklere sahip olacağını belirlememiz gerekir. Böyle bir ahlak dört ayırt edici özelliğe sahip olmak durumundadır.

Böyle bir ahlakın ilkeleri kişisel-çıkarın ilkeleriyle çatışabilir olmalıdır.

Onun ilkeleri kişisel-çıkarın ilkelerinden daha ağır basan ilkeler olarak düşünülmelidir.

Başka insanların ahlaksızlığı tek tek her insanın kendi rasyonel çıkarlarına ulaşmasına zarar vereceği için, başkalarının ahlaklı olması, tek tek herkesin çıkarına olmalıdır.

Ahlak ilkelerinin ve kurallarının etkili bir şekilde uygulanmasında her insanın çıkarı olmalıdır.

Tümüyle egoistik olan eylem politikalarının yaygın bir şekilde uygulanmasına getirilen sınırlamanın bizim için avantajı oldukça açıktır. Kişisel çıkarlarına dayalı olarak etkileşimde bulunan bireylerden oluşmuş aşağı yukarı makul bir grup bile, "egoizmin ilkeleri üzerinde belli sınırlamalar yapılması-

na taraftar olmakla kendi yaşamlarını daha iyi hale getirebileceklerini"[22] kolayca görebilir. Ahlak ilkelerinin ve kurallarının etkili bir şekilde uygulanması, böylesi faillerin çıkarına olmalıdır; özellikle de onların -meseleyi oldukça rasyonel olarak ele alırken bile- ahlakî değerlendirmelerin kendileriyle çatışan tümüyle bencil değerlendirmelere ağır bastığını görmelerinde genel bir çıkarı olmalıdır. Baier'e göre rasyonel bir şekilde kendi çıkarının peşinde giden birisi, ahlak kurumunun etkili bir şekilde devamına yardımcı olmak için "herkesin yaşamını iyileştirmede kendi payına düşen bedeli ödemeye" ancak başkaları da kendi payına düşeni ödemeye razıysa" razı olmalıdır[23]. Bununla beraber onun kendi egoistik davranışını dizginleyip kontrol altına alma kararının başkalarının da aynı şekilde hareket edeceğini garanti altına almayacağının tümüyle farkında olması gerekir. O halde, onun kendi fedakârlığının başkalarının fedakârlığına paralel olmasını temin edecek toplumsal bir mekanizmayı desteklemesi kendi çıkarınadır. Toplumsal kuralların çeşitli toplumsal yaptırımlarla güçlendirilmesi böyle bir mekanizmadır. Eğer bu işe yararsa, böylesi yaptırımlar toplumsal düzenin birbiriyle çatışan üyelerinin kişisel çıkara dayalı kurallardan ziyade söz konusu yaptırım kurallarına uymalarını temin eder. Mükemmel bir toplumda -içinde rasyonel bir ahlak idealinin gerçekleştiği bir toplumda-, "herkes, böyle bir kişinin mümkün en iyi yaşamın bedeli olarak ödemesi gereken kendi zorunlu payını ahlak ilkeleri ve kurallarına uymak suretiyle ödeyeceğinden emin olabilir".[24]

Böylece, ideal bir ahlaki düzende kişisel çıkar ile ahlak arasında bu şekilde tam bir uyum var olur. Böyle bir düzende yaptırımlar hiç kimsenin bencil değerlendirmelerin ahlakî değerlendirmeleri ortadan kaldırmasına izin vermemesini sağlayan yaptırımlardır. Kişi, bencil dürtülerinin ahlak ilkeleriyle çeliştiği yerde, bencil dürtülerine gem vurmakla bir 'enayi" konumuna düşmeyeceğinden emin olabilir, zira başkaları da benzer şekilde hareket edecektir. Böyle ideal ahlaki bir düzende, mümkün en iyi yaşam bencil dürtülerin rasyonel ahlak ilkelerinin önüne geçemeyeceği bir yaşam olacağı için, fail, orada ilkeleri kişisel çıkarın önüne geçen bir ahlaka göre hareket etmekle birlikte, hâlâ kendisi için mümkün en iyi yaşamı amaçlayabilir. Mümkün en iyi yaşam açıktır ki ancak toplum içinde yaşanabilir. Kişinin ahlaki açıdan hiçbir sınırlandırma yapmadan kendisi için mümkün en iyi yaşamın peşinden gitmesi ve bunun başkaları için doğuracağı sonuçları hiç önemsememesi, Hobbes'ın "herkesin herkesle savaşı" dediği şeye yol açar; bu durum ise, Baier'in işaret ettiği gibi, "mümkün en iyi yaşamın çok uzağındadır".[25] Bu, kişisel çıkar perspektifinden bakıldığında bile görülebilecek bir şeydir. Her rasyonel

22 A.g.y., s. 43.
23 A.g.y.
24 A.g.y.
25 A.g.y., s. 25.

bireyin öncelikli ve en temel rasyonel amacı, mümkün en iyi yaşamı elde etmektir. Baier bunu herkesçe bilinen apaçık bir doğru olarak kabul eder. Onun hümanist ahlak görüşünde hem kişisel çıkarın hem de ahlakın ilkeleri bizi bu amaca götüren rehberlerdir. Söz konusu ilkeler bireyin davranışına yön verme açısından birbirleriyle rekabet halinde olan rehberlerdir. Buna karşın, bu ilkelerin *herkes* için mümkün en iyi yaşama götüren rehberler olarak ele alındığı yerde, onun hümanist ahlakı, gerçekten de her birey için bu bireyi mümkün en iyi yaşama götüren doğru rasyonel bir rehberlik olması bakımından sağlam bir ahlaktır.

Hümanistik bir etik ile egoizm arasındaki fark, egoizmde "kişisel çıkara dayalı ilkelerin başkalarını nasıl etkileyeceklerini dikkate almadan sadece bu ilkeleri takip eden bireyin kendi kişisel çıkarını artırmak için tasarlanmış bir rehberlik oluşturmasında yatar."[26] Hâlbuki tam tersine, "ahlak ilkeleri bu ilkeleri takip eden bireyin başkalarının yararını artıracak şekilde hareket etmesini sağlayacak şekilde tasarlanmış rehberlikler meydana getirirler; eğer herkes böyle bir ahlaka uygun hareket ederse, bu, herkes için mümkün en fazla yarar ile sonuçlanacaktır".[27] Buradaki önemli nokta, kendi kişisel çıkarına dayalı ve başkalarını dışlayıcı yönelimlerini kontrol altına alarak bu ahlakî rehberlikleri izlemesi durumunda, herkesin çok daha iyi bir konumda olacağıdır.

Bundan başka, Baier, kendi hümanist ahlak açıklamasının "temel ahlak ilkelerinin niçin zorunlu ve mutlak bir şekilde bağlayıcı ilkeler olarak ele alınması gerektiğini" açıklayacağını ve "'Kişi niçin ahlaklı olmalı?' sorusunun kişinin tutumu ne olursa olsun etkili ve kesin bir cevabının bulunduğunu" izah edebileceğini iddia etmektedir.[28] Baier'e göre söz konusu cevap, 'bir kişinin ahlaklı olmak en fazla sayıda insan için en fazla iyiyi temin ettiği ya da böyle davranmak başkalarının yararına olduğu için ahlaklı olması gerekir' cevabı değil, ama bunun yerine "bir kişinin, ahlaklı olmak kendisi de dâhil herkes için mümkün olan en iyi yaşama katkı yaptığı için ahlaklı olması gerekir" cevabıdır.[29] Burada, temel ahlak ilkeleri, tümüyle kişisel-çıkara dayalı ilkelerden farklı olarak, ahlakî failin onlara uygun davranması yalnızca failin çıkarına değil de aynı zamanda başka insanların çıkarına da olduğu için zorunlu ve yükümlülük getiren ilkeler olarak görülmüştür. Faili ahlak ilkelerine göre hareket etmeye zorlayacak yeterli yaptırımların tesis edilmesinin gereği, failin ben-sevgisinin ahlaki değerlendirmelerin önüne geçmesine müsaade etmesi durumunda başka insanların çıkarlarının bundan ciddi bir şekilde zarar görecek olmasına dayanarak haklı çıkarılmıştır. Dolayısıyla şurası kesin ki burada temel ahlak ilkeleri yalnızca onlara göre hareket etmenin arzu edi-

26 A.g.y.
27 A.g.y.
28 A.g.y., s. 46.
29 A.g.y.

lebilir olduğu bir şey olarak değil ama aynı zamanda zorunlu ve yükümlülük getirici ilkeler olarak yani bireyin kendi takdirine bırakılmamış ve haklı çıkarılarak güçlendirilmiş ilkeler olarak da değerlendirilmiştir. Kişi, ahlakî bakış açısına uygun eylemde bulunmak ya da bulunmamak arasında hür değildir. Zira kişi, basitçe, ahlakî bakış açısına uygun eylemde bulunmakla yükümlüdür. Kişi elinden gelenin en iyisini yapmalı ve herkes için mümkün en iyi yaşama kendi payıyla katkıda bulunmalıdır. Bunlar kategorik olan yükümlülüklerdir ve Baier onların niçin kategorik olduklarını hiçbir soru işaretine yer kalmadan açıklayabileceğini iddia etmektedir: [Ona göre] onlar kategoriktirler, çünkü onların yaygın bir şekilde mevcudiyeti ahlakî bir topluluğun varlığı için kesinlikle zorunludur; ahlakî bir topluluk ise yaşamın "herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu" hasım egoizmlerin kontrolsüzce birbirleriyle çatıştığı bir şeye dönüşmesine engel olmak için gereklidir. Eğer ahlak ilkeleri kişisel çıkar ilkelerinin önüne geçmezse, insanlar herkes için en iyi yaşama hiçbir zaman ulaşamazlar.

Böyle bir ahlakta hangi ilkelerin temel ahlak ilkeleri olacağına karar vermeye çalışırken yapacağımız şey, bir kişinin kendi çıkarını elde etmedeki başarısının bir başkasının kendi çıkarını elde etmedeki başarısızlığı anlamına geldiği durumlarda herkes için mümkün en iyi yaşamı belirlemede en fazla gerekli ve vazgeçilmez olarak gördüğümüz ilkelerin neler olduğunu bulmaya çalışmak olmalıdır.

IV

Lakin her şey bu kadar açık ve kolay olmayabilir. Rasyonel bir şekilde kendi çıkarının peşinde giden birisi, başkalarının ilkeli kişiler olarak hareket edeceğine güvendiği ve yaşamın daha iyi hale getirilmesi için kendi payına düşen bedeli ödemediğinin anlaşılmayacağı ve bunun başkalarının kendi bedellerini ödemeye devam etmelerine ciddi bir engel teşkil etmeyeceği bir durumda, kendi payına düşen bedeli ödemeye niçin razı olmalıdır? Açıktır ki, adil ve dürüstçe olan yegâne şey, bu şekilde hareket etmektir yani kişinin kendi payına düşen bedeli ödemesidir. Ahlak ondan bundan daha azını kabul edemez. Bu durumda, o, muhtemelen, biraz düşündüğünde dürüst olmayı *isteyecek* veya muhtemelen kendisini dürüstçe hareket etmeye *mecbur hissedecek* ya da kendisini bu şekilde *hareket ediyor bulacak*tır. Fakat diyelim ki bu şekilde hareket etmiyor. Acaba biz sırf bundan dolayı onun bu şekilde hareket eden başka insanlardan daha az rasyonel davrandığını ya da daha az zeki olduğunu iddia edebilir miyiz? O, böyle dürüst ve adil olmayan bir biçimde hareket ettiğinde, açıkça gayri-ahlakî bir şekilde hareket ediyordur. Fakat ya o kendi eylemleri söz konusu olduğunda sadece ahlaklı görünmeye dikkat ediyor ama gerçekte ahlaklı olmayla hiç ilgilenmiyorsa? Onun sırf bu yüzden mut-

laka daha az bilgi sahibi ya da tümdengelimli veya tümevarımlı akıl yürütmelerde daha fazla hata yapan yahut kendi çıkarlarını elde etme konusunda ahlaklı davranan birisine kıyasen daha az yeterlilik gösteren biri mi olması gerekir? Durumun bu olması gerektiğine inanmak için sağlam bir delil yoktur. Elimizde ahlak kurallarına göre hareket etmeyen birisinin bir irrasyonalist olması ya da hatta düşünüp taşınarak ahlak ilkelerine göre hareket etmeyi seçen bir insandan daha az rasyonel olması gerektiğini düşündürtecek sağlam deliller bulunmamaktadır.

Bireysel failin perspektifinden bakıldığında, başka insanların çoğunun kendisi gibi hareket etmediği ve hatta dikkate değer sayıda insanın bundan zarar gördüğü durumlarda bireyin kendi çıkarını tedbirli bir şekilde elde etmesi niçin Hobbescu bir "herkesin herkese karşı savaşı"yla sonuçlanmak durumundadır? Elimizde gerçekte sonucun bu olacağına inanmak için sağlam sebepler yoktur. Bir birey herkesin tedbirli bir şekilde kendi çıkarının peşinden gidişine taraftar olmak zorunda değildir ve aslında olmamalıdır da, fakat, o, diğer tüm koşulların aynı olması durumunda, birçok başka insanın da bu kişisel politikayı benimsemiş ya da benimseyecek olmamaları şartıyla, bunu makul bir şey olarak yani tümüyle kişisel çıkarı ön planda tutan birisinin kendisi için çok iyi bir şekilde yapabileceği bir şey olarak görebilir. Baier bu şekilde kişisel bir politikaya taraftarlığın yanlış, hatta daha doğrusu irrasyonel olduğunu öne sürer. Fakat, durumun bu olduğu nasıl gösterilebilir ya da gösterilebilir mi?[30]

Eğer hepimiz belli durumlarda kişisel çıkarı frenleyip kontrol altına alırsak ve rasyonel bir ahlakın gereklerini yerine getirirsek, o zaman (kolektif olarak ele alındığında) hepimiz, sonuçta, hepimizin ya da hatta çoğumuzun yalnızca kişisel çıkarımıza göre hareket ettiğimizde elde edecek olduğumuzdan daha fazla yarar elde ederiz. Fakat tek başına bir birey ya da kolektif olarak alındığında bir grup birey bu daha fazla yararı sadece bu şekilde elde etmek durumunda değildir; zira eğer tüm diğer başkaları ya da birçoğu verdikleri sözü tutarken böyle bir birey ya da birkaç birey bazı koşullarda ahlakî değerlendirmeleri tedbirli bir şekilde göz ardı ederlerse de kendileri için mümkün en fazla yararı pekâlâ elde edebilirler. Birisinin mevcut ahlakın ayakta kalması için gerekli sağduyuyu gösterdiği yerde, diğeri bu gibi koşullarda niçin böyle hareket etmemelidir? Bunda irrasyonel ya da hatta gayri-makul olan nedir? Baier böyle bir bireyin irrasyonel ya da gayri-makul olduğunu iddia ediyor, ama onun iddiasının kanıtları nelerdir? Baier irrasyonel ve rasyonel ya da makul ve gayri-makul hakkında bize savı kanıtsama hatası içermeyen [yani kanıtlanması gerekeni kanıtlanmış kabul etme hatası içermeyen] bir ahla-

30 Baier bunu net bir şekilde şu yazısında kanıtlamaya çalışıyor: "The Conceptual Link Between Morality and Rationality", *Nous*, cilt. XVI, no. 1 (Mart, 1982)., ss. 77-88. Yanıt için benim şu yazıma bakınız: "Baier on the Link Between Immorality and Irrationality " *Nous*, cilt. XVI, no. 1 (Mart, 1982), ss. 91-92.

ki okuma vermedikçe, öyle görünüyor ki, o böyle bir iddia için sağlam kanıtlara sahip değildir.

V

Bu genel sonuçlar Hume'un adalet ve 'akıllı üçkâğıtçı' hakkındaki değerlendirmelerini inceleyerek desteklenip daha da sağlamlaştırılabilirler. Hume, eğer insanlar gerçekten kendi müşterek çıkarlarını esas alırlarsa, uzlaşımlara dayalı adalet pratiklerinin istikrara kavuşacağına inanır. Fakat Hume aynı zamanda meselelere bireyin perspektifinden yaklaşırsak, "bir insanın ahlakî dürüstlüğü yüzünden çoğu zaman kaybeden olarak görünebileceğini" kabul etmemiz gerektiğine de inanır.[31] Elbette, bu, bir toplumun var olması için adaletle ilgili kurumların mevcudiyetinin ve insan hayatının sağlıklı bir şekilde gelişip olgunlaşması için de mevcut bu kurumların sağlam olmasının gerektiğini reddetmek anlamına gelmez. Hatta Hume'un 'akıllı bir üçkâğıtçı' dediği ya da bizim şimdilerde tümüyle rasyonel ama ilkesiz bir alçak diye adlandırdığımız kimse, ahlaki kurumların güçlendirilmesini destekleyecektir. O, ahlaki kurumların karşılıklı çıkarımız için gerekli olduğunu kabul edecektir. Bununla beraber, akıllı bir üçkâğıtçı, "hususi olaylarda, adil olmayan bir eylemin ya da bir aldatma eyleminin, sosyal birlik içinde önemli bir kırılmaya neden olmadan, kendi geleceğine kayda değer bir katkı yapacağını da düşünebilir."[32] "Dürüstlüğün en iyi politika oluşu", der Hume, "iyi bir genel kural olabilir, ama onun birçok istisnasının bulunması da mümkündür ve eğer böyle akıllı bir üçkâğıtçı genel kuralı dikkate almakla beraber, tüm istisnaları kendisine yarar sağlayan şeyler olarak görürse, onun, kendisi söz konusu olduğunda, çoğu kez bu istisnalara başvuracağı düşünülebilir."[33] Eğer tamamen rasyonel ise, her insan, evrensel bir şekilde herkesin adaletin gereklerine uymasını genelin bunlara uymamasının muhtemel sonuçlarına tercih eder; ama en azından akıllı üçkâğıtçılar gibi bazı rasyonel kişiler *bazı hususi durumlarda*, eğer başkaları uysa bile kendileri adaletin gereklerine uymamayı tercih ederler. Bu genel hususu David Gauthier'in yaptığı gibi daha güçlü bir şekilde ifade edebiliriz: "Her insan başkalarının adil davranışından yararlanmayı umar, ama kendisinin adil davranmasından bir yarar umamadığı ve ardından kendi adaletsizliğinin başkalarına bir örnek teşkil etmeyeceği ya da kendisinin cezalandırılması gibi bir sonuca yol açmayacağı durumlarda, çıkarları onu adil davranmamaya yönlendirecektir."[34] Hume akıllı üçkâğıtçının hatalı olduğunu ispatlamanın bir yolu bulunmadığına inanmaktadır. Böyle bir üç-

31 David Hume, *Enquiry into Morals*, Section II, Pt. III.
32 A.g.y.
33 A.g.y.
34 David Gauthier, "David Hume, Contractarian", *The Philosophical Review*, Cilt. LXXXVIII, No. 1 (Ocak, 1979), s. 26

kâğıtçının irrasyonel olması gerektiğini ya da onun akla aykırı hareket ettiğini veya hatta onun ahlak ilkelerine uyan bir kişiyle karşılaştırıldığında daha az rasyonel birisi olduğunu gösterecek sağlam bir kanıt yoktur.

Bununla beraber, Hume, aynı zamanda, az önce söylediklerimle tamamen uyum içinde, herkesin evrensel bir şekilde adaletin gereklerine uymasının sonuçları rasyonel açıdan genelin bunlara uymamasının sonuçlarına tercih edildiği için adaletin gereklerine uymayı icap ettiren ahlakî bir yükümlülüğün var olduğuna da inanmaktadır. Mesele, faile göreli bir tarzda bireyin bakış açısından değil de genellikle failden bağımsız bir şekilde değerlendirildiğinde, bunun böyle olduğu açıkça görülecektir. Tecrübe ve düşünüm, genel hatta yaygın bir şekilde adaletin gereklerine uymamanın, Hume'un deyişiyle, 'oldukça zararlı sonuçları' olduğunu bize göstermiştir. Bu açıdan Hume'un Hobbes'dan ve çağdaş Hobbesculardan bir farkı yoktur. Bu şekilde adaletin gereklerine uymamanın zararlı sonuçları olduğunun kabul edilmesi, rasyonel insanların toplumun kendilerini yakalama ihtimalini gördükleri anda, adaletin gereklerine uymama eğilimlerini frenleyip kontrol altına almalarını sağlayacaktır. Gerçekten de onlar böyle durumlarda adaletin gereklerine uymayı bir yükümlülük olarak görmeye başlayacaklardır. Hem bireyin adil olmama eğilimi hem de bu yükümlülük ikisi de çıkarlara dayanmaktadır. Yükümlülük, Baier'in inandığı gibi, kategorik değildir. Yani yükümlülük eğer fail rasyonel bir fail ise istemesi gereken bir şey değildir. Buna karşın adalete ilişkin kuralların korunduğunu görmek her birimizin çıkarınadır. Fakat aynı zamanda birey olarak veya akıllı üçkâğıtçı olarak, her birimizin "'istisnalar'dan yarar sağlamada yani başkaları tarafından örnek alınmadığı ve cezalandırılmamızla sonuçlanmadığı sürece adalete ilişkin kuralları ihlal etmemizde"[35] çıkarımız olduğu durumlar da mümkündür.

Burada farkına varmamız gereken önemli nokta, bir yandan bireysel davranışımız söz konusu olduğunda belli durumlarda ahlakın bizden talep ettiğini görmezden gelmek için öte yandan da her durumda ahlakın taleplerine uymak için bir takım sebeplerimizin var olduğudur. Rasyonel failler olarak, biz, insanların ahlaken gerekli olduğunu kabul ettikleri şeyi genellikle yaptıkları bir toplum isteriz. Fakat kendimizi bireyler olarak gördüğümüzde ise her birimiz, toplumdan kaçabileceğimiz belli durumlarda ahlaki bütünlüğümüzü ve dürüstlüğümüzü bozacak tarzda bir asalak olarak hareket etmenin rasyonel bir şekilde kişisel çıkarımıza uygun olduğunu da görürüz. Muhtemelen bu durumlar ilk bakışta olduğunu zannettiğimizden çok daha az sayıdadır, hatta onlar belki de çok nadir ortaya çıkan durumlardır. Fakat onlar aynı zamanda akıllı bir üçkâğıtçı olmakta kavramsal açıdan problemli hiçbir şey olmadığını veya onda özü bakımından hiçbir irrasyonellik bulunmadığını gösteren örneklerdir.

35 A.g.y., s. 28

Buna karşın Hume'un makul inancının, tamamen rasyonel bir failin ahlakî bakış açısına uygun hareket edeceği ve ahlakın ondan talep ettiği şeyi yapmaya çalışacağı olduğu da iddia edilmiştir. Hume ne düşünmüş olursa olsun, benim inancım, bunun ahlak filozoflarının kendi kendilerine anlattıkları teselli edici bir hikâye olduğudur. Ben Hume'un ya da başka herhangi birisinin Hume'un akıllı üçkâğıtçısının rasyonel bir sorunu olması gerektiğini ispatlamış olduğunu düşünmüyorum. Onun ahlakî bir sorunu olması muhtemelen totolojiktir, ama totolojik olsun ya da olmasın, onun ahlakî bir sorunu olduğu şüphesiz yeterince açıktır. Fakat onun ahlakî bir sorunu olması bir şey, rasyonel bir sorunu olması ise başka bir şeydir. Bana göre onun irrasyonel olmasına gerek yoktur. "Bir ahlak sistemi, aslında bir davranış ideali olduğu için, akıl tarafından kabul edilmesi gereken ilkelere dayandırılmış"[36] olabilir. Bu durum bu ilkelerin akılla *tutarlı* olduğu iddiasını haklı çıkaracaktır. Ancak yine de eğer akıllı üçkâğıtçının aşağı yukarı muhtemelen nasıl hareket edebileceği üzerinde biraz düşünürsek, birey için belli durumlarda bu ilkelerin aklın *gerektirdiği* ilkeler olmadıklarını da görmeye başlayabiliriz. Ahlaksızlığın bir tür irrasyonellik olması gerekmez.

VI

Sanıyorum burada Humecuların Kantçılar kadar Hobbescuları da ikna etme bakımından önemli bir mesafe aldığını görebiliriz. Nasıl yaşaması gerektiği üzerinde düşünen bireysel failin perspektifinden bakıldığında, akıl ahlakı zorunlu olarak gerekli kılmamaktadır; fakat, elbette, bu, ahlakı seçmenin -ahlak ilkelerine uygun hareket eden bir kişi olmaya ve öyle kalmaya çalışmanın- bir şekilde irrasyonel olduğunu ya da bunun kişinin rasyonel olmayan bir şekilde bir iman şövalyesi olmasını gerektirdiğini söylemek değildir. Ahlak aklın *gerekli kıldığı* bir şey olmasa da akılla *bağdaşabilir*. Gördüğümüz gibi, ahlak ilkelerine uymayan bir insanın irrasyonel olmasına gerek yoktur. Kaldı ki duyarlılığın akılla çelişmesi gerekmez. 'Rasyonel bir duyarlılık' tabiri, içinde barındırdığı terimler bakımından bir çelişkiye işaret etmediği gibi 'irrasyonel bir duyarlılık' ifadesi de bir laf kalabalığı değildir. Fakat, fazla ayrıntıya girmeden genel konuşmak gerekirse, bu Humecu görüş, bize, seküler bir ahlakın dinsel tutuculuğun karşısında olurken kendisini etik bir rasyonalizme dayandırmaya çalışmaması gerektiğini gösterir. Ama bunun kabulü bizi aklın değersiz bir şey olduğunu düşünmeye ve onu küçük görmeye ya da aklı ve duyarlılığı sonu şüpheli genel bir savaşın içine sokmaya sevk etmemelidir. Onlar çatışabilirler ama çatışmak zorunda değildirler ve kavramsal açıdan çatışmalarını gerektirecek herhangi bir şey de yoktur. Eğer Baier'in argümanını sonuna kadar izlersek, ahlakın işlevine ilişkin tasavvurun bir tür hesapla-

36 Ruth MacKlin, "Moral Progress," *Ethics*, cilt. 87, no. 3 (Temmuz, 1977), s. 377.

ma şeklinde soğuk bir rasyonellik anlayışıyla birlikte düşünülmesinin yaşamı rasyonelleştirme ve ahlaka olan bağlılığımızı anlamlı kılmada bize yardım etmekten ne kadar uzak olduğunu görebiliriz. Fakat aynı zamanda nasıl ahlakın eninde sonunda bir bağlanmaya dayandığını ve bu bağlanmanın dindar kişi için seküler bir kişininkinden daha az olmadığını da görebiliriz. Saf pratik aklın ahlakı kendisine dayandıracağı aksiyomları yoktur. Böyle Kantçı bir proje zorunlu değildir. Aklın pratik yaşam için gerekli kıldığı ve akıldan türetilmiş orta düzey kuralları olan kapsamlı normatif bir etik sistem bulunmamaktadır. Fakat üzerinde ciddi bir şekilde düşünecek olursak, bu, bizi ahlakı, ahlaka olan bağlılığımızı ve karmakarışık yaşamlarımızı anlamlı kılmak için dine sarılmaya götürmemelidir.

VII

Buraya kadar söylemiş olduğum şeylerin hiçbiri, dinsel ahlakların, bağlı oldukları kozmolojileriyle birlikte, bize dünyanın nasıl bir şey olduğu hakkında şümullü bir resim (bazıları bir teori bile diyebilir) sunduğunu ve bununla bağlantılı olarak da bize hayatımızı nasıl yaşayacağımıza ilişkin bir dizi ahlakî reçete yani mükemmel hiyerarşik bir düzen içinde ne yapmamız ve ne yapmamamız gerektiğini bildiren kesin kurallar verdiğini inkâr etmek olarak anlaşılmamalıdır. Katolik ve Anglikan doğal ahlak yasası öğretileri bunun birer örneği olarak görülebilir. Bir zamanlar paylaşılan ortak ahlak kurallarını destekleyen böyle bir ahlak teorisi (dindar olsun olmasın) en azından eğitimli elitler arasında uzunca bir süredir pek kabul görmemektedir. Öte yandan, eskiden otoritenin yaygın bir şekilde kabul gördüğü yerlerde, toplumların neredeyse her kesiminde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi kardeş dinleri birleştiren bir zamanların ortak ahlak anlayışından yavaş ama düzenli bir kaçış vardır. Bu erozyon kültürel bir boşluğa yol açmakta ve sadece az sayıdaki birkaç filozofun değil ama bazı insanların da Mutlaklık gibi bir nostaljinin, bir özlemin peşinden koşmasına neden olmaktadır.

Etik rasyonalizm, eğer bir şekilde entelektüel olarak savunulabilse bile, o, bu boşluğu dolduramaz. Empirik olarak temellendirilmiş bir insan doğası teorisine dayanan bir sosyoloji olmadan mutlak ahlak ilkelerinin tam olarak işleyeceği sistematik bir ahlak teorisi geliştirebileceğimizi düşünen ahlak filozoflarının naif öte dünyacı ütopyacılığında oldukça acınası bir şey vardır. Böylesi ilkelerin sistematik bir şekilde bir araya getirilmiş olması bile, eğer bu ilkelerin kendilerine içerik ve yer kazandıran artalan inançları yoksa, ahlakî yaşam için bir temel sağlayamaz. Açıkçası, tüm normal insanların, üzerinde iyi düşünmeleri durumunda, tümüyle aklın gereği olarak kabul edecekleri ve kendisiyle bir forma ve muhtevaya sahip olarak tüm rasyonel varlıklar için bağlayıcı olan bir ahlakî yasalar ve ilkeler sistemine kavuşacağımız bir ahlak

teorisinin inşa edilebileceğini ve rasyonel bir şekilde savunulabileceğini düşünmek öte dünyacı bir rüyadır. Seküler bir ahlakın kendisini eski dinsel ahlakların böyle sönük bir taklidine dayandırmaya çalışmasına gerek yoktur ve olmamalıdır da. Tanrı'nın ölümüyle onun yerine geçecek bir şey ararken, müşahhas bir akıl anlayışını Tanrı yerine koymamalıyız. Etik rasyonalizmin önerdiği gibi genel ilkeler ve hakikatlerden oluşan böyle bir sisteme ne sahip olabiliriz ne de ona ihtiyacımız vardır. Ahlakı desteklemek veya eskiden ortak olarak paylaşılmış kayıp bir ahlaka benzer bir şeyi yeniden inşa etmek için saf pratik akla müracaat etmemiz gerekmez; aslında zaten bunu yapamayız da. Sosyal dünyamız eskiden paylaşılan bir ahlakı az sayıdaki ahlakî hakikatlerin -her şeye rağmen belli sosyal bağlamlarda savunmanın değerli olabileceği hakikatlerin- çok daha ötesine doğru genişlemesi için epeyce değiştirmek durumunda kalacaktır.[37]

İddia etmekteyim ki ahlakî hayatımızı anlamlı kılmak için, ahlakta, aklı, duygularımıza ve geniş düşünümsel bir denge içinde kabul görmüş yargılarımıza müracaat etmeden, tek başına otorite kılmaya çalışmamıza gerek yoktur. Eğer sosyal dünyamız hakkında bilgi sahibiysek -yani kim olduğumuza ve nasıl olduğumuz kişi olduğumuza dair bir fikre ve kolektif geleceğimize ilişkin seçenekler hakkında aklı başında makul bir anlayışa sahipsek- ve serinkanlı bir şekilde hareket edip tarafsız düşünme yeteneğimizi kullanırsak, böylesi görkemli normatif teorilerin yokluğunda ahlakî duyarlılıklarımıza mükemmel bir şekilde pekâlâ güvenebiliriz. Yukarıda ifade edildiği gibi hiçbirimiz reflektif aklın böyle mükemmel örnekleri değiliz, ama farklı düzeylerde olmak üzere bu duruma yaklaşabiliriz. Yaşamımızı anlamlı kılmak için ne Tanrı'ya ne de ahlak teorisine ihtiyacımız vardır. Ahlak felsefesi olmadan da makul bir ahlaka sahip olabiliriz. Yaşamımızı anlamlı kılmanın bizim için oldukça zor oluşu, ne Tanrı'nın ölmüş olmasından ne de Kant veya Sidgwick'inki gibi sistematik bir etik teoriye sahip olmayışımızdandır. Bizim rahatsızlığımız bununla değil, ama temelde sosyal varlıklar olarak yaşam koşullarımızla ilgilidir: O, temelde nasıl bir toplum içinde yaşadığımızla ilgilidir. İçinde bulunduğumuz durumda aramızdaki şanslı çok az kişi dışında ciddi bir eğitim almak bizim için neredeyse imkânsızdır ve büyük halk kitlelerinin yaşamı gerçekten hiç iç açıcı değildir. Üstelik, durumumuz, zorunlu olarak böyle olması gerekmemesine karşın böyledir. Böylesi durumlarda ise her derde deva bir reçete talep edilmesi hiç de şaşırtıcı değil.

37 Benim şu yazılarıma bakınız: "On Needing a Moral Theory," *Metaphilosophy* (1982) ve "Grounding Rights and a Method of Reflective Equilibrium," *Inquiry* (1982).

Evrimci Etiğin Sorunları ve Antony Flew

(Hakan Gündoğdu)

[Bu yazı, yaşamının uzunca bir süresinde ateizmi savunmuş olan, natüralist felsefeci Antony Flew (1923-2010)'nun evrimci etiğe ilişkin görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesini sunmaktadır. Ele alınan bazı temel sorular şunlardır: Evrimci etik Doğalcı/Tabiatçı Yanlış'a düşüyor mu? Mutlak bir ilerlemeci gelişme yasası gerçekten var mı? Böyle bir yasa gerçekten var olsa bile o insanın ahlaki özgürlüğüyle çelişmez mi? İlerleme yasası, ahlaki iyi için bir ölçüt verebilir mi? "Doğa yasası", "en uyumlu olanın hayatta kalması", "doğal seçilim" gibi ifadeler yanlış mı anlaşılıyor? Sadece hayatta kalmak ahlaken tek başına istenebilir bir şey midir?]

1. Giriş

Evrimci etik, canlıların ve özellikle de insanın biyolojik evrimiyle ilgili açıklamaları insanın ahlakî, hatta politik davranışına dair normatif standartlar tesis etmenin bir temeli olarak kullanmaya çalışan ve daha çok Anglo-Amerikan entelektüel çevrelerde popüler olan normatif bir etik teoridir[1]. Genelde Sosyal Darwinizmin bir parçası olarak görülen teoriye göre, insandaki ahlak duygusu, iyi olma eğilimi ve ahlak kuralları, insanın doğal seçilim ve en uyumlu olanın hayatta kalması gibi ilkeler çerçevesinde şekillenen biyolojik evrimi içinde zamanla ortaya çıkıp gelişmişlerdir.

Bu yüzden evrimci etik, çoğu kez, ahlakı tanrısal bir vahyin ürünü olarak gören normatif etik teorilere karşı bir meydan okuma olarak görülmüştür. Her ne kadar zaman zaman evrimci etiğin din ile veya bir Tanrının varlığına olan inançla bağdaşabileceği öne sürülmüş olsa da[2], onun ahlakı evrimci perspektif içinde ve evrimci olgu iddiaları temelinde açıklamaya çalışması, özellikle

1 Paul Farber, "Evolutionary Ethics", *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, Garland, New York, 2000. s. 199; Dagobert D. Runes, "Evolutionary Ethics", *The Dictionary of Philosophy*, 4th ed., New York: Philosophical Library, 1942, s. 102.

2 Charles Taliaferro ve Elsa J. Marty, "Evolutionary Ethics", *Dictionary of Philosophy of Religion*, Continuum International Publishing, London, 2010. s. 83.

teistik karakterli dinlerin müntesipleri tarafından çoğunlukla hep bir hoşnutsuzluk ve itirazla karşılanmıştır. Bu hoşnutsuzluğun ve itirazın başlıca sebebi, evrimci etiğin iddiası ile sözkonusu dinlerin müntesiplerinin çoğunun dinsel ve ahlakî kanaatleri arasında ortaya çıkan gerginliktir. O halde, evrimci etikle ilgili tartışmaların bu yönüyle varoluşsal açıdan dindarın felsefi açıdan da din felsefesinin ya da felsefi teolojinin ilgi alanından uzak olamayacağı açıktır.

Ancak aynı şekilde açıktır ki evrimci etiğe yönelik itirazlar sadece dinsel hassasiyetlerden hareketle yapılmamıştır. Evrim ile ahlak arasında zorunlu bir bağ kurmaya çalışan evrimci etiğe felsefi çevrelerden de önemli itirazlarda bulunulmuştur. Felsefi itirazlar her ne kadar G. E. Moore'dan çok önceleri Darwin, Spencer ve Huxley'in zamanından beri varolagelmişse de özellikle "Moore'un evrimci etiğin meta-etik yetersizliğini vurgulayan *Principia Ethica*'sının (1903) yayımlanmasının sonuçları felsefi çevrelerde evrimci etik hakkındaki olumsuz kanaatlerin yaygınlaşmasına yol açmıştır."[3] E.O. Wilson'un *Sosyobiyoloji: Yeni Bir Sentez*'inde (1975) ahlakın temellendirilmesini filozofların elinden alıp biyolojik olarak açıklama zamanının geldiğini ve bunun artık bilimadamının işi olduğunu vurgulayan sosyobiyolojik temellendirme teşebbüsleri de bazı filozofların evrimci etiğe yöneltilen olumsuz felsefi değerlendirmelerini ortadan kaldırmaya yetmemiş, tersine onların olumsuz değerlendirmelerini daha da pekiştirmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla insanın ahlak dünyasını evrimci olgularla açıklamaya çalışan evrimci etik ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında felsefi çevrelerde gözden düşmüştür[4].

Felsefi çevrelerde analitik ve linguistik felsefe geleneğinden gelen filozofların değerlendirmeleri, daha çok, tutarlılığa, mantığa ve ahlakî söylemin doğasına dair çözümlemelere dayandığından, evrim ve ahlak ilişkisini Tanrı'nın varlığı ve dinsel inançlarla ilgili tartışmalardan bağımsız olarak ele almaya yardımcı olmuştur. Bu da probleme yönelik itikadi ve ideolojik kabullerden hareketle yapılabilecek değerlendirmelerden en azından kısmen kaçınabilmeyi ve sorunu olabildiği ölçüde nesnel bir zeminde değerlendirebilmeye imkan tanımaktadır. Gerçekten de bir iddianın, kavramın, sözcüğün veya bir ifadenin neyi içerdiği ya da içermediği, bir konuda mantıken neyin söylenip neyin söylenemeyeceği üzerinde hassasiyet göstermek, tartışmalı meselelerin açıklığa kavuşturulmasında ve böylelikle çözüme yaklaşılmasında oldukça önemlidir.

Antony Flew'nun evrimci etik hakkındaki değerlendirmeleri de bu hassasiyete önem veren linguistik bir yaklaşımın sonucudur. Çoğu çağdaş filozofun kendisini linguistik felsefenin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul ettiği Flew, felsefenin birçok alanında kaleme aldığı çalışmalarında linguistik

3 Michel Ruse, "Evolutionary Ethics", *Encyclopedia of Philosophy*, (second edition), (ed. Donald M. Borchert), New York, 2006, vol.3, s. 479.

4 Simon Blackburn, "Evolutionary Ethics", *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 128; Paul Farber, "Evolutionary Ethics", s. 200.

yaklaşımın dikkat çeken örneklerini sunduğu gibi evrimci etik tartışmasında da aynı linguistik yöntemi kullanmaktadır. Flew'nun meseleleri ele alışı, filozof olmayanlar için ilk bakışta aşırı linguistik gelebilir. Fakat Flew'ya göre linguistik felsefe sadece sözcüklerle oynayan bir sözde-felsefe olmayıp, kökeni Aristoteles ve Platon'a kadar geri götürülebilen ve Gilbert Ryle'dan çok önce, Locke, Hobbes, Hume, Berkeley gibi filozoflar tarafından uygulanmış olan bir felsefe yapma biçimidir[5].

Bununla birlikte Flew'nun evrimci etiğe yönelik eleştirilerini kayda değer kılan başlıca özellik, tek başına onun filozof kimliği ve felsefe yapma tarzı değil, ama aynı zamanda teist olmayan, hatta yaşamının uzunca bir süresinde ateist[6] olan tabiatçı bir filozof da olmasıdır. Başka deyişle, Flew evrim ve etik arasında kurulmaya çalışan ilişkiyi değerlendiririrken probleme öncelikle dindarın bakış açısından yaklaşmamakta, fakat buna rağmen evrimci etiğin ciddi felsefî sorunları olduğunu öne sürmektedir. Yalnız Flew, evrimci etiğin sorunları olduğunu kabul etmekle birlikte, eğer bir Tanrı yoksa, evrimci olguların ahlak açısından tümüyle anlamsız olmadığını vurgulamaktan da geri kalmamaktadır.

Onun evrim ve ahlak arasında kurulan ilişkiye dair değerlendirmeleri, ilk olarak 1967 yılında yayımladığı *Evrimci Etik* başlıklı kitabında görülmektedir. Ancak Flew evrimci etiği ilk baskısı 1984 ikinci baskısı ise 1997'de yayımlanan *Darwinci Evrim*'inin dördüncü bölümünde de kısaca tekrar ele almıştır. Ayrıca Flew'nun dolaylı da olsa başka çalışmalarında da konuyla ilgili görüşlerine kısmen yer verdiği görülmektedir. Fakat bu diğer çalışmalarındaki görüşleri, çoğunlukla *Evrimci Etik*'deki ayrıntılı değerlendirmelerinin bir yansımasıdırlar. O yüzden bu yazıda Flew'nun başka çalışmaları da dikkate alınmakla birlikte daha çok onun 1967'de yayımlanmış olan sözkonusu ilk çalışmasındaki görüşleri esas alınmıştır.

Flew, kitabının girişinde evrimci biyolojinin olgularını etik ve politika ile ilişkilendirmek isteyen teşebbüslerin on dokuzuncu yüzyıldan bu yana hiç eksik olmamasına rağmen evrimci etiğin bir Kant, bir Hume veya bir Aristoteles'in kendi ahlak felsefeleri için yaptıkları ölçüde onu haklı çıkarıp temellendirecek bir temsilcisi bulunmadığı gibi böyle bir etikte felsefi açıdan peşinden

5 Hakan Gündoğdu, "Flew, Antony Garrard Newton", *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt: 6, (ed. Ahmet Cevizci), Ebabil yayınları, İstanbul, 2009, s. 650-653; krş. Flew, *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper*, London-New York, 1995; Flew, *Philosophy: An Introduction*, Prometheus Books, New York, 1980; Flew, *Philosophical Essays*, (edited by John Shosky), Rowman and Littlefield Publishers, New York- Oxford, 1998; Flew, "Philosophy and Language", *Philosophical Quarterly*, vol. 5, no. 18, January-1955, ss.21-36.

6 Flew'nun ateizmi ve yaşamının sonlarına doğru ateizmi terkedip deizme geçişi hakkında bkz. Hakan Gündoğdu, "Flew, Antony Garrard Newton", s. 673-676; krş. Roy Varghese and Christopher Hitchens, "Does Modern Science Undermine Atheism?: Prominent Atheist Antony Flew Has Anounced that...", *The American Enterprise*, vol. 16, April-May-2005, no: 3, ss. 22+; Carol Zaleski, "Beyond Disbelief", *The Christian Century*, vol. 122, no. 2, January-2005, s.33.

gitmenin faydalı olacağı herhangi bir gelişme çizgisi de olmadığını öne sürer. Ona göre kendisine gelinceye kadar profesyonel filozoflar evrimci biyolojinin etik açıdan ne gibi imkanlar ve imkansızlıklar içerdiği üzerine *derinlemesine* bir felsefi araştırmada bulunmamışlardır. Halbuki evrimci etiğin mikrokozmozu makrokozmoz ile ilişki içinde görme ve ikisini birbirine bağlama çabaları, takdire şayan çabalardır ve bu çabaların filozof olmayı amaçlayan insanlar tarafından küçümsenmemesi gerekir.[7]

Flew'ya göre profesyonel filozofların bu tür çabaları küçümsemelerinin veya kaba bir biçimde görmezden gelme eğiliminde olmalarının başlıca sebebi, onların evrimci etik teorinin *Tabiatçılığın Yanılgısı* ya da *Tabiatçı Yanlış* [Naturalistic Fallacy] diye adlandırılan bir yanlışa düşmüş olduğunu düşünmeleridir[8]. Aslında Flew da başka tabiatçı etik teoriler gibi evrimci etiğin birçok versiyonunun Tabiatçı Yanlış'a düştüğünü açıkça ifade eder. Fakat ona göre, bu, evrimci etik diye adlandırılan her şeyin daha derin bir araştırmaya girişmeden peşinen terkedilmesini gerektirmez.[9]

Flew, tabii olgular anlamında olandan hareket ederek ahlaki anlamda olması gerekene ulaşmaya çalışan akıl yürütmelerin yanlışlığının farkında olduğundan bir takım etik sonuçları doğrudan evrimci biyolojinin desteklediği öncüllerden dedüktif olarak çıkarmanın mantıken hatalı bir teşebbüs olduğunu kabul eder. Ona göre böyle bir çıkarımın sağlam olması için gerekli koşul, sonuçtaki etik tavsiyenin bir şekilde öncüllerde içerilmiş olmasıdır. Oysa evrimci etikte bu koşul yerine gelmemektedir. Tanımı gereği geçerli bir dedüksiyonda, der Flew, çelişkiye düşmeden öncülleri kabul edip de sonucu reddetmeniz mümkün değildir.[10] Dolayısıyla Flew'ya göre bir kişi evrimle ilgili bilinen tüm olguları pekala kabul edebilir, ama yine de anlamlı bir tarzda onlardan çıkarılabilecek etik sonucu, preskriptif ifadeyi "*mantıken*" reddedebilir.[11]

Nitekim çoğu meslekten filozofun gözünde, olması gerekene dair bir sonucu sadece olmuş olanı veya olmakta olanı ya da olacak olanı ifade eden öncüllerden çıkarma teşebbüsü bir defa bir yanlış olarak kabul edildi mi, evrimci etiğin sonu gelmiş demektir. Profesyonel bir filozof evrimci etiğin böyle mantıksal bir yanlışa düştüğünü görür görmez, kaçınılmaz bir şekilde onu reddetmektedir. Oysa "kendisi de evrimci etiği çok güvenilir bir teori olarak görmeyen"[12] Flew'ya göre, bu, evrimci etiğin tam olarak değerlendirilebilmesi

7 Antony Flew, *Evolutionary Ethics*, St Martin's Press, London-New York, 1967, s. 2.
8 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 3.
9 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 31.
10 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 47.
11 Robert J. Richards, "A Defense of Evolutionary Ethics", *Biology and Philosophy*, vol. 1, no.3, (1986), s. 280; krş. Robert J. Richards, "A Defense of Evolutionary Ethics", *Evolutionary Ethics*, (ed. Paul Thompson), Albany, State University of New York Press, 1995, s. 269.
12 Robin Small, "Nietzsche's Evolutionary Ethics", *Nietzsche and Ethics*, (ed. Gudrun Von Tevenar), International Academic Publishers, Bern, Germany, 2007, s.120.

için yeterli değildir. Tam bir değerlendirme için, evrimci etikte Tabiatçı Yanlış dışında başka sorunlar olup olmadığının da araştırılması, ve eğer onda yanlış bir şeyler varsa da bunların neler olduğunun ayrıntılı bir şekilde gösterilmesi, hataların ve karmaşıklıkların neler olduğunun tespit ve teşhir edilmesi de gerekir.[13] Fakat Flew'nun evrimci etiğin sorunlarıyla ilgili görüşlerine geçmeden önce, bu görüşlerin daha iyi anlaşılabilmesi için onun değerlendirmelerindeki temel başlangıç noktasının ne olduğunun vurgulanması yerinde olur.

2. Başlangıç Noktası: Darwin ve Dedüktif Argümanı

Flew evrimci etikle ilgili herhangi bir çalışmanın birçok sebepten dolayı Darwin'den başlaması gerektiğini düşünür: Zira, her ne kadar Lucretius, Maupertuis, Diderot, Herbert Spencer (*Social Statics*, 1850) ve Malthus (*First Essay*, 1798) gibi Darwin'den önce de sonra da evrimci etikle ilgili görüşler ortaya atanlar olmuşsa da[14], evrimci etik ve politikaya taraftar olanların çoğunlukla ve yaygın olarak başvurdukları temel kaynak, genelde, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'dir (*The Origin of Species*, 1859)[15]. O yüzden Flew Darwin'in görüşlerinin biyoloji dışında etik gibi başka alanlarda kullanılmasıyla ilgili problemlere geçmeden önce, Darwin'in biyolojideki genel fikirlerinin olabildiği kadar açık bir betimlemesini vermeye çalışır. Bu durum onun için Darwin'in görüşlerinin evrimci etikte yanlış kullanılıp kullanılmadığını tespit etmek bakımından oldukça önemlidir.[16] Bundan başka, ona göre, Darwin'den başlamanın iki önemli avantajı daha vardır: Böyle bir başlangıç, der Flew, bir yandan evrim fikri ile doğal seçilim fikri arasındaki farkı görmemize öte yandan da Darwin'in düşüncelerinin tümdengelimli yapısının farkına varmamıza yardımcı olur.[17]

Flew'ya göre bazı Darwin yorumcuları Darwin'in argümanının evrim fikri lehindeki eski tümevarımsal argümanlardan farklı olarak olası değil ama kesin sonuçlar ortaya koyduğunu, Darwin'in olguları dikkate alındığında onun sonucunun sözkonusu olgulardan aynen geometrideki bir önerme gibi "kesin" olarak çıkması gerektiğini iddia etmişlerdir. Başka deyişle, onlara göre nasıl geometride bir üçgenin iki kenarının üçüncüden "muhtemelen" büyük olduğunu göstermeye çalışmıyor da bunun yerine geometrinin sabit doğrularından hareket eden dedüktif bir akıl yürütme ile onların üçüncüden "kesin

13 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 3.

14 Mesela şu an mevcut olan tüm türlerin az sayıda atadan veya tek bir çift atadan meydana geldiği gibi görüşler Darwin'den önce hem 1745 ve 1751'de Berlin Bilimler Akademisi Başkanı Maupertuis tarafından hem de 1749 ve 1754'de *Encyclopedie*'nin baş editörü Diderot tarafından dile getirilmiştir. Ayrıca, "doğal seçilim" ve "varolma mücadelesi" fikirlerini biyolojik bağlamda ilk defa dile getiren de yine Darwin değildir. Bu fikirler, m.ö. birinci yüzyılda Lucretius'da da bulunabilir. (bkz. Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 7.)

15 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 1.

16 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 2.

17 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 13.

olarak" büyük olması gerektiğini ispatlıyorsak, Darwin'in argümanı da kendi sonucunun bu şekilde kesin olmasını gerektiren bir argümandır[18].

Flew, bu iddianın, kesinlikle ilgili sonucu abarttığını düşünse de, onun Darwin'in argümanının tümdengelimli bir özü olduğuna işaret etme bakımından doğru olduğunu kabul eder. Ona göre Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nin giriş kısmında problemini dile getiriş şekli bile bunu açıkça ortaya koyar: "Türlerin kökenini ele alırken, organik varlıkların benzerlikleri, embriyolojik ilişkileri, coğrafi dağılımları, jeolojik oluşumların ardıllığı ve başka olgular üzerinde düşünen bir tabiatçı muhtemelen şu sonuca ulaşacaktır: Türler birbirlerinden bağımsız olarak yaratılmış değillerdir, onların başka türlerden ataları vardır. Yine de böyle bir sonuç, iyi temellenmiş bile olsa, bu dünyadaki bir sürü türün nasıl değişmiş olduğu gösterilene kadar takdirimizi uyandıran yapı ve eş-adaptasyondaki mükemmelliği elde etme konusunda tatminkar bir sonuç olmayacaktır".[19] Darwin problemini bu şekilde dile getirdikten sonra (yaratma alametleri hakkında yazılmış ve sonraki baskılarda kitaptan çıkarılmış keskin bir paragrafın ardından) şu sonuca varır: "O halde bu değişim ve adaptasyon araçları hakkında açık bir anlayışa sahip olmak bizim için hayati önemdedir. Gözlemlerimin başında, evcil hayvanlar ve bitkiler üzerine dikkatli bir araştırmanın bu problemi ortadan kaldırmak için en iyi fırsatı vereceği bana olası görünüyordu. Hayal kırıklığına uğramadım ... ve ilk bölümü ... buna, "Evcil Ortamda Değişim"e [Variation under Domestication] ayırdım. Böylece göreceğiz ki büyük oranda bir kalıtımsal değişme en azından mümkündür".[20]

Flew'ya göre Darwin'in gerek *Türlerin Kökeni*'nin girişinde argümanını tasvir ediş şekli gerekse de kitabının planı, hem bu dedüktif argümanın özünün ne olduğunu hem de Darwin'in bu özün argümanının ana sonuçlarına dair bir ispat ortaya koyduğunu düşünme eğiliminde olmadığını göstermektedir. Flew'nun açıkça dile getirmediği ama işaret ettiği bu öz, muhtemelen, argümanın sonuçlarının kendisinden tümdengelimli olarak çıkarıldığı ana öncülününün aslında genel bir gözlemin, dolayısıyla da üstü örtük tümevarımsal bir akıl yürütmenin ürünü olduğudur. Öyle gönüyor ki, Flew'ya göre Darwin'in (bütün) "türlerin birbirlerinden bağımsız olarak yaratılmış olmadıkları, onların başka türlerden atalarının var olduğu" sonucunu kesin olarak ispatladığını öne sürmeyişinin nedeni budur. Zaten Flew'nun kendisi de Darwin'in ne bunu ne de bu dünyadaki sayısız türün nasıl değiştiğini kesin olarak ispatladığını düşünmektedir. Ona göre Darwin'in ispatladığı şey, "oldukça genel olgulara dayalı öncüller doğru olarak kabul edildiği takdirde, doğal seçilimin

18 Flew, *Darwinian Evolution: Second Edition*, Transactions Publishers, New Jersey, 1997, s. 36; Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 8.

19 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 8-9. Flew'nun Darwin'den yaptığı alıntı için bkz. Darwin, C., *The Origin of Species*, (6th edn., J. Murray, London, 1872), s. 2.

20 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 9. Flew'nun Darwin'den yaptığı alıntı için bkz. Darwin, C., *The Origin of Species*, s. 3.

bir olgu olması gerektiği fikrinden başka bir şey değildir.[21] Onun yaptığı, genel olguları ve anahtar fikirleri tümdengelimli bir akıl yürütme içinde bir araya getirmiş olmasıdır. Darwin'in kendisi bile, der Flew, *Türlerin Kökeni*'nde tedbirli bir dil kullanmakta ve bazı olguları analojilere dayanarak açıkladığını, ama analojilerin aldatıcı da olabileceğini kabul etmektedir.[22] Dolayısıyla Flew'ya göre, Darwin'in argümanının biçimsel olarak tümdengelimli bir yapıya sahip olması, akıl yürütmenin başındaki öncül benzerliklerden hareket eden sınırlı sayıdaki olguların gözleme dayalı bir betimlemesi olduğu için, sonucunun mantıken de ahlaken de zorunlu bir doğru olmasını gerektirmez.[23]

Gerçekten de Darwinci akıl yürütmenin başındaki öncülün açık tümel bir önermeye benzeyişi, onun, ne kadar doğrulayıcı örnek verilirse verilsin tam bir kesinlikle ispatlanamayacağı demektir. Zira (1) açık tümel önermeler sınıfının üyeleri tümüyle tüketilip listelenemezler. (2) Dahası, açık tümel bir önermeyi çürütmek için tek bir gerçek *karşıörnek* yeterlidir. Nitekim gerek Francis Bacon'ı (1561-1626) kendisinden sık sık alıntıda bulunulan "olumsuz örneğin gücü daha büyüktür" değerlendirmesine götüren gerekse de Darwin'in (1809-1882) arkadaşı T. H. Huxley'in (1826-1895) "güzel bir varsayımın berbat bir olguyla katledilmesinden" söz etmesine neden olan şey, bu mantıksal gözlemden başkası değildir.[24] (3) Ayrıca tümdengelimli bir akıl yürütmenin sonucunun mantıken zorunlu doğruluğunu kabul etmek için doğruluğun mantıken yeterli ve zorunlu koşulları arasında bir ayrım yapmak gerektiği de açıktır. Örneğin bir *p* önermesinin doğru olduğu ve bir *q* önermesinin doğruluğunun da bundan zorunlu olarak çıktığı kabul edildiğinde, burada *p*'nin doğruluğu, *q*'nun doğruluğunun "mantıken yeterli bir koşulu"dur. Halbuki bir *p önermesi* bir *s* önermesi doğru olmadıkça zorunlu olarak doğru olamıyorsa, bu durumda *s'nin* doğruluğu *p'nin* doğruluğunun mantıken zorunlu bir koşulu olur. Bu yüzden bir akıl yürütmede *p*, *q*'nun mantıken yeterli bir koşuludur demenin, ya *p*, *q*'nun mantıken yeterli yegâne koşuludur ya da *p*, *q*'nun mantıken zorunlu bir koşuludur anlamına gelmediği açık olmalıdır[25]. Darwin'in, kendinden sonraki bazı Darwincilerden farklı olarak, bu durumun bilincinde olduğu ve *Türlerin Kökeni*'ndeki akıl yürütmesinde tedbirli bir dil kullandığı öne sürülebilir. O halde, Flew'nun da işaret ettiği gibi, Darwin'in argümanının özü bakımından tümdengelimli bir yapısı olduğu doğru olmakla beraber, mantıken, sonucunun zorunlu olarak doğru olduğunu söylemek doğru değildir.

21 Flew, *Evolutionary Ethics*, s.10
22 Flew, *Evolutionary Ethics*, s.12.
23 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 13.
24 Flew, *How to Think Straight: An Introduction to Critical Reasoning*, Prometheus Books, New York, 1998, s. 36-37; krş. Antony Flew, *Dosdoğru Düşünmenin Yolu: Eleştirel Akıl Yürütmeye Giriş*, (çev. Hakan Gündoğdu), Liberte yay, Ankara, 2008, s. 47-48.
25 Flew, *How to Think Straight*, s. 39-40; Flew, *Dosdoğru Düşünmenin Yolu*, s. 50-51.

Bununla birlikte, Flew, Darwin'in evrim fikrinin dedüktif bir argüman içinde ardarda sıralanan bir dizi öncülün kaçınılmaz mantıki bir sonucu olarak sunulmasından hareketle onun bilimsel bir teori değil de bir mantık meselesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia edenlere de karşı çıkar. Başka deyişle, *Darwinci Evrim*'inde vurguladığı gibi ona göre deduktif yapısı dolayısıyla Darwin'in teorisinin bilimsel olmadığını iddia etmek doğru değildir.[26] Çünkü, der Flew, mantık önermeleri eğer doğru iseler zorunlu ve totolojik olarak doğru, yanlış iseler de zorunlu olarak kendileriyle çelişik ve asla yeni bir şey söylemeyen önermelerdir, oysa bilimde kullanılan önermeler karşıtları asla kendileriyle çelişik olmayan başka türden önermeler yani olgudan ve gerçek varlıklardan sözeden sentetik ve olumsal önermelerdir[27]. Şimdi Darwin'in öncülleri de sonuçları da olgu meseleleriyle ilgili olumsal önermeler olduklarına göre, onun deduktif argümanını empirik açıdan içi boş ve sadece sözcüklerle oynayan bir argüman olarak görmek doğru değildir.[28] Kaldı ki, Flew'ya göre her geçerli dedüktif akıl yürütmenin totolojik olarak doğru öncüllerden yine totolojik olarak doğru sonuçlara ulaşan bir akıl yürütme olduğunu varsaymak da yanlıştır.[29] Dolayısıyla Flew, Darwin'in argümanının öncüllerinin son tahlilde bilimsel önermelerden oluştuğunu ve sonucunun da tümüyle totolojik bir sonuç olmadığını düşünür.[30]

Ancak Flew'ya göre Darwin'in argümanının neyi ispatladığından çok neyi ispatlamadığını görmek daha önemlidir. Argüman "doğada sadece bazı biyolojik ilerlemeler olduğunu" ispatlamaktadır; yoksa "bütün canlıları kapsayan topyekün biyolojik bir ilerlemenin var olduğunu" değil. Bu tespitin, evrimci etik açısından önemli sonuçları bulunmaktadır: İlk olarak, böyle bir tespit Darwin'in dedüktif argümanının özünün "birçok yeni türün özel olarak yaratılmış olduğu" görüşüyle bağdaşabileceğini ima eder. Nitekim Flew'ya göre Darwin *Türlerin Kökeni*'nin sonraki baskılarında yaşamın ilk kökeninin bir yaratıcıya atıfta bulunarak açıklanabileceğine işaret etmiştir.[31] İkinci olarak, bu, evrimci etik açısından oldukça önemli olan ilerleme kavramının ve dolaylı olarak da onunla ilişkili diğer temel kavramların Darwin'de oldukça sınırlı bir anlamı bulunduğunu gösterir.

3. Evrimci Etiğin Sorunları

Flew, evrimci etiğin *Tabiatçı Yanlış*'a düştüğünü ileri süren standart itiraz görmezden gelinse bile, evrim teorisinin "ilerleme", "doğal seçilim", "en uyum-

26 Flew, *Darwinian Evolution*, s. 34, 38.
27 Flew, *Darwinian Evolution*, s. 35.
28 Flew, *Darwinian Evolution*, s. 38.
29 Flew, *Darwinian Evolution*, s.36
30 Flew, *Darwinian Evolution*, s. 39
31 Flew, *Darwinian Evolution*, s. 39

lu olanın hayatta kalması" gibi başlıca kavram ve fikirlerinin evrimci bir etiği temellendirmek için uygun olmadığını düşünür. Ona göre evrim ve etik arasında kurulan bağ, sözkonusu kavramların yanlış anlaşılmasından ve yanlış bir şekilde kullanılmasından dolayı sağlam bir bağ değildir. Başka deyişle, evrimci etikte, daha önce vurgulandığı gibi *Tabiatçı Yanlış*'ın dışında başka bazı kavramsal ve çıkarımsal güçlükler de vardır.

3.1. İlerleme Yasası Diye Bir şey Gerçekten Var Olabilir mi?

Her şeyden önce, der Flew, Darwin'in teorisi evrimci etiğin temel varsayımlarından biri olan bir "ilerleme yasası" fikrini ihtiva etmediği gibi böyle bir yasa için herhangi bir temel de sağlamamaktadır.[32] Flew'ya göre, türlerin evriminde hep daha iyiye doğru giden doğal bir eğilimin var olduğu şeklinde ifade edilen "ilerleme" fikri, Darwin'in dedüktif argümanındaki zorunluluk düşüncesinin yanlış kullanılmasıyla ve "en uyumlu olanın hayatta kalması", "doğal seçilim" gibi ifadelerin mevcut bağlamda ne kadar sınırlı bir anlama sahip olduğunu kavramadaki başarısızlıkla birleştirildiğinde, "ortaya, sanki Darwin -mutlak bir doğa yasası gibi değerlendirilebilecek- bir tür ilerleme ya da gelişme yasası tespit etmiş gibi bir manzara çıkabilmektedır. Oysa bu Darwin'in kendisinden çıkarılamayacak olan -ve Darwin'in kendisinin bile kurtulamadığı- bir yanlış anlamadır.[33]

Flew'ya göre bunu Darwin'in kendi ifadelerine bakarak da görebiliriz: "İçgüdüler" üzerine kaleme alınmış bir bölümde Darwin şöyle diyordu: "Genç guguk kuşlarının, annelerinin bakımına muhtaç diğer erkek kardeşlerini içgüdüsel olarak kapı dışarı etme davranışlarını, onların spesifik olarak kendileri için yaratılmış içgüdülere sahip olmalarıyla açıklamak yerine, tüm organik varlıkların ilerlemesine yol açan büyük genel bir yasanın yani en güçlünün yaşamasına ve en zayıfın da ölmesine müsaade eden değişim ve üreme yasasının küçük sonuçları olarak görmek mantıki bir dedüksiyon olmasa da benim açımdan çok daha tatminkardır." Yine kitabının sondan bir önceki paragrafında ise şöyle yazmaktaydı: "Bugün hayatta olan canlılar Cambrian çağdan önce uzun süre yaşamış olanların soyundan geldiği için, hiçbir felaketin dünyayı ıssız bırakmadığı sonucuna varabilir ve önümüzdeki geleceğe de emniyet içinde bakabiliriz. Doğal seçilim her bir varlığın iyiliği lehinde işlediği için, tüm maddi ve zihinsel donanımlar mükemmelliğe doğru ilerleme eğiliminde olacaklardır." Şimdi, şurası kesin ki, der Flew, Darwin ilk alıntıda (yasa sözcüğünün betimsel anlamında) büyük genel bir yasa şeklinde dile getirmek istediği "doğal seçilim" ve ilerleme fikrinin mantıki bir dedüksiyonun sonucu

32 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 3.
33 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 13.

olmadığını kabul ederken ikinci alıntıda doğal seçilimi "ilerlemenin bir garantisi" gibi sunmakta ve onu hem betimsel hem de tavsiye içeren (prescriptive) bir yasa gibi görmektedir ki bu durum hem onun yasa kavramını farklı anlamlarda kullanmakla bir kafa karışıklığına yol açtığını hem de Darwin'in bu garantisinin aslında kendi teorisi tarafından bile haklı çıkarılmış olmadığını gösterir. Gerçekten de ikinci alıntıdaki sonuçlar teoriden dedüktif olarak çıkarılacak sonuçlar değildir. Flew'ya göre Darwin'in bu sonuçlarına ilişkin makul olarak elinde olan yegane kanıt, indüktif tahmine dayalı bir kanıttır. Bu tahminin sebebi de muhtemelen kendi türümüzün hayatta kalıp kalmayacağına dair duyduğumuz kaygı ve endişedir.[34]

Görüldüğü gibi Darwin'in teorisinin genel bir ilerlemeci gelişme yasasını ihtiva ettiğini düşünmek yanlıştır, fakat bu fikir bazıları için her zaman cazip olmuştur. Flew'ya göre bazıları için cazip ama yanlış olan bu fikrin bazı sebepleri bulunmaktadır: (1) Her şeyden önce, gerek fosil kayıtlarında yapılan incelemelerde sonraki dönemlerde bulunanlar önceki dönemlerde bulunanlara kıyasen daha açık ve ayrıntılı olduklarından gerekse de insanı gelişmenin en son ürünleri arasında gördüklerinden, bu durumu ilerleme diye adlandırmak bazı insanlara hep kolay gelmiştir. Aslında, paleontologların ilk tabakayı ve fosilleri, ilk defa bu tabakada ortaya çıkan canlıları tanımlamak için tümüyle zamansal ve mekansal anlamda kullandıkları daha yüksek ve daha aşağı gibi terimlerini yanlış yorumlarsak, hatalı bir şekilde ilerlemeci bir eğilimin var olduğuna inanmak bugün bile oldukça kolaydır. Halbuki, der Flew, Darwin bile yanlış yorumlardan kaçınmak için "bu terimlerin dikkatli kullanılması gerektiğinin altını çizmiştir. (2) Ayrıca bir eğilim, bir eğilim yasasından çok farklıdır: Şeylerin belli bir çizgide gelişmeye devam edeceklerini düşünmek için bir sebep var olsun ya da olmasın, eğer şimdiye dek bir ilerleme ve gelişme çizgisi var olmuşsa, bundan mevcut durumda bir eğilimin var olduğunu çıkarabiliriz. Oysa bir eğilim yasasının var olduğunu iddia etmek, bir eğilimden farklı olarak, bir şeyin -istisnai olarak ağır basan bir güç tarafından engellenmedikçe- şimdiye dek hep meydana geldiğini ve şimdiden sonra da her zaman meydana geleceğini söylemek demektir. (3) Dahası bir "eğilim yasası" "mutlak bir gelişme yasası"ndan da çok farklı bir şeydir. Bir eğilim yasası, sözkonusu eğilim asla tümüyle gerçekleşmese bile varlığını sürdürebilirken[35], "mutlak bir gelişme yasası" karşıt kanıtlar ve olgularla engellenemeyecek hususi bir evrim çizgisinin mutlak bir şekilde kaçınılmaz olmasını gerektirir. Flew'ya göre Darwin'in kendisi bile teorisinin mutlak bir gelişme yasasının varlığı fikrini içermediğinin ve böyle bir fikri haklı çıkaramayacağının farkında olmalıdır. Hatta, Darwin'in "Doğal seçilim her bir varlığın iyi-

34 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 17-18. Flew'nun Darwin'den yaptığı alıntılar için bkz. C. Darwin, *The Origin of Species*, s. 234, 428.
35 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 20.

liği lehinde işlediği için, tüm maddi ve zihinsel donanımlar mükemmelliğe doğru ilerleme eğiliminde olacaklardır" şeklindeki ifadesine atıfta bulunan Huxley dahi, eğer biraz sıkıştırılsaydı, bu ifadenin mutlak bir gelişme yasası fikrine değil de ancak doğada aktüel bir eğilimin var olduğuna ya da en fazla bir eğilim yasası fikrine işaret ettiğini kabul ederdi.[36] Aslında, der Flew, Huxley evrimci biyolojide aktüel bir ilerleme eğiliminin fark edilmesinin "mutlak bir ilerlemeci gelişme yasası"nın var olduğu anlamına gelemeyeceğini kendisi de kabul etmiştir. Huxley'in ifadeleri bunu açıkça gösterir: "Biyolojik evrimin gidişatına baktığımızda, neticede onun bütünde, bizim iyi bulduğumuz şeyi meydana getirmek için işlediğini görürüz. ... Bu, ilerlemenin kaçınılmaz bir doğa yasası olduğunu söylemek değildir, ama onun fiilen meydana geldiğini söylemektir."[37] Kısacası Flew'ya gore biyolojik evrimin kayıtlarından hareketle şimdiye kadar var olan eğilimleri ilerlemeci olarak adlandırmayı seçmek mümkün olsa da, bu eğilimlere dair gözlemlerden doğrudan mutlak bir ilerlemeci gelişme yasasının varlığını çıkarsamak mümkün değildir.[38]

3.2. *Bir İlerleme Yasası Kabul Etmek Fatalizme Götürmez mi?*

Bununla beraber, Flew'ya göre, mutlak bir ilerlemeci gelişme yasasının gerçekten var olduğunu göstermenin mümkün olduğu kabul edilseydi bile, böyle bir kabulün etkili ve özgür bir insan eylemine yer açılması konusunda ciddi bir problemi olurdu. Zira eğer bir şey mutlak olarak kaçınılmaz ise onu engelleme teşebbüsleri boşunadır ve bu sonuç Marx'ın diyalektik materyalizminde olduğu gibi fatalizm demektir.[39] Ona gore Marxismin kaçınılmaz ilerleme anlayışının fatalizme yol açmayacağını göstermeye çalışan bazı açıklamalar da başarılı değildir. Flew bu başarısızlığa bir örnek olarak Marx'tan daha fazla Marxcı olarak nitelediği Palme Dutt'un açıklamalarına atıfta bulunur.

Dutt'a göre devrimci Marxistin kaçınılmaz ilerleme anlayışının "mekanik fatalizmle hiçbir ortaklığı yoktur. Bu kaçınılmazlık, pratikte belli toplumsal koşullarda yaşayan, bu koşullara bilinçli tepkiler veren ve kendi seçimlerini bu koşullar altında alternatif olarak gördükleri imkanlar arasından bilinçlice yapan insanların iradeleriyle gerçekleşir." Fakat, der Flew, bu şekilde konuşulduğunda herhangi bir sonucun "kaçınılmaz" olduğundan söz etmek yanlış olur. Zira bir şeyin başka hiçbir nitelemede bulunmadan kaçınılmaz olduğunu söylemek, genelde, o şeyin insanî kararlara ve çabalara aldırmadan

36 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 21-22.

37 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 23. Flew'nun Huxley'den yaptığı alıntı için bkz. J. S. Huxley, *Essays of a Biologist*, Penguin Books, Harmondsworth, 1939, s. 78-79.

38 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 24.

39 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 24; Flew'ya göre Marx'ta insanî isteklerden, arzulardan ve kararlardan bağımsız olan kaçınılmaz ilerleme yasası sadece bu ilerlemenin hızı, sertliği ya da yumuşaklığı bakımından insani tercihlerden etkilenebilmektedir.

onlardan bağımsız bir şekilde meydana geldiğine ve geleceğine işaret eder. O halde buradaki "kaçınılmaz" sözcüğünün hatalı olarak kullanıldığı açıktır. Belirli insanların içinde bulundukları durumlara dair bir takım doğrular bir veri olarak kabul edildiğinde, bu verilerden, kaçınılmaz bir şekilde, bu insanların ne yapacaklarını çıkarmak yani sonucun belli olduğunu çıkarmak bir şeydir; fakat bu insanların her ne yapacaklarsa onu kaçınılmaz olarak yapacakları ve bu kaçınılmaz sonucun da falanca ya da filanca sonuç olduğunu söylemek oldukça farklı bir şeydir.[40]

"Kaçınılmaz bir şekilde" ifadesi, birinci durumda öncül olan önermeleri sonuç olan önermeye bağlayan "çıkar" sözcüğüne işaret ederken, ikinci durumda sonucun içinde yer alır ve öncekinden tümüyle farklı empirik bir anlam içerir: Eğer sonuç hiçbir nitelemede bulunmadan her şekilde kaçınılmaz ise, hiç kimsenin bu kaçınılmaz sonucu engellemek için yapabileceği hiçbir şey olamaz.[41] O halde, kaçınılmaz ilerleme fikri, insanın alternatif eylem tarzları arasında tercihte bulunma imkanını hem mantıken hem de fiilen ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda ise evrimci etiğin normatif bir teori olarak insanlara nasıl davranmaları yönünde bir tavsiyede bulunması mümkün değildir. O halde evrimci etik, (sırf evrensel olgulardan söz eden betimsel ve tümel önermelerden evrensel tavsiyeler içeren bir sonuca ulaşmaya çalışırken içine düştüğü Tabiatçı Yanlış'ın ötesinde) tercih imkanlarının olmadığı bir durumda insanlara ahlaken nasıl davranmaları konusunda tavsiyede bulunmak gibi bir saçmalığa da düşmektedir.[42]

3.3. Temel Fikirler Yanlış mı Anlaşılıyor?: "Doğa Yasası, En Uyumlu Olanın Hayatta Kalması ve Doğal Seçilim".

Flew'ya göre bu tür bir saçmalığın hemen farkedilmemesinin sebebi, "doğa yasası", "en uyumlu olanın hayatta kalması", "doğal seçilim" gibi ifadelerin Darwinci bağlamda yanlış anlaşılmış olmalarıdır.

(1) İlk olarak, kaçınılmaz ilerleme fikrini bir doğa yasası gibi değerlendiren evrimci etikte "doğa yasası" ifadesinin birisi betimsel diğeri tavsiye edici iki farklı anlamı birbirine karıştırılmaktadır. İfade, insanlarla ilgili olarak tavsiye edici (preskriptif) anlamda kullanıldığında, bir insanın şu şekilde değil de bu şekilde hareket etmesi yani yasada bir takım istisnaların ve ihlallerin meydana gelebilmesi mümkündür. Oysa ifade betimsel anlamda kullanıldığında, yasada herhangi bir hakiki istisna veya ihlal sözkonusu olamaz. Çünkü doğal dünyada doğa yasası olarak önerilen bir yasanın hakikatı ile tutarsız

40 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 25.
41 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 26.
42 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 32.

herhangi bir olayın meydana gelmesi, onun doğa yasası adayı olmasını başarısız kılmak için yeterli bir sebeptir. Bir defa bu ayrımın farkına varıldı mı, der Flew, evrimci etikte olduğu gibi, kaçınılmaz ilerlemeden önce betimsel anlamda bir doğa yasası gibi söz edip daha sonra sanki insan böyle bir yasanın mevcut olduğu bir dünyada (farklı eylem alternatifleri arasında) tercihte bulunabilecekmiş gibi ahlakî bir tavsiyede bulunmanın doğa yasası ifadesinin betimsel ve tavsiye edici anlamlarını birbirinden ayırmadaki başarısızlığın sonucu olduğu hemen görülecektir.[43]

(2) İkinci olarak Darwinci bağlamda ele alındığında evrimci etikte "doğal seçilim" ifadesi de dar ve geniş olarak birbirinden farklı iki anlamda kullanılıyor görünmektedir. İfade hem dar bir şekilde (iradeye dayalı) yapay seçilime zıt anlamda, hem de daha geniş bir şekilde yapay seçilimin (insanî ya da tanrısal bir iradeye dayanmayan) doğal seçilimin hususi bir örneği olduğunu ima eden bir anlamda kullanılmaktadır. İfade eğer geniş anlamında ele alınırsa, bu, doğal seçilim yasasını kendisiyle kararlarımızın sorumluluğundan kurtulacağımız bir hakeme veya günah keçisine dönüştürmek anlamına gelir.[44] İfadenin dar anlamında kullanılması ise açıkça yanlış bir kullanımdır. Zira "doğal seçilim" kendi içinde çelişik bir tabir olduğundan içi boş ve anlamsız bir ifadedir. Flew'ya göre bir zamanlar Freud'un bilinçaltı-zihin ifadesinin kendi içinde çelişik olduğuna dikkat çeken türden bir itiraz aynen "doğal seçilim" ifadesi için de geçerlidir. Bu itiraza göre bir zihin özde düşünen bir şey olduğu ve düşünme de kartezyen tanım gereği ancak bilinçliliğe özgü genel bir nitelik olarak tasavvur edildiği için, bilinçli olmayan bir zihin anlamındaki bilinçaltı ifadesi kendi içinde çelişik bir ifadedir. Aynı şekilde doğal seçilim ifadesi de seçme bir amaca ve tercihe işaret eden bir sözcük olduğu ve (doğal süreçlerin tanrısal bir planın işleyişi olduğu gibi bir fikrin kabulü dışında) doğal şeylerde bir amaç, tercih ve seçmeden söz edilemeyeceği için kendi içinde çelişik bir ifadedir. İfade çelişik, dolayısıyla içi boş bir ifade olmanın ötesinde aynı zamanda aldatıcı da bir ifadedir.[45] Sıradan anlamında ele alındığında "seçilim" sözcüğü her zaman için seçilimi gerçekleştirecek "rasyonel fail ya da failler" fikrini içinde barındırır; oysa "doğal seçilim" kendi içinde böyle bir fikre yer vermez.[46] Darwin'in paradoksal "doğal seçilim" ifadesinin aldatıcılığı, insanların sözkonusu seçilimin kör ve rasyonel olmayan bir seçilim olduğunu gözden kaçırma ihtimaline dayanır ki Flew'ya göre bu ihtimal çoğu kez gerçek olmuştur. Bu mesele bir defa gözden kaçırılırsa, özellikle de doğayı bir rehber olarak kabul etme eğilimi olan insanlar tarafından gözden kaçırılırsa, der Flew, kolayca, doğal seçilimi normatif bir üst mahkeme gibi

43 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 32-33.
44 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 34.
45 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 16.
46 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 27.

görme yanlışına düşülebilir, ve böylece doğal seçilim yanlış bir şekilde Hegel'in "Dünya tarihi dünyanın yargı mahkemesidir" şeklindeki sloganının biyolojik bir versiyonu gibi algılanabilir.[47]

(3) Üçüncü olarak, öncelikle Darwinci bağlamda ve ardından dolaylı olarak da evrimci etikte, doğal seçilim aracılığıyla gerçekleşen bir ilerlemenin "iyi" bir şey olduğu varsayılmaktadır. Oysa böyle bir varsayımın, sonuçları dikkate alındığında, pek de doğru olmadığı söylenebilir. Zira, seçim zorunlu olarak seçilmeyenleri dışarda bırakmak demek olduğuna göre, bazı bireysel organizmaların varolma mücadelesini kaybetmelerinin bu bireysel organizmalar için iyi bir şey olması gerektiğini söylemek saçmadır. Öte yandan belki doğal seçilimin tek tek bireyler için iyi olmasa da en azından türler için iyi olduğunu söylemek daha anlamlı olabilir. Fakat burada da başka bir sorun vardır: Doğal seçilim, herhangi hususi bir türün ya da her türün, hayatta kalmak için gereken her şeye sahip olma şeklindeki tümüyle biyolojik iyi anlayışından memnun kalacağını garanti etmez. Hayatta kalmak teoride bir uyum kriteri, dolayısıyla da neyin istenebilir olarak kabul edileceğinin kriteri olduğundan, burada garanti edilen yegane iyi, yaşamaya devam etmeyi sağlayan her şeyin hayatta kalmasından ibarettir. Oysa böyle bir iyi, uyum kriteri dışında herhangi bağımsız bir standartla benimsenmiş bir iyi değildir.[48]

Başka deyişle, öyle görünüyor ki, Flew'ya göre, doğal seçilimin iyi bir şey olması ancak hayatta kalmanın tek başına istenebilir bir şey olarak kabul edilmiş olmasına bağlıdır. Oysa tek başına sadece hayatta kalma her canlı için istenebilir bir şey olmayabilir. Flew Darwinci uyum kriterine göre doğal seçilim sürecinde zorunlu olarak sadece hayatta kalma ve yeniden üreme kapasitesine sahip olanların seçilmesinin insanî açıdan oldukça tartışmalı bir meziyet olduğunu öne sürer. Zira, der Flew, bu mantıktan hareket edilecek olursa ahlaken bir pislik bile hayatta kalıp en tepeye çıkabilir. Ona göre Hitler'in gençliğinde Viyana'da benimsediği vahşi "sosyal darwinizmi" yansıtan ifadeleri bu durumun en iyi örneğidir: "Eğer biz daha güçlünün hakkını bizim irademize dayatan doğa yasasına saygı göstermeseydik, eninde sonunda, vahşi hayvanların bizi yok edeceği, ardından böceklerin vahşi hayvanları yiyeceği ve neticede dünyada mikropların dışında başka hiçbir şeyin var olmayacağı bir gün kaçınılmaz olurdu."..."Mücadele sayesinde elitler sürekli olarak yenilenmektedir. Seçilim yasası hiç durmadan devam eden bu mücadeleyi en uyumlu olanın hayatta kalmasına müsaade etmek suretiyle haklı çıkarmaktadır. Hıristiyanlık doğal yasaya karşı bir isyan, doğaya karşı bir protestodur. ... O, son noktada insan başarısızlığına dair sistematik

47 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 17.
48 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 18.

bir kült demektir." Flew'ya göre Hitler'in bu ifadeleri, daha önce değinildiği gibi, "en uyumlu olanın hayatta kalması" ilkesi ile yasa ve doğal seçilim sözcüklerinin farklı anlamlarının birbirine karıştırılmasının ve bu yüzden de kaçınılmaz bir ilerlemenin var olduğu yanılgısına düşülmesinin tipik bir örneğidir.[49] Yasa ve doğal seçilim sözcüklerinin kullanımlarındaki karışıklıklara daha once değinildiği için burada sadece en uyumlu olanın hayatta kalması ilkesine bakalım.

Flew'ya göre doğal seçilim öğretisinin rekabet sayesinde giderek hep daha iyi şeyler meydana geldiğini söylemesine imkan veren şey, özünde, "en uyumlu olanın hayattta kalması" anlayışıdır. Fakat bu uyum fikrinin bir durum tespiti anlamında kullanılması ile ahlaki anlamda kullanılması birbirine karıştırılmaması gereken şeylerdir. Flew'ya göre uyum fikri bir durum tespiti anlamında kullanıldığında "en uyumlu olanın hayatta kalması" ifadesi sadece totolojik olarak "hayatta kalmak için en uyumlu olanların hayatta kaldığına" işaret eder. Burada bir durum tespitinin veya Darwin'in dedüktif argümanı bağlamında ele alındığında mantıki bir zorunluluğun ahlakî bir zorunluluğa dönüştürülmesini gerektirecek hiçbir şey yoktur.[50] Şimdiye kadar hayatta kalanların hep en uyumlu olanlar olduğu ve hep böyle olacağı şeklindeki Darwinci garanti, der Flew, ne şimdiye kadar hayatta kalmış herhangi bir şeyin bundan sonra da daima hayatta kalacağı ne de en değerli ve en yararlı her şeyin yaşaması gerektiği anlamına gelir. O yüzden "eğer birisi mevcut Darwinci uyum kriterini kullanarak, birtakım özel sosyal düzenlemelerin uyumlu olmayanların çoğalmasını ve uyumlu olanların da tümüyle ortadan kalkmasını teşvik ettiğinden korkup şikayetçi olsaydı, o zaman, o, bu şikayetiyle açıkça kendi kendisiyle çelişmiş olurdu."[51] Darwinci bağlamda hayatta kalma ya da daha güçlü ifadesiyle yeniden üremek için hayatta kalma, biyolojik uyumun ödülü değil ama ölçüsüdür. Gelişmemiş, sağdúyusuz fanatiklerin şu anki ve gelecekteki yüksek doğum oranlarından korkmak ancak insanî mükemmellik için yeniden üreme veya çoğalma dışında başka ölçütler, standartlar kabul edersek anlamlı bir şey olabilir.[52] Gerçekten de Henry Sidgwick'in vurguladığı (1838-1900) gibi evrimci bir etiğin anlamlı bir şey olabilmesi için öncelikle tek başına hayatta kalmanın etik olarak değerli bir şey olduğu ispatlanmalıdır. Hangi eylemlerin hayatta kalmak için faydalı olduğu ancak bundan sonra değerlendirilebilecek bir meseledir.[53]

---

49 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 36. Flew'nun Hitler'den yaptığı alıntılar için bkz. Trevor-Roper, H.R. (ed.), *Hitler's Table Talk*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1953, s. 39, 51; Bullock, A., *Hitler: A Study in Tyranny*, Penguin Books, Harmondsworth, 1962, s. 36, 89, 398-399, 672, 693.

50 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 35-36.

51 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 14.

52 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 32.

53 Paul Farber, "Evolutionary Ethics", s. 200.

3.4. İlerleme Yasası Ahlakî İyi İçin Bir Ölçüt Verebilir mi?

Flew'ya göre evrimci bir ilerleme yasası gerçekten var olsaydı bile, bu ahlakî davranışı doğrudan kendisiyle değerlendireceğimiz bir ölçüt olarak işe yaramazdı. Nitekim Flew, J. Needham gibi düşünürlerin "evrim en azından ahlak için zorunlu bir ölçüt verir" gibi daha ılımlı iddialarına da itiraz eder.[54] Ona göre bu iddia iki temel düşünme hatasının sonucudur:

(1) Birinci hata, evrimin ahlakî değerlendirme için bir ölçüt olabileceği iddiasının, öncüllerinde evrim kelimesinin olgusal ve tavsiye edici iki farklı anlamda kullanıldığı üstü örtük bir akıl yürütmenin sonucu olmasıdır. Flew'ya göre evrim sözcüğünün gözleme dayalı nötr olgusal anlamından tavsiye edici anlamına geçişin söz konusu olduğu bu yanıltıcı akıl yürütme, Needham'ın yazdıkları dikkatlice okunduğunda hemen farkedilir. Needham şöyle diyordu: "Geçmişte insanın sosyal evrimini ileriye götüren davranış türü, onun tarihini *gözlemleyerek çok iyi görülebilir*. Konfüçyüsten bugüne dek en büyük etik öğretmenleri .... insanların bir arada uyum içinde *nasıl yaşamaları gerektiğini* ve kendi yeteneklerini genel iyiye ulaşmak için nasıl kullanacaklarını bize öğretmiştir".[55]

(2) İkinci hata, evrimci ilerlemenin ve doğanın "iyi" olduğunu varsaymaktır. Flew'ya göre eğer bir defa olumsal bir olgu meselesi olarak evrimin övgüye değer bir istikamette ilerleme eğilimine sahip olduğu ve bilfiil bu istikamette ilerlediği kabul edilmiş olsaydı, o zaman evrimci bir iyi kriteri benimsemeye herhangi bir itiraz var olmazdı. Çünkü hareket noktası hem değer bildiren hem de olguları tasvir eden bileşik bir öncül olan bir akıl yürütmeden değer içeren sonuçlara ulaşacak geçerli çıkarımlar yapmak mümkün olurdu. Fakat, der Flew, bu, doğada var olduğunu kabul ettikleri plan, hedef ve gayelerden bir takım dinsel sonuçlar çıkarmaya çalışan ahlak teologlarının düşünme tarzlarına ve onların doğal olan ile olmayan arasında yaptıkları yanlış karşılaştırmalara benzer; dolayısıyla da onların yapay doğum kontrolünün cinsiyetin doğal işleyişine bir müdahale olduğu için yanlış olması gerektiğini söylemeleri gibi yanlış sonuçlar doğurur.[56] Flew'ya göre bu tür karşılaştırmalar ve yanlış sonuçlar aslında hem seküler kişiler hem de dindarlar için rahatsız edici olabilir. Fakat onlar seküler birisi için çok daha utanç verici olmak durumundadır. Zira, eğer bir insan ne kadar yanlış olursa olsun tüm evrenin her şeye kadir ve erdemli bir Tanrı'nın planı olduğuna inanmışsa, bu inanç ona hem doğayı iyi olarak izah etmek için hem de doğadaki gayelerden, hedeflerden, eğilimlerden olumlu bir şey olarak söz etmek için pozitif sebepler verecektir.

---

54 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 47.

55 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 48. Flew'nun Needham'dan yaptığı alıntılar için bkz. Needham, J., *Time: the Refreshing River*, Allen and Unwin, London, 1943, s. 56.

56 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 49.

Oysa bu tür inançlara sahip olmayan birisinin doğayı kendisi için bir hakem olarak görmesi, bu kişinin ilahi inayetin işini yapacak bir doğal ilerleme yasası bulmayı umud etmesi gibi uygunsuzdur.[57]

Görüldüğü üzere Flew evrimci bir ilerleme yasası gerçekten var olsaydı bile onun ahlakî davranışı doğrudan kendisiyle değerlendireceğimiz bir ölçüt olarak işe yaramayacağını düşünmektedir. Fakat acaba o doğru ahlakî davranışın ne olduğunu belirlemede dolaylı bir ölçüt olarak kullanılamaz mıydı?

Bu soruya olumlu yanıt veren C. H. Waddington'a göre[58], biz eğer etik inançların dünyanın meydana gelişinde rol oynayan nedensel bağlarla ilişkili olarak nasıl ortaya çıktığını bilimsel yöntemlerle araştırırsak, hem etiğin gelişiminin insan evriminin ilerlemesi sayesinde olduğunu hem de bir bütün olarak dünyadaki bu ilerlemenin bir istikameti bulunduğunu görür ve böylece ilerleme yasasını geçerliliği önceden var olan herhangi bir etik inanca dayanmayan bir kriter olarak tanımlayabiliriz.[59] Bu durumda, ilerleme yasası ahlakî doğrunun doğrudan bir ölçütü olamaz; ama ahlaki doğrunun ne olduğu hakkında farklı görüşler öne süren rakip ahlak sistemleri arasında hangisinin en iyisi olduğuna onunla karar verileceği için ahlaki doğrunun dolaylı bir ölçütü olabilir. Oysa Flew'ya göre Waddington'ın bu iddiası aslında ilerleme yasasının ahlakî doğrunun doğrudan ölçütü olduğunu öne süren önceki iddianın üstü örtük biçimde yeniden ifade edilmesinden ibarettir. Ahlakî doğrunun ne olduğunu belirlemek için rakip inanç sistemleri içinde hangisinin en iyi olduğuna karar vermeyi sağlayacak ölçüt, eğer hangi ahlakî inançların en doğru inançlar olduğunu belirleyecek bir ölçüt değilse, başka nedir? Eğer, der Flew, bu itiraza Waddington'un ölçütünün rakip inanç sistemleri içinde hangisinin daha etkili olduğuna dair bir "etkililik kriteri" olduğu söylenerek cevap verilecek olursa, bu cevap -daha önce hayatta kalmanın değeriyle ilgili olarak üzerinde durulan- başka bir soruya davetiye çıkarır: İnsan evriminin bu varsayımsal istikameti övülüp kabul edilecek bir şey midir? [60]

Flew, Waddington'un ilerlemenin ahlakî iyi için dolaylı bir kriter yani bir etkililik kriteri olma iddiasına itiraz ettiği gibi, Spencer'ın evrimci bir bakış açısıyla iyi davranışın göreceli olarak daha fazla evrilmiş kötü davranışın da yine göreceli olarak daha az evrilmiş davranış olduğunu söyleyerek dolaylı olarak bir iyi ve kötü kriteri ortaya koyulabileceği iddiasına da itiraz eder. Flew'ya göre, Darwin'in teorisi Spencer'in ahlakî davranışın biyolojik açıdan gayri-ahlaki davranıştan çok daha karmaşık olduğu ve evrimsel süreçte diğerine kıyasla çok daha fazla desteklendiği iddiasını haklı çıkaracak bir şey

57 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 50 ve 15.
58 Waddington, *Bilim ve Etik (1944)*, *Etik Hayvan* (1960) gibi yazılarıyla 1940'ların başından itibaren İngilterede evrimci etiğe olan ilginin canlanmasına yol açan isimlerden biridir.
59 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 50.
60 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 51.

içermemektedir. Zira Flew diğer doğal fenomenlerin olduğu gibi ahlakî duyarlılıkların kökeninin de evrimsel süreçle açıklanabileceğini kabul edersek, aynısını gayri ahlakî duyarlılıkların kökeni için de kabul etmemiz gerektiğini düşünmektedir. Ona göre evrimsel süreçte ahlakî duyarlılıklar gibi gayri ahlakî duyarlılıklar için de çok fazla destek bulmak mümkündür. Bu yüzden Spencer'in doğada yaşamı artıran ve mutluluğu çoğaltan tüm değişimlerin (özellikle de bunu yapmanın maliyetinin çok az olduğu durumlarda) evrimsel süreç tarafından desteklenmesi gerekir iddiası Flew için kabul edilebilir makul bir iddia değildir. Ona göre Spencer'in biyolojik evrim sürecini klasik faydacıların -en fazla sayıdaki insana en fazla mutluluk veren şey olarak tanımladıkları- en yüksek iyi fikrini destekleyen bir şey gibi tasavvur etmesinin ardında "evrim" sözcüğünün kullanımındaki muğlaklık yatmaktadır. Spencer önceleri sözcüğü nötr bilimsel anlamıyla kullanırken daha sonra onu herhangi bir evrimin iyi diye adlandırılacak bir doğrultuda ilerlemesi gerektiği fikrini de içerecek bir anlamda kullanmıştır. Flew'ya göre bu değişikliğin muhtemel sebebi Russel'ın da zamanında dikkat çektiği gibi evrimin istikametinin kendi lehimize olduğunu düşünmemizdir. Oysa böyle düşünmeseydik evrimci etik hakkındaki kanaatimiz de değişirdi. Russel'ın işaret ettiği gibi eğer evrimin gidişatı Avrupalı insanın değil de Çinli ya da Afrikalının lehine olsaydı veya zamanla onların Avrupalı insanın yerine geçebileceğini gösterseydi, o zaman, Avrupalı insanın evrime olan hayranlığının bitmesi gerekirdi.[61]

3.5. Evrimci Biyolojinin Öncülleri ve Çelişik Sonuçlar

Flew'ya göre yalnızca evrimin gidişatının farklı olma ihtimali değil ama evrim teorisinden çıkarılan farklı sonuçlar da evrim ve etik ilişkisini sorunlu hale getirmektedir. Darwin'in evrim teorisinden birbiriyle bağdaşmaz ahlakî-politik sonuçlar çıkarıldığına dikkat çeken Flew, bu durumun sözkonusu sonuçların meşruiyetine itiraz için önemli bir sebep teşkil ettiğini iddia eder.[62] Örneğin, der Flew, Engels ve diğer Marxistler'e göre Darvin'in doğal seçilim ve varolma mücadelesi gibi fikirlerinin rekabetçi ekonomik sistem için bir haklı çıkarım temin etmiş olduğunu düşünmek yanlıştır. Onlar Darwin'in öncüllerinin kollektivizme aykırı sonuçları destekleyecek öncüller olmadığını savunmuşlardır. Hatta Ferri'nin *Sosyalizm ve Pozitif Bilim*'inde [Socialism and Positive Science,1906] yaptığı gibi içlerinden bazıları bir adım daha ileri giderek Darwin'in de Spencer'in de biyolojik evrimle ilgili öncüllerden sosyal, politik ve dinsel düzenle ilgili nihai tüm sonuçları çıkarmadıklarını, dolayısıyla onların yarım bıraktığı işi Marx'ın tamamladığını öne sürmüştür.[63]

61 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 44.
62 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 5.
63 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 5-6.

Oysa Flew'ya göre J. D. Rockfeller gibi bazı kapitalistler aynı Darwinci fikirlerden hareketle tam tersinin doğru olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre iş hayatında en iyiler ancak başkalarının kurban edilmesiyle ortaya çıkabilirler. Büyük firmaların gelişmesi en uyumlu olanın hayatta kalması ilkesinin bir sonucudur, dolayısıyla bunda kötü olan hiç bir şey yoktur. Bu sadece doğa yasasının işleyiş şeklidir.[64]

Görüldüğü gibi Flew'ya göre evrimin iyi ya da kötü tabii bir olgu olduğunu kabul eden kişiler bile birbirinden farklı ahlakî-politik değerleri benimseyebilmektedirler. O, buradan hareketle, bize, sözkonusu evrimci olguların doğru olduğunu düşünenlerden bazılarının önceden kabul edilmiş mevcut ahlakî normların doğru olmadığını öne sürüp onlara itiraz etmelerinin mümkün olması gibi bazılarının da mevcut ahlaki normları aynen muhafaza edip değerleri sezgisel bir temelde haklı çıkarmaya çalışmalarının ve böylece sözkonusu ahlakî normların tabiatçı bir perspektiften yapılacak eleştirilere açık olmadığını ya da evrimci olgular doğru olduğunda bile hala Tanrı tarafından vahyedilmiş ahlakî standartların varolabileceğini öne sürmelerinin de mümkün olduğunu, bunda herhangi bir tutarsızlık bulunmadığını göstermek ister. Flew'ya göre bu iki pozisyon da evrimci olgularla tutarsızlık içinde olmakla suçlanamazlar. Fakat onlar her halükarda keyfilik suçlamasına muhatap olabilirler. Bundan dolayı evrim ve ahlak ilişkisini derinlemesine incelemek isteyen bir filozof için ikisi de rahatsız edici pozisyonlar olacaktır.[65]

4. Sonuç

Flew evrimci etiğin ifade edilen tüm bu sorunlarına karşın yine de ahlakı evrimci bir perspektiften anlama ve değerlendirme çabalarının kolayca görmezden gelinecek bir şey olmadığı kanaatindedir. Ona göre doğrusu evrimci pespektif etik alanında evrensel bir temele sahip değildir, ama bilinen olgularla tümüyle uyumsuz olmadığından küçümsenecek bir çaba da değildir. Evrimci etiğin ciddi problemleri olduğu ortadadır. Ancak Flew etiği evrimci bir perspektiften anlamaya yönelik teşebbüsleri, öyle görünüyor ki, iki sebepten dolayı tümüyle küçümseyip gözardı etmenin yanlış olduğunu düşünmektedir.[66]

Flew ilk olarak, ahlakı teolojik bir perspektiften görmek isteyenler gibi onu evrimci bir perspektiften değerlendirmek isteyenlerin de aslında her şeyi bir bütün olarak görme ve gündelik yaşamın ötesinde daha birlikli, kuşatıcı bir perspektiften anlama dürtüsüyle hareket ettiklerini iddia eder. Hiçbir entelektüel ve filozof, der Flew, böyle bir dürtüden kolayca uzak duramaz.[67] İkinci

64 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 5.
65 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 58.
66 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 57, 58, 59, 60
67 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 57, 58, 59, 60

olarak Flew'ya göre eğer evrim teorisi doğruysa, bu teorinin ahlak alanındaki olası sonuçları *Tabiatçı Yanlış*'a düşmek olsa bile[68], bu tür teşebbüsler ahlakı gerçekte var olmayan bir Tanrı'nın mevcudiyetine ve emirlerine dayandıran dinsel bir ahlaktan daha makul ve anlaşılır teşebbüslerdir. Dinsel ahlak teizmin Tanrı'sının mevcudiyetini varsaydığı gibi ahlakta Tanrı fikrine yer vermek istemeyen bu tür teşebbüsler de evrim teorisinin doğruluğunu varsaymaktadır. Eğer, der Flew, evrenin başka herhangi bir yerinde bize benzer ya da bizden üstün ve seçimde bulunabilen şuurlu varlıklar yoksa, insan olarak üzerimizdeki sorumluluğun farkında olmamız gerekir. Çünkü, böyle bir durumda, insan, seçim yapabilen yegane hür ve otonom varlık olmaktadır.[69]

Bu yüzdendir ki Flew'ya göre Tanrı'nın var olmadığını düşünmenin ve dünyada ölümün, acının ve kötülüğün olmasının, insanı zorunlu olarak yaşamın anlamsızlığı fikrine, yaşamın yaşanmaya değer olmadığına, intihara ya da ahlakî değerlerin anlamını kaybettiği sonucuna götürmemesi gerekir. O, Kant gibi ahlaktan hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmanın gereksiz olduğunu, Tanrı'nın var olmadığı bir dünyada da ahlaklı ve anlamlı bir yaşam sürmenin mümkün olduğunu öne sürer.[70] Bundan dolayı, Flew, Darwin ve Hume gibi düşünürlerin ahlakî alanda bir çöküşün olmadığı, tersine insanın sosyal ve kültürel ilerlemesi devam ettiği için ahlakta da sürekli bir gelişmenin ve ilerlemenin olacağı fikirlerine sempatiyle bakar.[71]

Ancak böyle bir sempatinin haklı çıkarılması söz konusu olduğunda Flew şu noktaya dikkat çeker: Etiği evrimci olgulara dayanarak temellendirmek ile "etiğe evrimci bir perspektiften bakmak" arasında fark vardır. İkincisi zorunlu olarak ahlakî değerleri doğrudan olgusal öncüllerden çıkarmak anlamına gelmez. Ahlakî sonuçları doğrudan tümüyle olgusal öncüllerden çıkarmaya çalışmak ile evrimci perspektif içinde onlara dolaylı olarak ulaşmaya çalışmak aynı şeyler değildir. Dolayısıyla Flew bunlardan birincisi Tabiatçı Yanlış'a düşse bile ikincisinin belki de bir ihtimal ondan kurtulabileceğini düşünür[72] O yüz-

68 Flew'ya göre evrimci etik'i *Tabiatçı Yanlış* açısından değerlendirmenin birisi Moore'un diğeri de Hume'un olmak üzere iki yolu vardır ve ikincisi birincisine göre tercih edilmesi gereken daha sağlam bir yoldur. Flew'nun bu kanaatinin sebebi Moore'un ahlaki iyi hakkındaki görüşünün sonuçlarına dair yapmış olduğu çözümlemedir. Flew'ya göre Moore "iyi'yi doğal olmayan bir nitelik" olarak gördüğünden, iyi'yi, haz, mutluluk, aşk ya da evrimsel ilerleme gibi fiziksel ya da psikolojik doğal şeylerle açıklanabilir bir şey olmaktan çıkarıp doğrudan sezgiye dayalı olarak kavranacak bir şeye dönüştürmüştür. Halbuki, der Flew, Moore iyiyi bu şekilde tanımlamakla *Tabiatçı Yanlış*'ı mantık bakımından değil ama sadece içgözlem psikolojisi bakımından bir hata olarak görmüş ve doğrusu böyle yapmakla onu mantıksal bir hata olmaktan da çıkarmış gibidir. Dahası Moore'un sezgici etiği Flew'ya doğaüstü bir yasa koyucunun varlığı anlayışına dayalı ilahi buyruk etiğinin seküler bir versiyonu gibi görünmektedir. Bkz. Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 45, 46, 59.; Moore ve Hume arasındaki fark için ayrıca bkz. Ruse, *Evolutionary Naturalism: Selected Essays*, New York: Routledge, 1995, s. 229.

69 Flew, *Atheistic Humanism*, Prometheus Books, New York, 1993, s. 9.

70 Flew, *God, Freedom, and Immortality*, New York, Prometheus Books, 1984, s. 155-167.

71 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 57, 58, 59, 60.

72 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 4.

den, Flew'ya göre, ahlak evrimci bir perspektiften hareketle açıklanmak isteniyorsa eğer, onu doğrudan biyolojiden ve evrimci olgulardan çıkarmaya çalışmak yerine daha ılımlı fikirler geliştirilmesi gerekir.[73]

Flew'nun bu düşüncesinin arkasında onun değeri olgudan çıkaran katı tabiatçılık ile bir dünya görüşü olarak ılımlı tabiatçılık arasında ayrım gözetmesi yatmaktadır. Flew'nun ılımlı tabiatçılıkla kastettiği, Hume'un tabiatçılığıdır. Çünkü ona göre Hume değeri olgudan çıkartmaya çalışmayan, buna açıkça itiraz eden ama buna rağmen tabiatçı bir perspektife sahip olan bir filozofdur. Dahası Flew "Hume'un ahlak hakkındaki açıklamalarının hem genel evrim hem de ahlaki evrim fikriyle bağdaşabilecek açıklamalar, hatta neredeyse arka planında evrimci bir çerçeve olmasını talep edecek kadar uyumlu açıklamalar"[74] olduğunu düşünmektedir. Ne var ki bu, Flew'yu ahlakı duygulara dayandıran Humecu açıklamalara yöneltilen itirazların çoğuna özellikle de etik rasyonalizmin ve deontolojik etiğin itirazlarına açık hale getirmektedir.

73 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 6.
74 Flew, *Evolutionary Ethics*, s. 59.

Mem-Etik: Darwinci Kültür Kuramı Olarak Memetiğin Ahlak Anlayışı

(Metin Demir)

[Metin Demir yeni kuşak sosyal bilimciler arasında yer almaktadır. *Can Culture Be Considered in Continuity with Natural Evolution: Susan Blackmore's Memetic Appraoch and Its Critiques* adlı oldukça başarılı bir çalışması bulunmaktadır.

Aşağıdaki çalışmada, önce Darwinci paradigma içerisinde kültürü açıklamaya çalışan teorilerden biri olan memetik teori ana hatlarıyla tasvir edilmekte. Ardından, memetiğin kendisini diğer Darwinci teorilerin biyolojik indirgemeciliğinden nasıl ayırmaya çalıştığı, bu yeni girişimin sosyal olguları açıklama imkanları ve memetik teorisinin etik yönü tartışılmaktadır.]

Darwin'in 1859'da *Türlerin Kökeni*'ni yayınlamasından beri Darwin Endüstrisi ara vermeden üretimine devam etmektedir.[1] Evrimsel psikoloji, evrimsel kozmoloji, evrimsel dilbilimi evrimsel sosyoloji, evrimci ilahiyat, evrimci felsefe evrimci bakış açısıyla tüm fenomenleri açıklanmaya çalışılmakta, evrim bir şemsiye bilim olarak tasavvur edilmektedir Bu gün adı sömürgecilik, ırkçılık gibi menfur vakalarla anılan sosyal Darwinizm erken tarihlerden itibaren biyolojik evrimi kültürel alana doğru genişletmeye başlamıştı. Vaka Herbert Spencer'ın evrimciliği sosyal teorinin klasikleri arasında sayılmaktadır.[2] Yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle genetik yapı ile Darwinciliğin sentezlenmesi ile birlikte Darwinci evrim teorisi daha da güçlenmiş ve bu yeni güçle bir süredir kötü ününden dolayı susan kültürel evrim çalışmaları da, sosyobiyoloji ve evrimsel psikolojinin doğuşuyla tekrar yükselişe geçmiştir. Sosyobiyoloji kültürel dünyanın biyolojik ihtiyaçlar ve gen çevre etkileşimleri ile yüzyıllar içinde şekillenip bizim insana has yapılarımızı bile açıklamaya imkan vermiştir. Özellikle fedakarlık, çocuk bakımı, dayanışma, tek eşli-

1 C. Darwin (1859, [2007]) *On the Origin of Species,* (2th Edition) ed. by: Gillian Beer. New York: Oxford University Press.

2 Sosyal Darwinciliğin Osmanlıda'ki serencamı için bkz: Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Darwinizm, Küre Yayınları*, 2012.

lik gibi sadece insanda olduğu iddia edilen bir çok fenomenin sosyobiyoloji tarafından gen-çevre etkileşimi bağlamında açıklanması bir hayli dikkat çekici olmuştur. Bununla birlikte evrimsel psikoloji de, aynı hattı takip ederek bizim kompleks sosyal hallerimizin aslında avcı-toplayıcı atalarımızın hayatta kalmak için ürettiği evrimsel taktiklerin, yani biyolojik ihtiyaçlarımızın az çok değişmiş halidir.

Tüm bu göz alıcı girişimleri en veciz şekilde aktaran ve geliştiren ünlü evrimci Richard Dawkins *Gen Bencildir*[3] adlı bu geleneği bir noktaya kadar desteklerken, kitabın sonlarına sosyobiyoloji ve evrimsel psikolojiyi yetersiz bularak yeni bir teorinin tohumlarını atar. Bu yeni teorinin adı memetik olacaktır. Dawkins'e göre tüm insan dünyası sadece genetik avantajla açıklanamaz, genler yalnız değildir, evrim sahnesinde genlerden sonra sahneye çıkan aktörler memlerdir. Memleri araştıracak bu yeni disiplinin adı memetik olacaktır.

Memetik, 1976'da Dawkins tarafından ortaya atıldı. O günden bu güne beklenen ilgiyi göremedi fakat hiç bir zamanda tam anlamıyla yok olmadı. En basitinden bu gün Google'a memetics yazdığımızda 574000 sonuç çıkıyor, bu da en azından memetiğin uzman olmayan kişiler arasında hayli yaygın olduğunu gösteriyor. Bununla birlikte, antropoloji, psikoloji, sosyoloji, nöroloji, biyoloji gibi bir çok disiplinden araştırmacının dikkatini çekmiş ve 2005'te kapanan *Journal of Memetics*[4] adlı bir akademik internet dergisi neşretmişlerdir. Ayrıca alanla ilgili kitap yayınları ve uluslararası konferanslar düzenlenmiştir. Tüm bunlarda 1976'dan bu güne memetiğin hala kültürel evrim alanında önemli bir yaklaşım olarak varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Bu çalışmada kültürel evrim teorilerinden biri olarak memetiği, insanın kültürel varoluşunu açıklamaya çalışan Darwinci bir teori olarak ele alıp imkan ve sınırlılıklarını göstermeye çalışacağım. Memetik biyolojik indirgemeci Darwinci teorilerden farklı olarak doğa ve kültür diyalaktiğini indirgemeciliğe düşmeden açıklayama iddiasında olan memetik teoriyi ana hatlarıyla betimlemeye çalışarak, memetiğin gizli ve açık bir şekilde vaz ettiği ahlaki öğretiyi belirlemeye çalışacağım.

Memetik: Kültürü Açıklamaya Çalışan Darwinci Bir Teori

Memetik esasen zihnin nasıl çalıştığını ve soysal karmaşanın nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışan evrimci bir teoridir. Bilindiği üzere *Türlerin Kökeni* dünya üzerinde en etkili olmuş kitaplardan biridir. Bu gün bildiğimiz anlam-

3 Dawkins, R. (1976 [1989]) *The Selfish Gene,* New York: Oxford University Press. Türkçe: Dawkins, R. (2007). *Gen Bencildir,* (9. Basım) çev: Asuman Ü. Müftüoğlu, Ankara: Tübikak.

4 Journal of Memetics - *Evolutionary Models of Information Transmission* http://cfpm.org/jom-emit/about.html

da evrim fikrini ortaya atan bu eserde, varyasyonla kalıtımı ve türleşmeyi doğal seçilim yoluyla açıklamaktadır. İki büyük tema üzerine oturur kitap: türlerin varyasyonu ve türler arasında yaşam mücadelesi. Bu iki temayı yöneten ve organik alemin temel prensibi olan şey doğal seçilimdir.

Darwin'in en az Türlerin Kökeni kadar önemli olan bir diğer kitabı ise *İnsanın Türeyişi* (Descent of Man)[5] adlı eseridir. Burada biyolojik evrimi insanın çıkışına bağlıyor ve cinsel seçilimin mekanizmalarını açıklayarak teorisini güçlendiriyor. Bu eserdeki amacını şöyle özetliyor:

> Bu çalışmanın temel amacı öncelikle, diğer türler gibi insan türünün de daha önce var olan formlardan türeyip türemediği, ikincisi insanın ortaya çıkış şekli, ve üçüncü olarak insan ırkları arasında farklılığın manasını ele almaktır.[6]

Darwin bu kitabın ilk kısmında evrim teorisini insanın türeyişine teşmil eder ve insanın diğer türler gibi daha basit atalardan evrildiğini iddia eder. Bu yaklaşım kültürel evrim teorileri için de bir maxim halini alacaktır. İnsan der Darwin "diğer canlılarla birlikte daha basit, eski atalardan türemiştir"[7] Darwin ayrıca benlik, bilinç, birey olmak, zihin gibi insana has olduğu iddia edilen fenomenleri de ele alır ve insan ve hayvan arasında öz itibari ile bir fark olmadığını iddia eder.[8] Ona göre insanın acziyeti, insan teklerini hayatta kalmak için birlikte hareket etmeye itmiş ve onları sosyal hayvanlar yapmıştır. Kitabın kalan kısmında Darwin, doğal seçilimi etkileyen önemli bir faktör olarak cinsel seçilim konusunu ele alır.

Darwin'in eserleri ve doğal seçilim yoluyla evrim teorisi yaklaşık yüzyıl her alanda ciddi felsefi ve teorik tartışmalara vesile olmuştur. Fakat Darwinizm ile Mendel'in evliliği Neo-Darwinizm'in doğuşuna yol açmıştır. Genetik, evrim teorisine bir çok açılım getirmiş, evvelinde cevaplayamadığı bir çok sorudan onu kurtarmıştır. Neo-darwinizm doğuşuyla; sosyobiyoloji, evrimsel psikoloji, evrimsel genetik ve nihayet memetiğin zuhuruna tanık olduk. Richard Dawkins tarafından ortaya atılan memetik teori kültür kavramını Darwinci model üzerinden açıklamaya girişir.

Dawkins gelmiş geçmiş en popüler bilim kitaplarından biri olan *Selfish Gene* (Gen Bencildir) adlı eserinde mevcut Darwinci perspektiflere itiraz eder. Tüm evrimciler doğal seçilim yoluyla evrimi kabul eder, fakat doğal seçilimin *modus operandi*si, yani nasıl işlediği evrimciler arasında tartışma konusu olmuştur. Burada bir dizi farklı cevabın etrafında şekillenen ekollerle karşı kar-

5 C. Darwin (1871 [2009]) *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, New York: Cambridge University Press.
6 A.g.e, s. 2-3.
7 A.g.e, s. 3.
8 A.g.e, s. 105.

şıya kalırız. Birey-merkezli,[9] hücre-merkezli,[10] grup-merkezli,[11] tür-merkezli[12][13] evrim teorilerinin bazı sınırlılıklarını gösterdikten sonra Dawkins, kendi gen-merkezli evrim teorisini geliştirir.

> Temel seçilimin biriminin; tür değil, grup değil, hatta tam olarak birey de olmadığını iddia ediyorum. Temel birim, katılımın temel parçacığı olan gendir.[14]

Dawkins'e göre gen dediğimiz şey, evrimsel geçmişte es kaza ortaya çıkmış olan bir *eşleyicidir.15* Eşleyici ise, kendi kopyasını yaparak nesiller boyu aktarılan varlık demektir. Organik yaşam eşleyicilerin kendini kopyalayabilme kapasitesinin ürünüdür. Tüm hayvanlar, bitkiler, mantarlar, bakteriler DNA dediğiniz aynı eşleyici molekül yapısına sahiptir. Şu halde gen; eşleme birimi olan DNA ihtiva eden kromozom parçası ve protein sentezi yoluyla tüm canlıların üretilmesini sağlayacak yönergeyi veren birimdir. Evrimin temel birimi olan genler bencildir, tek amaçları hayatta kalmak ve kendilerini kopyalamaktır. Genler kendi yaşam mücadeleleri için protein sentezlerler, ve bu sürecin sonunda bizim bedenlerimiz sadır olur. Şu halde, insanı bedeni dahil tüm bedenler genlerin yaşamaları için hayatta kalma makinalarından öte bir şey değildir.[16] Bireyler, bencil genler için en iyisi ne ise onu yapmak için tasarlanmış makinalardır. Tasarlama kelimesi burada figüratif anlamda kullanılmaktadır, çünkü genlerin de bir telos'u yoktur, onlar sadece yaşamda kalmak ve kendilerini kopyalamayı bilirler, hiç bir amaçları ve planlar yoktur.[17] Her gen çoğalmak ve gen havuzunda varlığını devam ettirmeye çalışır. Doğal seçilim ilkesi uyarınca bazıları başarılı olacak bazı genler ise yok olacaktır. Dawkins'e göre bir genin hayatta kalma başarısı üç prensibe bağlıdır: *uzun ömürlülük, verimlilik ve kopyalama sadakati.* Verimlilik ile genlerin kendini türetecek bedenlere yayılmasını, uzun ömürlülükle nesiller boyu genin kendi bütünlüğünü korumasını, kopyalama sadakati ile de genin kopyalanırken az mutasyona uğramasını kasteder. Bu üç yetiye haiz olan bir gen, diğerlerine göre daha başarılı olacaktır ve giderek gen havuzunda baskın olacaktır. Dawkins teorisinin ilkelerini bu şekilde belirledikten sonra, Darwincilik için bu güne

---

9 Mayr, E. (1997). The Objects of Selection, *Proceedings of The National Academy of Sciences*, 95, ss. 2091-2094.

10 Buss, L. W. (1987). *The Evolution of Individuality*. New Jersey: Princeton University Press.

11 Smith, .J. M. (1976). Group Selection, *Quarterly Review of Biology*, 51 (2), ss. 277-283; Wynne-Edwards, V. C. (1962). *Animal Dispersion in Relation to Social Behavior*, New York: Hafner Publishing Company.

12 Gould, Stephen Jay, & Eldredge, Niles (1977) "Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered." *Paleobiology* 3 (2): 115-151.

13 Tartışmaların özeti için bkz: Lloyd, E. (1989). Units and Levels of Selection: An Anatomy of the Units of Selection Debates, İçinde: *Thinking About Evolution: Historical, Philosophical and Political Perspectives* vol. 2, ed. Rama S. Singh ...at al. New York: Cambridge University Press, 2001.

14 Dawkins, R. (1976 [1989]) *The Selfish Gene*, New York: Oxford University Press, s. 11.

15 A.g.e, s. 15.

16 A.g.e, s. xxi.

17 A.g.e, s. 24.

kadar sorun olmuş, tek eşlilik, saldırganlık, hasbilik, çocuk bakımı, fedakarlık, cinsel tercih ve sosyal yaşama dair pek çok fenomene ayrıntılı açıklamalar getirir. Gene-merkezli evrim teorisi bu tarz sorunlara önemli açıklamalar getirse de, kitabın ilerleyen bölümlerinde Dawkins sosyal alanı ve kültürler arasındaki farklılıkları açıklamak için genin tek başına yeterli olmadığını iddia eder[18] ve yeni bir kavram atar ortaya: memler...

Dawkins işe natüralist bir varsayımla başlar. Ona göre kültürel aktarım ile genetik aktarım analojiktir, benzerdir[19] ve ayrından bilim-kurgusal bir iddia atar ortaya; evrimsel tarih içinde genlerden başka bir eşleyici daha açığa çıkmıştır der ve bu yeni eşleyiciye mem adını verir. Nasıl ki genler organik hayatın temel birimidir, aynı şekilde memler de kültürel alemin temel birimidir. Genler gibi, memler de beyinden beyine yayılarak düşünceleri ve davranışları çoğaltır ve kültürleri üretirler. Genler spermler ve yumurtalarla bedenden bedene aktartılırken, memler de taklit yoluyla beyinden beyine aktarılır.[20] Yani bir mem, beyinden beyine aktarılabilen bir düşünce ya da davranış birimidir. Memler beyinde yer alır ve gazeteler, internet siteleri, televizyonlar, radyolar vs. vasıtasıyla konukçu beyinlere yerleşirler ve her mem mütemadiyen kendini çoğaltmaya gayret eden kendi ajandasına sahip canlılardır. Burada dikkat edilmesi gereken, sosyal psikoloji ve evrimsel psikolojiden farklı olarak memetik, kültür parçacıklarının kendi adına çalıştıklarını, yani genetik avantaja mahkum olmadıklarını iddia eder.

Dawkins 1982 yılında yazdığı *The Extended Phenotype21* (Genişletilmiş Fenotip) eserinde mem teorisini daha da detaylı ele alarak, tüm varlıkların özünde (genotipinde) sabit genler ve memlerin yer aldığını, alemde gördüğümüz çeşitliliğin sebebininse bu genotipin farklı tezahürleri olan fenotipik etkilerin olduğunu iddia eder. Ayrıca *Viruses of the Mind*[22] (Aklın Virüsleri) eserinde dinler gibi sosyal olguların aklın virüsleri olduğunu iddia eder, böylece epidemiyolojik mem teorisini geliştirir.

Memetiğin felsefi meşruiyetini sağlayan ve bu teoriyi zihin felsefesi ile birleştirip, gelişmesini mümkün kılan Amerikalı filozof Daniel Dennett olmuştur. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea* (1995) adlı kitabında Darwin'in tehlikeli fikrinin Platonik özcülüğe itiraz olduğunu iddia eder. Ona göre Darwinciliğin esası *algoritma* fikridir. Algoritmanın üç temel özelliği vardır: Birincisi algoritmalar ortamdan bağımsız çalışırlar, ikincisi sonuç dahiyane olsa dahi algoritmanın tüm kademeleri akılsızdır ve sonuncusu algoritmalardan kesin so-

18 A.g.e, s. 191.
19 A.g.e, s. 189.
20 A.g.e, s. 192.
21 Dawkins, R. (1982 [1999]) *The Extended Phenotype*, New York: Oxford University Press.
22 Dawkins, R. (1991). Viruses of the Mind in *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Ed. Bo Dalhbom Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993, ss. 13-28.

nuçlar çıkar.[23] Darwin'in doğal seçilimi bir algoritmadır, Darwin'in çizdiği şema "aklın yardımı olmadan kaostan çıkan düzen" olarak formüle edilir.[24] Dennett'e göre Darwin'in bu fikri tüm dünya görüşlerini eriten "evrensel bir asit"tir.[25] Eğer bu özcülük karşıtlığını zihin felsefesine uygularsak görürüz ki; zihin dediğimiz şeyin de bir özü yoktur.[26] *Conscioussness Explained* adlı kitabında mem teorisini de içine alan bir zihin açıklaması geliştirmiştir. Dennett'e göre zihin; kör doğal seçilim algoritması içerisinde aşkın bir öz olmadan evrilmiştir. Yeryüzünde ilk eşleyici olan genler tüm organik yaşamın neşvü nema bulmasına yol açmış ve ilk eşleyici tüm canlılar için gerekli varlık koşullarını sağlamıştır. Genler bedenleri üretmiş ve beynimizin memelilerin çoğunda ortak olan temel yapılarını (donanım) inşa etmiştir. Fakat beynin sabit yapısı, hızlı çevresel değişiklerin ani değişimine ayak uyduramaz. Bu ani değişim beyni plastik bir yapıda gelişmeye zorlamış, bu plastik yapı taklide, taklit öğrenmeye ve öğrenmede kültürün oluşumuna imkan vermiştir. İşte böylece genetik evrim, beynin plastik yapısı dolayımı ile memetik evrime doğru ilerlemiştir.[27]

Dennett bu geçişi Baldwin etkisi ile açıklar. Baldwin 1896 yılındaki makalesinde doğum sonrası çevresel değişikliklerin baskısı sonucu öğrenilmiş özelliklerin Darwinci yapıya nasıl eklemlenebileceğini açıklamıştır.[28] Buna göre, eğer bir kurbağa sürüsündeki kurbağalardan biri kazara diğerlerinden daha yükseğe zıplamayı öğrenirse, bu kurbağa daha çok yiyeceğe ulaşacak ve onun daha iyi beslenmesi hayatta kalma şansı artacak, diğerlerinden üstün olacak, haliyle onun genleri kurbağa gen havuzunu bastıracaktır. Diğer kurbağalar onun taklit edebildiği ölçüde hayatta kalacak, edemeyenler elenecektir. Bu suretle görüyoruz ki, taklit evrimsel mücadelede önemli bir yere sahiptir. İnsan türü, beynin plastisitesi vesilesiyle taklidi içselleştirmeye uygun yapıya gelmiş, daha iyi öğreneneler, yani iyi taklitçiler, iyi mem yayıcılar hayatta kalmayı başarmış, diğerleri elenmiştir. Beyin, doğal evrimin şartları tarafından memelerin yaşaması için daha iyi bir ortam olmaya zorlanmıştır. Dennett süreci şöyle özetler:

> Plastisite; öğrenmeyi, kültürel evrimi ve kültürel evrimin ürünlerinin aktarılmasını mümkün kıldı. Böylece plastisite evrimin ikinci vasıtası oldu. Baldwin etkisiyle fenotipik değişimin genetik çeşitlenmeye dayanması gibi fenotipik plastisitede beynin yapısını değiştirir.[29]

23 Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, London: Penguin Books, s. 50.
24 A.g.e, s. 51.
25 A.g.e., s. 63.
26 Analitik geleneğin mirasçısı Dennett, zihin felsefesinde özellikle "makinadaki hayalet" teziyle Kartezyen düşünceyi eleştiren Gilbert Ryle'yi takip eder.
27 Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books, s. 182.
28 Baldwin, J. M. (1896). A New Factor in Evolution. *American Naturalist*, 30 (354), s. 441-451.
29 Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained*, New York: Back Bay Books, s. 193.

Dennett'e göre yeryüzünde önce, kazara ilk eşleyici olan DNA husule gelmiş, ardından genlerin yarattığı ortam memlerin doğuşuna fırsat tanımıştır. Dil gibi düşüncelerin yayılmasını formalize eden aygıtlar, memlerin hızla yayılması için uygun ortamı sağlamıştır. Dil, din, gelenek gibi yapılar Dennett'e göre kültürel evrimin aktarılıp korunması için evrimin ürettiği iyi numaralar (good tricks) dır. Tüm düşünceler ve düşünce saklayan şeyler memlerdir. Gemi tasarımı, tekerlekler, moda, kan davası, matematik, dekonstrüksiyon vs. hepsi mem örnekleridir.[30] Dennett'e göre, kişiler düşüncelerin sahibi değil sadece taşıyıcısıdırlar. "Bir akademisyenin zihni başka bir akademisyenin zihni için bir kütüphanedir"[31] Yani,. düşünceler birilerinin sahip olduğu fikirler değil, birilerinde saklanan fikirlerdir. Fikirlerin özsel değerleri yoktur fakat matematik, yemek kültürü gibi memler bizim haytta kalmamızı destekleyen memler iken, faşizm, İslami terör gibi memeler tehlikeli memlerdir. Fakat eğer uygun koşullar varsa, bu memlerin hızla yayılmasının önü alınamaz. Çünkü, "X düşüncesi insanlar o doğru olduğunu düşündüğü için yayılmaz, X iyi bir eşleyici olduğu için yayılır."[32] Şu halde Dennett'e göre memetik aktarım semantik değil sentaktik boyuttadır. Düşüncelerin önemli olan semantik içeriği değil, dizilim ve aktarım gücüdür.

Yaşayan en meşhur zihin filozoflarından biri olan Dennett'e göre, insan bilinci memlerin ürünüdür. İnsan bilinci memlerin kendilerine uygun bir habitus üretmek için yarattığı bir ortamdır. Memlerin beynimize ulaşmasından sonra insan bilinci dediğimiz şey evrilmiştir.[33] Öyleyse, bir içsel alem, ruh, zihin gibi metafizik yapılar yoktur, sadece memlerin hayatta kalması ve aktarılması için formatlanmış bir beyin vardır. Bu tarz metafizik düşünceler ise yine memlerin ürünüdür.

Dawkins ve Dennett gibi iki ünlü Darwinci düşünür, memetiğin bir disiplin olarak belirmesine imkan tanımıştır. Fakat tüm memetik birikimini özetleyen ve onu geniş ölçekte tanınmasına yol açan Susan Blackmore'un *The Meme Machine* (Mem Makinası)[34] eseri olmuştur. Susan Blackmore memetik teori için adeta Aziz Pavlus gibidir, teorinin derli toplu ikna edici izahını vermiş ve onu dünya çapında tanınır kılmıştır. Blackmore eserinde memetiğin insan doğasını anlamak için en elverişli teori olduğunu ispat etmeye gayret etmiş ve

30 Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life,* London: Penguin Books, s. 345

31 Dennett, D. (1990). Memes and the Exploitation of Imagination, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48, ss. 125-135, s. 130.

32 A.g.e, s. 132.

33 Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained,* New York: Back Bay Books, s. 207.

34 Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine.* New York: Oxford University Press.

Blackmore, S. (2011). *Mem Makinesi: Genetik Evrimin Devamı Olarak Kültürel Evrim,* çev: Nil Şimsek, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

insan bilimleri için birçok çözümsüz sorunun memetik bakış açısından nasıl çözülebileceğini ortaya koymuştur.[35]

Blackmore öncelikle insan dünyasına ait fenomenlerin Darwinci çerçevede açıklanıp açıklanamayacağı sorusu ile başlar. Geliştirdiği "Evrensel Darwinizm" nosyonuyla, doğal evrimi insan dünyasına genişletebileceğimizi iddia eder. Darwinci düşüncenin özünde; değişim, kalıtım ve seçilim vardır. Eğer bir şeyde bu üç özellik varsa; o Darwinci paradigma içerisinde ele alınabilir. Kültürel fenomenlerde de bu üç özellik vardır. Örneğin Platon'un eserlerini ele alalım. Platon'un metni bize kadar gelebildiğine göre, onda bir kalıtım söz konusudur ama aynı zamanda metin aynen kalmamış papirüsten, kağıda oradan bilgisayar ortamına, dilden dile, bir çok ortamda değişmiş ve çeşitlenmiştir, bunlarla birlikte bir çok düşünce elenmiş oysa Platon'un eserleri bize aktarılmıştır, yani bir seçilim süreci de söz konusudur. O halde kültürel varlıklarda Darwinci sürece benzer şekilde ele alınabilir. Ele aldığımız maddenin önemi yoktur, önemli olan sürecin mantığıdır. Dennett'in ortaya koyduğu gibi bu mantık (algoritma) değişim-seçilim-kalıtım olan her sisteme uygulanabilir. İşte bu "Evrensel Darwinizm" fikridir.[36]

Blackmore'a göre bu basit aksiyomlardan kalkan Darwinci düşünce çok ilham verici ve estetiktir. Hiç bir üst plana, yaratıcıya, erekselliğe ihtiyaç duymadan, evrensel Darwinizm algoritmasıyla her şey açıklanabilir.

Tüm memetikçiler gibi Blackmore'a göre de, evrimsel senaryonun aktörleri memler ve genler, yani eşleyicilerdir. Blackmore'a göre değişim-seçilim-kalıtım özelliklerini taşıyan şeyler, eşleyicidirler. Genlerin eşleyici olduğu açıktır. Yukarı da Platon örneğinde gördüğümüz gibi memler de bu özelliklere haiz olduklarından onlarda eşleyici olarak kabul edilebilir. Şu halde Blackmore'a göre memin tanımı şudur: "memler insan beyninde (ya da başka yapay ortamlarda) depolanan ve taklitle aktarılan eşleyicilerdir."[37]

> Genler; üreme ile aktarılan ve hücrelerde saklanan, protein üretmeye yarayan yönetmeliklerdir. Genlerin hayatta kalma mücadelesi biyolojik alemde evrime neden olmuştur. Memler; insan beyninde depolanan, taklitle aktarılan ve davranışların aktarılması için yönergelerdir. Memlerin hayatta kalma mücadelesi zihnin evrimine yol açmıştır. Genler ve memler eşleyicidir ve evrim teorisinin genel prensiplerine uygun çalışırlar.[38]

Böylece Evrensel Darwinizm'e göre, kültürü üreten temel birim memlerdir. Memetik teorinin özü, kültürel evrimi kendi hesabına çalışan kültür parçacık-

---

35 A.g.e., s. 9.
36 A.g.e, s. 11.
37 A.g.e, s. 13.
38 A.g.e, s. 17.

ları olan memlerle açıklamasıdır. Memler çoğu zaman genetik faydayı umursamadan kendi yayılma amaçlarına uygun hareket ederler. Bu nokta memetiğin evrimsel psikoloji ve sosyobiyolojiden ayrıldığı noktadır.[39]

Edward Wilson'un sosyobiyoloji teorisi insan davranışlarının evrimsel temellerini göstererek kültürü genlerle açıklamada büyük bir başarı göstermiştir. Daha sonra Wilson kültürel evrimi açıklama için memlere benzer "kültügen" diye bir kültür parçacığı ortaya atsa da[40] yine de insan dünyasının temel faili olarak genleri görmüştür. Ona göre genler, kültürün tasmasını elinde tutar. Oysa memetiğe göre bencil eşleyiciler olan memler ve genler, kendi yayılma amaçları uğrunda delice gayret ederler ve bir noktadan sonra memler genlerin tasmasını ele alabilir.[41] Büyük oranda genler ve memler eşgüdümlü çalışırlar ancak bazen bu uzlaşım memlerin lehine olacak şekilde bozulur. Memler, bazen seçilim baskısı yaparak genler üzerinde ölümcül etkilere neden olabilir. Fakat Dennett'ten farklı olarak Baldwin etkisi memetik için yeterli açıklama olmadığını düşünür Blackmore, çünkü memler sadece genlerle ilişkisi bağlamında açıklanamaz. Örneğin, önümüzde onlarca farklı sepet olduğunu düşünelim, hangisi daha çok kopyalanacağını soralım. Genler açısından düşündüğümüzde en büyük, en güçlü ve kullanımı en kolay olanı seçmek gerekir. Oysa mem bakış açısından baktığımızda seçeceğimiz en göz alıcı, en dikkat çekici, en süslü vs. olanıdır.[42] Burada Blackmore Dennett'in *Cui Bono?* (Kimin Çıkarına) sorusunu sorar. Kültürel evrimin memlerin çıkarına olduğunu, çoğu zaman kültürel fenomenlerin genlerden bağımsız hatta onlar için zararlı olacak şekilde gelişir.

Kültürel evrimin faili olan memlerin temel aktarılma mekanizması taklittir. Taklitle aktarılan her şey memdir der Blackmore fakat taklidi bir hayli spesifikleştirir. Taklit olayında; neyin olayın özü olduğunu anlamak, bunu başka bir ortamda yeniden husule getirmek, ve buna uygun bedensel aktiviteyi gerçekleştirmek gerekir. Yani her kopyalanan davranış taklit değildir ve memetiğin alanına girmez. Örneğin, esnemek kaşınmak gibi bulaşıcı davranışlarda hareketin özüne dair herhangi bir çıkarım olmadığından taklitle aktarılmaz. Bunun gibi edimsel koşullanma, sosyal öğrenme,[43] Skinnerci öğrenme gibi durumlarda da öğrenilen şey aktarılmadığı, sadece bireyde kaldığı için memetik alanına dahil değildir.

Öyleyse taklit insana has bir durumdur. Blackmore çok net bir şekilde şöyle belirtir. *İnsan olmak taklit etmektir.*[44] Sadece insana has olan taklit kapasitesi

39 A.g.e, s. 24.
40 Lumsden, C. J. and Wilson E. O. (1981). *Genes, Mind and Culture*, Cambridge: Harvard University Press, s. X.
41 Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine.* New York: Oxford University Press, s. 33.
42 Blackmore, S. (2001). Evolution and Memes: The Human Brain as a Selective Imitation Device. *Cybernetics and Systems: An International Journal,* 32, ss. 225-255.
43 Heyes, C. M. (1993). Imitation, Culture and Cognition. *Animal Behaviour* 46, ss. 999-1010.
44 (2007). Imitation Makes Us Human. In *What Makes Us Human?*, Ed. Charles Pasternak, Oxford: Oneworld Publishing, ss. 1-16.

insanı diğer canlılardan farklı kılmış, tüm medeniyet ve gelişim taklit yeteneğine dayanmaktadır.[45]

Mem teorisi bazı zor sorularla karşı karşıyadır. Blackmore bir takım sorulara genellikle genetiğin başarısına referansla cevap vermekte fakat cevaplamadığı bir yığın soru baki kalmaktadır. Fakat Blackmore'un yaptığı metodolojik ve felsefi soruları cevaplamaktan ziyade memetiğin nasıl her derde deva bir çözüm olduğunu göstermektir. Eserinde memetiğin insan beyninin evrimi, dilin kökeni, cinsellik, fedakarlık, din gibi sosyal bilimler, felsefe ve evrim teorisi açısından bir çok zor sorunun cevabı olduğunu göstermeye hasretmiştir.

Örneğin insan beyninin evrimsel tarihte bir anda üç kat büyümesi evrimsel tarih önemli bir gizem olarak durmaktadır. İnsanın Ensefalizasyon katsayısı (beyin beden oranı) en yakın primattan üç kat büyüktür. Yani beynimiz bedenimiz için fazla büyüktür. Pinker belirttiği gibi evrimi neden böyle devasa, aşırı enerji harcayan bir organa ihtiyaç duyması bir muammadır.[46]

Beynin evrimini açıklayan evrimsel modeller mevcuttur. Fiziksel yetersizliğimiz nedeniyle teknoloji kullanma ihtiyacımız beynin gelişmesine yol açmış olabilir. Ya da vahşi doğada yiyecek bulmak için bilişsel haritalara ihtiyaç duyduğumuzdan beyin büyüdü gibi argümanlar ileri sürülmüştür. Sosyal organizasyon sebebiyle topluluk içerisinde başkalarıyla bir arada olma ve onlarla anlaşma ihtiyacı sürekli enerji gerektireceğinden beynin büyüdüğü iddia edilmiştir.

Oysa memetiğin cevabı basittir. Beyin memlerin yayılması için uygun ortam olduğundan, memler beynin büyümesi için baskı yapmışlardır. Beynin büyüme sebebi memlerdir. Beyin taklit yeteneğini geliştirmek için büyümeye zorlanmış, iyi taklitçileri taklit etmek için ayrı bir büyüme gerekmiş, en iyi taklitçilerle birleşmek için beyin büyümeye gitmek zorunda kalmıştır. İyi bir taklitçi olmak, büyük beyinleri gerektirdiğinden beyin büyümüştür.[47]

Dilin kökenine de memetiğin bir cevabı vardır. Neden bu kadar çok konuşuyoruz, neden sürekli bir şeyler anlatıyoruz ve ya neden bir şarkı sözü gün boyu hiç aklımızdan çıkmıyor? Biyoloji ve evrimsel psikolojinin cevabı, dilin faydalı bilgiyi aktarma amacıyla geliştiğidir. Avcı toplayıcı atalarımız hayatta kalmaya yarayacak gerekli bilgileri aktarmak için dil gibi bir sistem üretmek zorunda kalmış fakat sonra bu faydalı bilgi alışverişi zıvanadan çıkmış, bu günkü karmaşık konuşma davranışı ortaya çıkmıştır. Ama memetiğe göre

45 Hatta Blackmore'a göre yeni bir eşleyici daha artık günyüzüne çıkmaya başlamıştır. Teknolojik eşleyici theme adını verdiği yeni eşleyicilerin sahneye çıkışı da evrimin üçüncü aşamasını oluşturacak ve bu her şeyi değiştirecektir diye iddia eder, (Blackmore, S. (2009). The Third Replicator is Among Us. *New Scientists*, 203 (2719), ss. 36.20009).

46 Pinker S. (1994). *The Language Instinct: How the Mind Creates Language.* New York: HarperCollins Publishers, s. 363.

47 Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine.* New York: Oxford University Press, s. 80.

bu yeterli bir açıklama değildir. Dil, memlerin daha rahat yayılması için araçtır. Memler dil sistemini geliştirerek, davranış ve düşüncelerin seslerde dijitalize olarak hızlı aktarılmasını ve korunmasını sağlamış, kalıtılmasını ve aktarılmasını artırarak memlerin eşleyici gücünü artırmıştır.

Sosyobiyoji ve evrimsel psikolojinin açıklamakta zorlandığı bir başka konu ise, karmaşık cinsel tutumları açıklama zorluğudur. Çağdaş toplumsal düzende cinsellik artık üremeye yönelik olmaktan çıkmıştır. Artık cinsellik her zaman genlerin yararına çalışmamaktadır. Dini amaçlarla cinsel perhiz, doğum kontrol hapları, pornografi gibi cinsel pratikler genlerin faydasına değildir. O halde gen makinası olan bedenler, neden böyle bir tutuma yönelmiştir? Memetiğin bu soruna da bir cevabı vardır. Cinsellik modern toplumda genler değil, memler tarafından yönetilir, bu nedenle bazı pratikler genlerin zararına olsa da, memlerin gücünden dolayı farklı cinsel tutumlar gelişmektedir. Bazı dinlerin vaaz ettiği cinsel perhiz memleri yayıldıkça, insanlar genetik avantajın tersine cinsel birleşmekten uzak duracaktır. Pornografik yayınlar, doğum kontrola dair memler, eşcinsellik memleri yayıldıkça cinsellik üreme yöntemi olmaktan çıkacaktır. Yine feminist memlerin yayılması, çocuk sayısını azaltacak böylece genlerin yayılma arzusu memler tarafından bastırılacaktır. Modern cinsel tavırlar genler tarafından kontrol ve manipüle edilirler.

Blackmore karmaşık sosyal organizasyonları açıklamak için memplex kavramını da üretir. Memplex, bir grup memin kendilerini korumak ve yayılmak işbirliği yaparak mem filtreleri üretecek şekilde bir araya gelmesidir. Mesela din harika bir memplex örneğidir. Yücelik, korku, sanat, mantık, gelenek gibi bir dizi mem öbeği bir araya gelerek birbirlerini destekler, hem kendi güçlerini artırırlar hem de daha kalıcı hale gelirler. Memetiğe göre; sanat, felsefe, fedakarlık, şehadet, zikir vesair tüm pratikler dini memlerin yayılması için kullanılan "iyi numaralar"dır ve din memplexi, tüm bu tekil pratiklerle birleşerek koca bir sistem haline gelir. Fakat Blackmore, Dawkins'ten farklı olarak dini, pozitivistçe salt bir virüs olarak algılamaz. Dawkins gayet naif bir şekilde dinin beynin virüsü olduğunu, oysa bilimin hakikat olduğunu iddia eder.[48] Oysa Blackmore'a göre bilim de, din gibi bir memplextir.[49]

Blackmore hızını alamayarak benlik problemine de memetik bir yanıt geliştirir. Zamanımızın en çetin problemlerinden biri olan benliğin mahiyeti sorununa bir çok ünlü sinir bilimci ve filozof cevap aramaktadır.[50] Fakat Blackmore tüm bu çağdaş tartışmalara memetik bakış açısıyla bir cevap verir. Ona

48 Dawkins, R. (1991). Viruses of the Mind, in *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, Ed. Bo Dalhbom Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993, ss. 13-28, s. 14.

49 Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine*. New York: Oxford University Press, s. 204.

50 Farklı teoriler ve nörofelsefe tartışmaları için bakz: Northoff, G. (2011). The Brain and Its Self: Concept of Self and the Cortical Midline Structures, in *Culture and Neural Frames of Cognition and Communication*. Ed. by: Shihui Han& Ernst Pöppel, New York: Springer, ss. 40-65.

göre benlik, bize göründüğü gibi bir şey değildir.[51] Benlik memlerin kendilerine korunaklı bir ortam yaratmak için bilinci manipüle etmesinin bir ürünüdür. Bir mem benlik memplexinin koruması altına girerse daha hızlı yayılır. "Varoluş özden önce gelir" gibi bir soyut memin yayılma şansı azdır, oysa bir kişi varoluşçuluğu "kendi" duruşu olarak benimser ve bu fikri "benim fikrim" diye sahip çıkarsa, bu fikrin yayılması için gayret eder, kitap yazar, makale yayınlar, blog açar vs bir çok farklı araçla bu memi yaymaya gayret eder. Böylece bir mem, benlik şemsiyesi altında kendine yayılabileceği korunaklı bir alan bulur. Burada önemli bir nokta Dennett'ten farklı olarak, Blackmore'a göre bilinç değil, benlik memlerin ürünüdür, memlerden bağımsız bir bilinç vardır. Zen-Budist Blackmore'a göre örneğin meditasyon halinde bir bilinç vardır oysa memler yoktur.[52] (Blackmore'a göre insana has zeka ve yaratıcılıkta evrimsel algoritmanın ürünüdür.[53]

Tüm bunların yanında memetik hala oluşmakta olan bir alan olduğu için alan içerisinde birçok tartışma mevcuttur. Aron Lynch'nin *Thought Contagion54* (Düşünce Bulaşması), Richard Brodie'nin Virus *of the Mind55* (Aklın Virüsleri) Robert Aunger'in *The Electric Meme*[56] (Elektrik Mem), Kate Distin'in *The Selfish Meme*[57] (Mem Bencildir), and TimTyler'in *Memetics*[58] adlı kitapları memetik alanındaki kitapların başında gelir. Ayrıca *Journal of Memetics* dergisinde de sosyoloji, antropoloji, genetik, psikoloji gibi çok farklı disiplinlerden akademisyenler alan ile ilgili tartışmaları sürdürmüşlerdir.

Bu mecralardaki tartışma, memlerin ontolojik konumu ile ilgili değil, memetiğin epistemolojik ve metodolojik tartışmaları ile ilgilidir. Memetikçiler, memlerin varlığı konusunda hem fikirdir, fakat memetik araştırmanın nasıl yürütüleceği ve memlerin nerede bulunduğu ile ilgili tartışmalarını sürdürmektedir.[59] Memlerin zihinde yer aldığı kabul edilirse, araştırma sahası sinirbilim ve beyin araştırmalarına yönelecekti.[60] Memlerin beyinde gösterilemeye-

51 Blackmore, S. (1999b). Meme, Myself, I. *New Scientists*, vol. 161 (2177), ss. 40-45, s. 44.
52 Blackmore, S. (2003). Consciousness in Meme Machines. *Journal of Consciousness Studies*,10 (4-5), ss.19-30.
53 Blackmore, S. (2007b). Memes, Minds and Imagination. In *Imaginative Minds*, ed. by Ilona Roth, New York: Oxford University Press, ss. 61-78.
54 Lynch, A. (1996). *Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society*. New York: Basic Books.
55 Brodie, R. (1996 [2009]). *Virus of the mind: The new science of the meme*. London: Hay House.
56 Aunger, R. (2002). *The Electric Meme: A Theory About How We Think*. New York: Free Press.
Türkçe: (2011). *Memetik Evrim: Nasıl Düşündüğümüz Üzerine Yeni Bir Kuram*, çev: Sinem Çevik, İstanbul: Alfa Basım Yayım.
57 Distin, K. (2004). *Selfish Meme: A Critical Reassessment*, New York: Cambridge University Press.
58 Tyler, T. (2011). *Memetics: Memes and the Science of Cultural Evolution*, Mersenne Publishing.
59 Lissack, M. R. (2004). The Redefinition of Memes: Ascribing Meaning to an Empty Cliché. *Journal of Memetics - Evolutionary Models of Information Transmission*, 8. Alınan adres: http://cfpm.org/jom-emit/2004/vol8/lissack.html
60 Aunger, R. (2000). Introduction. İçinde *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, New York: Oxford University Press, ss. 1-23.

ceğine inanan diğer bir guruba göre ise memetik bir bilim olacaksa, memleri beyinde değil, görünür empirik sahada aramak gerekir. Semantik içerik değil, gözlemlenebilir sloganlar, yapılar, yazılı eserler, sayılar, aletler gibi somut şeyler mem olarak kabul edilmeli[61] ve bunların popülasyon içinde hareketi takip edilerek memetik bilim statüsüne kavuşturulmalıdır.[62] Ayrıca Laland ve Odling-Smee'nin geliştirdiği niş inşası teorisine göre tüm canlılar yaşamak için kendilerini ve çevrelerini dönüştürürler, kültürel evrim de insanın evrimsel süreçte hayatta kalmak için ürettiği yapılardır ve memetik bu yapılarla ilgilenmelidir.[63] Ayrıca, Lynch ve Brodie'nin geliştirdiği, "düşünce bulaşması" adlı epidemiyolojik memetik modeller de davranışçı memetik yaklaşımlar arasındadır ve özellikle reklamcıların ilgi duyduğu bir yaklaşım olmuştur.

Görüldüğü üzere memetik alanında bir çok tartışma ve farklı yaklaşım mevcuttur. Susan Blackmore *Mem Makinası* aldı eserinde bu tartışmaların bir çoğunu göz önüne almış, bunları aşmaya yahut uzlaştırmaya girişmiştir. Fakat yukarıda değindiğimiz gibi, Blackmore daha çok memetik teorisinin faydalılığını gösterek reklamını yapmakta, memlerin ontolojik konumu ve epistemolojik sorununu, yani ne'liği ve nasıl bilineceği konusunu görmezden gelir. Ancak memetiğin kurucu figürlerinden biri olan ve ilk uluslar arası memetik konferansını düzenleyen Cambridge'li biyolojik antropolog Robert Aunger, evrim ve sinirbilime dayalı bir memetik yaklaşımı geçirir. Türkçeye *Memetik Evrim*[64] diye çevrilen *The Electric Meme* adlı kitabında öncelikle memlerin ontolojik statüsünü sorunsallaştırır. Tıptaki prionlar ve bilgisayar bilimlerindeki virüsleri örnek alarak kendi başlarına varlıkları olmayan ve fakat mevcut yapılara girerek oralarda sürekli üreyerek yapıları değiştirmek suretiyle varlığa gelen örnekleri alarak memlerin gözlemlenememe problemine çözüm arar. Bu iki güçlü örnekliğe dayanarak Aunger, memlerin de, normal sinirsel işleyişin içine girerek, kendini eşleyen ve diğer sinirsel konfigürasyonları etkileyen şeyler olduğunu iddia eder. Ona göre, memlerin substratı beyindir, mem dediğimiz şey bir konumdan diğerine geçen sinirsel konfigürasyonlardır.

Beyin genler tarafından inşa edilir, halbuki genler beynin tümünü kontrol edemezler. Beynin akıl almaz karmaşık ve platistik yapısının tamamı genler tarafından kontrol edilmez. O halde elimizde genlerden bağımsız bir alan vardır. Bu alan meme araştırmalarının sahası olacaktır. Bir nöronal düğüm bir başka

61 Benzon, W. (1996). Culture as an evolutionary arena. *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 19(4). ss. 321-326.

62 Gatherer, D. (1998). Why the Thought Contagion Metaphor is Retarding the Progress of Memetics. *Journal of Memetics-Evolutionary Models of Information Transmission*,2. Alınan adres: http://cfpm.org/jomemit/1998/vol2/gatherer_d.html

63 Odling-Smee, J. and Laland, K. L. (2000). The Evolution of the Meme, içinde *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Ed. Robert Aunger, 2000, New York: Oxford University Press, ss. 121-141, s. 123.

64 Aunger, R. (2011). *Memetik Evrim: Nasıl Düşündüğümüz Üzerine Yeni Bir Kuram*, çev: Sinem Çevik, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

nöronal duruma etki ederek milisaniyeler içinde etki edebilir ve bu etki bize aradığımız mem tanımını verebilir. Memetikte gen-merkezli Darwinizm'den Jean Pierre Changueux'un *sinaps Darwinizm'* ine geçmek gerektiğini belirtir.[65]

Aunger'e göre memlerin eşlenmesi nöronların iletişimi sırasında gerçekleşir. Bu nöronal durumlarda gerçekleşen milisaniyelik değişim memlerdir. Memler beynin nöronal ağındaki ateşlenmeye hazır olarak bekleyen elektrokimyasal durumun adıdır. Beyinde eşlenen şey fiziksel yapıdır, yani bilgi denen şey maddi bir yapıdır, temsil değildir. Peki, memeler beyinden beyine nasıl sıçrarlar? İşte zihni temsiller burada devreye girer. Bu temsiller veya dış dünyada gördüğümüz bazı varlıklar ateşlenme için gerekli katalizler olarak işlev görürler. Semboller, işaretler, aletler vs. memlerin beyinde tetiklenmesi için vasıtalardır.

Aunger, memetiğin nasıl beyin substrastında bulunup incelenebileceğini göstermiştir. Sinir bilimsel açıdan tutarlılığı bir yana bırakılırsa, Aunger'in tamamen beynin materyal çerçevesinde ve kuantum kimyasından, bilgisayar bilimlerine, tıptan, antropoloji bir çağdaş disiplinin bulgularını sentezleyerek memetiğe meşru biz zemin hazırlama çabası kayda değerdir.

Daha önce de belirttiğim gibi memetik, içerisinde çok farklı tartışmaların ve yönelimlerin olduğu devingen bir sahadır. Mevcut tartışmaların tamamını aktarmak bu çalışmanın kapsamı ve amaçlarını aşar. Bu nedenle burada memetiğin kısa bir tarihi ve temel tartışmaları aktarıldıktan sonra, ana hedefimiz olan bu kültürel evrim teorisinin vazettiği ahlak teorisini analiz etmeye geçilebilir.

Memetiğin Taşıdığı Ahlaki Öğreti

Tüm Darwinci teoriler gibi memetik teori de natüralist bir programa dayanmaktadır. Fakat burada metodolojik natüralizm ile felsefi natüralizmi birbirinden ayırt etmek gerekir. Tüm bilimsel sorunları doğal sebepler ve olgularla açıklamak metodolojik natüralizm iken, felsefi natüralizm alemde doğal olanın dışında bir şey olmadığını, her şeyin doğal süreçlere indirgenebileceğini iddia eder. Böylece felsefi natüralizm, duygular, inançlar, özgür irade gibi felsefi problemleri doğal süreçlere indirgeme arayışındadırlar. Felsefi natüralizm bir çok noktada metodolojik natüralizmi aşmakta, bilimsel bir teori olmanın ötesinde felsefi bir öğretiye dönüşmektedir. Memetiğin iddiaları da, spekülatif düzeyde kalmakta, empirik deliller getirememekte ya da empirik herhangi bir araştırma projesi sunmamaktadır.[66] Memetikçiler metafizik na-

65 Brodie, R. (1996 [2009]). *Virus of the mind: The new science of the meme*. London: Hay House, s. 194.

66 Edmonds, B. (2002). Three Challenges for the Survival of Memetics. Journal of Memetics - *Evolutionary Models of Information Transmission*, 6. Alınan adres: http://cfpm.org/jom-emit/2002/vol6/edmonds_b_letter.html

türalizme düşmekte, bilim iddiasında altında natüralist bir metafizik öne sürmektedirler.[67] İnsanlığın gelişim tarihini tasvir üslupları ve geleceğe dair projeksiyonlarıyla eskatolojik dini bir söyleme kadar varmaktadır.

Bilimsel verilerle çeşnilendirilmiş bu söylem en nihayetinde alternatif bir dini iddiaya dönüşmektedir. Bilimsel teori olarak evrim teorisi, bilimin sınırlarını aşarak bilimi ve dini eleştiren yeni bir inanca dönüşmektedir. Özellikle Dawkins ve Dennett'te bariz bir şekilde ortaya çıkan evrim teorisi yardımı ile dini değersizleştirme girişimi, Blackmore'da Zen-Budizme kadar varır. Bu yazarların elinde Darwin'in evrim teorisi artık doğal fenomenleri açıklamaya çalışan bir bilimsel teori olmaktan çıkar; bir dünya görüşüne, her derde deva bir ilaca, bir meta-anlatıya, tüm yanlış inançlara başkaldıran "evrensel asit"in eritici gücüne ve tüm sorunları tek bir vizyonda çözecek olan "Evrensel Darwinizm"in esenlik ve huzuruna bizi çağıran mesiyanik bir çağrıya dönüşmektedir. Evrim teorisi bu "ateist apolojetikler"[68] için bilimin ışığında yeni bir din yahut ideolojiye dönüşmektedir.

Richard Lewontin de *Biology as Ideology* (İdeoloji Olarak Biyoloji) eserinde genetik ve biyolojinin, dünya düzenini meşrulaştıran antik kurumlarla aynı işleve sahip olduğunu iddia eder. Bu meşrulaştırıcı kurumların temel bir kaç özelliği vardır. Öncelikle bu kurumların yasalarının, insan işlerinin tanzim edildiği sosyal ortamın dışından geldiği düşünülür. Yasalar politik, ekonomik ve sosyal etkenlerden azade, insan-üstü bir kaynaktan gelir. Bu kurumların yasaları, açıklamaları ve kuralları insanın dahli olmayan, aşkın bir gerçeğe dayanır. Yasaları tüm zamanlar ve mekanlar için doğru olmalıdır. Son olarak bu kurumların icracılarının mistik bir tarafı vardır, ancak özel olarak yetiştirilmiş kapalı bir grubun anladığı üstün hakikat, yine bu insanlar tarafından sıradan insanlara şerh edilir.[69]Gerçekten de memetiğe baktığımızda aynen böyle kilise-vari bir yapısının olduğunu görürüz. Bu insanlar görünüşte tamamıyla apolitik uğraşlar içerisinde, sadece genetiğin verdiği somut ve inkar edilemez bilgileri yorumlayan kişilerdir. Dawkins, Dennett, Blackmore gibi yazarlar, ancak çok az kişinin anlayabileceği komplex ve ileri genetik sibernetik, bilinç çalışmalarına dair bilgileri yorumlayan halka aktaran rahipler gibidirler. Onlar bu bilgileri şerh ederken, bilimsel verilerden insanın doğası, evrenin geleceği, düşüncenin özü, varlığın hakikati gibi ontolojik sorulara kendilerince cevaplar sağlamaktadır. Tüm bu yönleri göz önüne alındığında, sade bir bilimsel iddiasının ötesinde memetik (ve bunun gibi bir çok evrim-

67 Poulschock, J. (2001). The Problem and The Potential of Memetics, *Journal of Psychology and Theology*, 30 (1), ss. 68-80, s. 73.

68 McGrath, A. E. (2010). The Ideological uses of evolutionary biology in recent atheist apologetics, İçinde *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander & Ronald L. Numbers, Chicago: The University of Chicago Press, 2010, ss. 329-351.

69 Lewontin, R. C. (1993). *Biology as Ideology: The Doctrine of DNA*, New York: HarperCollins Publishers, s. 7.

sel teori) hakikate dair kuşatıcı bir iddiası olan öğretilerdir ve ahlaki bir yol göstericilik iddiası da bu öğretilerde mündemiçtir.

Yine bu öğretiler modernizm ideolojisi ile malüldürler. Başta modern biyoloji olmak üzere memetik, iç dünya ve dış dünya arasında çok net bir kartezyen ayrım çizer. Bir tarafta memler ve genler gibi içsel, sabit, kendine yeter, "özsel" yapılar vardır ve diğer yanda bunun dış dünyada yansımaları olan dış dünya vardır. Bunun önemli bir sonucu, kendi içinde işleyen bir iç dünya ve onun dışında ve çoğu zaman ona zarar veren bir dış dünya tasavvur edilir. Modernizmin biyolojik bilimlerdeki bir diğer yansıması, bütünün sürekli parçaya irca edilmesidir. Beden tekil genlerden, toplum bireylerden, zihin beyin parçalarından, kültür kültür parçacıkları olan memlerden müteşekkildir. Bedenin içi ve dışı arasında katı ayrımı koyduktan sonra modern bilim tüm bu iki bloğuda atomistik parçacıklara indirgeyerek inceler. Lewontin bilimsel incelemenin tek yönteminin bu olmayacağını, bu ilkenin pür ideolojik sebeplerden kaynaklandığını iddia eder.[70]

Memetiğin bulaştığı bir diğer ideolojininde Sosyal Darwinizm olduğunu söylemek mümkündür. Sosyal Darwinizm, evrim teorisinin biyolojik sınırlarını aşıp, organizma ile toplum arasında bir analoji kurarak, biyolojiden çıkarttığı sonuçları toplumsal alana uygulamak suretiyle toplumsalı açıklamaya kalkışır. En belirgin halini Spencer'da gördüğümüz sosyal Darwinizm bilindiği gibi adı emperyalizm, sömürgecilik, ırkçılık gibi menfur ideolojilere karışmış, biyolojinin kötüye kullanıldığı bir ideolojidir. Gen-merkezli bakış açısına olan inancıyla Dawkins biyolojik alemin, kültürel aleme benzer olduğunu iddia etmiş ve onu takip eden memetikçilerde bu iddiayı sürdürerek, kültürel dünyanın problemlerine genetikten mülhem bir teoriyle cevap aramaya kalkışmışlardır. Poulschock'unda belirttiği gibi, "memetik, sosyal Darwinizm, sosyobiyoloji ve evrimsel psikolojinin miras bıraktığı geleneği takip eden, biyolojik bilimlerin sosyal bilimleri sömürgeleştirmeye çalışan girişimlerinden biridir."[71]

Klasik sosyal Darwinizm'den bazı farkları olsa da memetiğin belirli bir politik ekonomi içerisinde çalıştığını ve bilinçli yahut bilinçsiz bir şekilde müesses nizamı meşrulaştırıcı bir işlev gördüğünü iddia edebiliriz. Diğer Darwinci teoriler gibi memetikte, Darwin'in de takipçisi olduğu Machester ekonomi okulunun klasik laissez-faire ideasını ve onun "rekabetin büyülü gücü"ne inancını takip eder.[72] Bencil genler kendi çıkarları peşinde koşarlar ve hayatta kalmak için her yolu kullanırlar, tabi ki halefleri memler de aynısını yapar. Memler ve genler tıpkı bir emperyalist gibi daha güçlü olabilmek için yayıl-

70 A.g.e., s. 13.
71 Poulschock, J. (2001). The Problem and The Potential of Memetics, *Journal of Psychology and Theology*, 30 (1), ss. 68-80, s. 69.
72 Schmid, H. B. (2004). Evolution by Imitation: Gabriel Tarde and the Limits of Memetics. *Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory*, 9(2), ss. 103-119, s. 110.

ma derdindedirler. Yine onlar vahşi bir kapitalist gibi hayatta kalabilmek için her yola başvurur, işine gelirse işbirliği yapar, gelmezse diğerlerini yok etmeye çalışır. Memetik öğretinin temellerinde yatan kapitalist öğeler bariz bir şekilde kendini belli etmektedir.

Fakat onun meşrulaştırıcı işlevi sadece bu kadarla sınırlı kalmaz. Bilindiği gibi memetiğe göre önemli olan düşüncelerin ve davranışların kendileridir, onları taşıyan kişiler değil. Özneler sadece mem ve gen taşıyıcı araçlardır ve bencil memlerin ve genlerin çaresiz vasıtalarıdırlar. Hal böyle olunca da toplumsal alanda gerçekleşen acı olaylardan kimse sorumlu olmaz. İnternetin gelişimini açıklarken Blackmore, bunun sadece memlerin daha hızlı yayılmasını sağlamak için kültürel evrimin ürettiği yeni bir numara (trick) olduğunu ve tüm iletişimsel araçların hep memlerin yayılımına hizmet için kaçınılmazca üretildiğini öne sürer. Fakat bu hikayede; internetin ve iletişim araçlarının arkasındaki devasa sermeyeler, medya patronları, güç odakları, askeri ve politik hedeflerin hiç yeri yoktur.[73] Sanki zavallı medya patronları sadece memler için çalışan çaresiz aygıtlarmış gibi aktarılır. Miller'ın belirttiği gibi, "memetiğin esas sorunu onun modern kültürü baskı altında tutan tüm güçlü kurumları görmezden gelmeye eğilimli olmasıdır. Bu da genellikle memetikçilerin pazarlama ve reklamcılık gibi sektörleri kültürel evrimin bir sonucuymuş gibi yanlış yorumlamasına sebep olur. Mem teorisi devletler ve güç odaklarınca manipüle edilen pazara karşı naif bir pasifliğe götürür".[74] (Miller, 2000, s. 436). Ayrıca memetik bize hoşlanmadığımız fikirlerle nasıl mücadele edeceğimizi de gösterir. İslami terör rahatsız olduğumuz bir fikirse, onu alt etmenin yolu onu mem havuzundan uzaklaştıracak yeterince mem üretmektir O halde islami terörle mücadele etmenin yolu, daha fazla yazmak, daha fazla film çekmek, saha fazla propaganda yapmak ve böylece İslami terör karşıtı memlerin, onun yaşamasını imkansız kılacak ölçüde mem havuzunda baskı olmasını sağlamaktır. Böylece memetik bize siyasi bir projede verir.

Memetiğe göre düşüncelerin özü yoktur. Düşünceler beyinden beyine sıçrayan, sadece kendi hayatta kalmalarını dert edinen memlerin ürünüdür. Böyle bir teorinin üzerine bir ahlak inşa edilemez gibi görünebilir. Çünkü hiç bir ahlaki ilkenin kendi başına bir değeri yoktur, sadece yayılması onu değerli kılar. Kant'ın kategorik buyurucusunu ele alalım: *Aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maxime göre hareket et.* Bu ilkenin haddi zatında memetik açısından hiç bir değeri yoktur. Fakat bu yine de memetiğe göre başarılı bir memdir, çünkü hala mem havuzunda bir güce sahiptir. Mem havuzunda yaygın olmak dışında ahlaki olarak hiç bir gücü yoktur. Ya da "öldürmeye-

73 Zizek, S. (2002). *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five interventions in the (mis)use of a notion*, London: Verso, s. 214.
74 Miller, G. F. (2000). Memetic Evolution and Human Culture, *The Quarterly Review of Biology*, 75 (4), ss. 434-43

ceksin" ilkesinin, memlerin yayılacağı beyinlerin sayısını artırmaktan başka hiç bir memetik anlamı yoktur. En nihayetinde ahlak ta bir memplextir. Öznenin olmadığı bir alanda, ahlaki yükümlülüğü taşıyacak bir mükellefte bulamayız. Ahlak, sadece memlerin daha iyi korunması ve hayatta kalması için üretilmiş, kültürel evrimin "iyi numaraları"dır. Mem makinasının kendisinin ahlakı yoktur ama ahlakı o üretir. Kendisi form olmayan ama tüm formları üreten *chora* gibi bir haznedir. Ama mem makinasının kendini ahlakilikten beri tutması, toplumsala girmeden toplumsalı üretme iddiasındadır. Ahlaki değerlerin tümünü "evrensel asidi" ile eritir ve fakat kendisi bu asitten etkilenmez ki, zaten meşruiyetini de buradan sağlamaktadır.

İlk bakışta herhangi bir ahlaki öğretiye sahip olmayan memetik, kendi içerisinde bir dizi öğreti barındırmakta ve bunlar bazı ahlaki iddialar vazetmektedir. Öncelikle natüralist bir ontolojiye dayanan memetik, ahlaki alanda herhangi bir aşkın otoriteyi reddeder. Dünyanın anlamı bu dünyanın içerisindedir ve bu anlam sadece memlerin ürettiği bir yanılgıdır. Yaşamın bir anlamı, bir ödevi, bir gayesi yoktur, yaşayan bedenler binlerce yıllık evrimsel sahnede belirip kaybolan görünüşlerdir. Tüm olan biten, bencil genlerin ve memlerin oyunlarıdır ve bu olanların sonuçlarından sorumlu olan kimse yoktur. Tek sorumlu tutulabilecek bencil genler ve memlerdir ki, onlarda kimse tarafından programlanmamış olduğundan onlarda masumdur. İyilik ve kötülük diye yargıların kendileri de birer memdir zaten. Bu yazıyı yazan ben ve bunu okuyan sizler sadece mem taşıyıcılarız, okuma ve yazma eylemlerimizde herhangi bir ahlakilik aranmamalıdır. Fakat memetik etik düsturları yerle bir ederken, sosyal hayattaki yapıları yerli yerinde bırakır. Böylelikle apolitik görünümlü mem teorisi bir süre sonra mevcut güç ilişkilerinin değirmenine su taşımaya başlar. Bilimsel bir merak olarak yola çıkan teori giderek dine karşı natüralist bir karşı çıkışa dönüşmektedir. Düşünce ve ilkeleri semantik içerisinden bağımsız şekilde yayılım gücünden dolayı değerlendiren memetik, bir ilkenin değerini propaganda gücünde görmektedir. Mem kavramı (bunun gibi bencil gen kavramı da) reklamcılık, serbest piyasa ekonomisi, atomculuk gibi ideolojilerin teorik bir derlemesidir. Bencil genler ve memler kapitalist ahlakın biyolojik ve kültürel alan tahvil edilmiş halidir.

Darwinci bir kültürel evrim teorisi olarak memetik teori, natüralist bir metafiziğe dayanarak tüm aşkınlık iddialarını reddetmekte, bununla birlikte yeryüzündeki herhangi bir fikrin diğerinden daha doğru, daha iyi olabileceğini de reddetmektedir. Ayrıca teorik olarak bilinç ve irade sahibi özneyi de yok ettiği için, dünyayı iyi ilkesine göre tanzim edecek bir ahlaki sorumluluk taşıyıcıyı da devre dışı bırakmaktadır. Böylece bizi değerlerin sadece bir yanılgı olduğu nihilist bir dünyada daha fazla çalışmaya, daha fazla mücadele etmeye, daha fazla reklam ve propaganda yapmaya, daha fazla görünür olma

sevdasına zımnen davet etmektedir. Böylece kapitalist hegemonyayı bilerek veya bilmeyerek meşrulaştırmaktadır. Aslında memetikçilerin sorduğu soruyu burada ahlak düzleminde yeniden sormak gerekir: Peki ama tüm bunlar *kimin çıkarına* (cui bono)?...

Kaynakça

[Açıklayıcı not:

Bu kaynakçayı, ilgili oldukları bölüm sonlarına dağıtarak da vermek mümkündü. Ancak niyetimiz, yönlendirici olmaktan çok, okurun çapraz okumalar yapmasında katkıda bulunmak olduğundan burada topluca verdik. Kaynakçayı oluştururken, öncelikle Türkçede yer alan görebildiğimiz literatürün tamamını vermeye çalıştık. Bu, aynı zamanda, küçük ölçekli de olsa, "Din ve Bilim İlişkisi" kaynakçası olarak da düşünülebilir.]

A. G. Cairns Smith, *Yaşamın Kökenine Dair 7 İpucu*, çev. F. Halatçı (İstanbul: Sarmal, 2010).

Abdulkerim Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma", çev. Kenan Çamurcu, *Bilgi ve Hikmet*, 1994, 8.

Abdulkerim Süruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", çev. Hadi Adanalı, *İslami Araştırmalar*, c. 9, sayı: 1-4, 1996.

Abdulkerim Süruş, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, ed. Y. Akdoğan-K. Çamurcu (İst.: Pendik Belediyesi K. Y., 1998).

Abdullah Aymaz, *Yaradılış ve Darwinizm: Yaradılış Konusundaki ve Darwinci Görşlerin İlmi Yönden Tetkiki* (İzmir: Akyay Yayınları, 1976).

Abdullah Aymaz, *Yaratılış ve Darwinizm* (İzmir: T.Ö.V., ty.).

Abdülfettah Tabbara, *Kur'ân ve Modern İlim*, çev. Celal Yıldırım (İstanbul: Garanti Matbaası).

Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1943).

Abdülhak Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969).

Adam Şenel, *İnsan ve Evrim Gerçeği* (Ankara: Maki Basın Yayın, 2003).

Adel A Ziadat, *Western Science in the Arab world : The Impact of Darwinism, 1860-1930* (London: Macmillan, 1986).

Adem Tatlı, *Biyolojiden İdeolojiye Evrim Teorisi* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2007).

Adem Tatlı, *Evrim ve Yaratılış* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2008).

Adem Tatlı, *Evrim ve Yaratılış* (Konya: Toplum Kitabevi, 1992).

Adem Tatlı, *Evrim ve Yaratılış* (Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Yay., 1998).

Adem Tatlı, *Evrim: İflas Eden Teori* (İstanbul, Bedir Yayınları, 1990).

Adem Tatlı, *Gayeli ve Plânlı Yaratılış* (İstanbul: Şehzade Yayınları, 2007).

Adem Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim* (İstanbul: Mavi Ufuklar Yayınları, 2010).

Adi Setia Taskhir, "Fine-Tuning, Intelligent Design and the Scientific Appreciation of Nature", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 2: 1, 2004.

Adrian Desmond, James Moore, *Charles Darwin*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

Ahamed V. P. Kutty, *Adam's Gene and the Mitochondrial Eve: The Non-incestuous Descent of Man from Adam and Eve: A Paleoanthrapologic and Scientific Synthesis and Evolution Based on the Epics of Hinduism, the Bible and the Qur'an* (Bloomington, Ind.: Xlibris Corp., 2009).

Ahmad Dallal, "Islamic paradigms for the relationship between science and religion", in T. Peters, M. Iqbal and S.N. Haq (eds) *God Life and the Cosmos: Christian and Islamic perspectives* (Burlington, VT: Ashgate, 2002).

Ahmad Mahmud Soliman, *Scientific Trends in the Qur'an* (London: Ta Ha, 1985).

Ahmed Afzal, "Quran and Human Evolution", *Quranic Horizons*, 1:3, 1996, s. 50-51.

Ahmed Emin, *et-Tekamül fi'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1984).

Ahmed Midhat, *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*, hazırlayan Nurettin Gemici (İstanbul: Akis Kitap, 2009).

Ahmed Midhat, *Ben Neyim?: Hikmet-i Maddiyyeye Müdafa'a*, hazırlayan: Erdoğan Erbay, Ali Utku (Konya: Çizgi Yay., 2012).

Ahmed Yüksel Özemre, *Kur'ân-ı Kerim ve Tabiat İlimleri: Tenkidi Bir Yaklaşım* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1999).

Ahmet Akyürek, *1000 Darwin Çıkmazı* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013).

Aisha Abd ar-Rahman at-Tarjumana, *The Subatomic World in the Qur'an* (Norwich: Dirwan 1981).

Alaaddin Başar, *Evrim, Madde ve Tabiat Üzerine Bir Yaratılış Sohbeti* (İstanbul: Zafer, 2000).

Alaeddin Şenel, *Irk ve ırkçılık düşüncesi* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1993).

Alaeddin Şenel, *İnsanlık Tarihi: Kemirgenlerden Sömürgenlere* (Ankara: İmge Kitabevi, 2006).

Alan Moorehead, *Darwin ve Beagle Serüveni*, çev. N. Arık (Ankara: TÜBİTAK, 1999).

Alan Woods, Ted Grant, *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*, çev. Ömer Gemici, Ufuk Demirsoy (İstanbul: Tarih Bilinci Yayınları, 2001).

Albert Einstein, "Din ile Bilim", *Einstein: Bilim ile Felsefe Yazıları*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2006).

Albert Einstein, "Dindarlık ile Araştırma", *Einstein: Bilim ile Felsefe Yazıları*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2006).

Albert Einstein, *Benim Gözümden Dünya*, çev. D. Evrenesoğlu (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012).

Albert Einstein, *Dünyamıza Bakış: Seçme Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, A. Erhat, V. Günyol, C. Çapan, İ. Öztürk, Y. Anday (İstanbul: Çan Yayınları, 1965).

Albert Einstein, *Fikirler ve Tercihler*, çev. Z. *Elif Çakmak* (İstanbul: Arion Yayınevi, 1999).

Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillan, 1925).

Alfred Wallace, "Türlerin Orijinal Tiplerinden Sürekli Değişme Eğilimleri Üzerine", *Galileo'nun Buyruğu: Bilim Yazılarından Bir Derleme*, çev. Nermin Arık, der. Edmund Blair Bolles (Ankara: TÜBİTAK, 2000).

Ali Demirsoy, "Birbirinin Zıddı Olan Tasarımlar: Akıllı Tasarım-Evrimsel Tasarım", *Evrim Dersleri: Maymundan mı Geldik?*, der. Gani Bayer (Ankara: Bilim ve Ütopya Kitaplığı, 2010).

Ali Demirsoy, *Evrenin Çocukları: Yaratılışın Öyküsü* (Ankara: Meteksan, 1991).

Ali Demirsoy, *Kalıtım ve Evrim* (Ankara: Meteksan, 1998).

Ali Kürşat Turgut, 'İbnü'n-Nefîs ve Fâdıl b. Nâtık Adlı Eseri', *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, Sayı: 24 (2011/2), s. 121-142.

Alister E. McGrath, "The ideological uses of evolutionary biology in recent atheist apologetics", *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander and Ronald L. Numbers (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).

Alister E. McGrath-Joanna Collicutt, *The Dawkins Delusion?: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Downers Grove: IVP Books, 2007).

Alister McGrath, *Darwinism and the Divine: Evolutionary Thought and Natural Theology* (Oxford; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011).

Alister McGrath-Joanna Collicutt McGrath, *Dawkins Yanılgısı: Ateist Köktencilik ve İlahi Olanın Reddi*, çev. Mine Yıldırım (İstanbul: Haberci Basın Yayın, 2009).

Aliye Çınar, *Tanrı Yanılgısı Üzerine* (İstanbul: Profil, 2009).

Allah, Felsefe ve Bilim, ed. Caner Taslaman-Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yay., 2012).

Allene Phy-Olsen, *Evolution, Creationism, and Intelligent Design* (Santa Barbara, Calif.: Greenwood, 2010).

Alparslan Açıkgenç, "The Evolutionary Causal Process: A Textual Analysis of Sadra's Physics in the *Asfâr*, The Sixth Art, Ch. 18", *Mulla Sadra and Comparative Philosophy on Causation*, ed. Seyed G. Safavi (Salman Azadeh Publication, 2003), s. 247-270.

Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi: İslam Bağlamında Bilgi Bilimden Sistem Felsefesine* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).

Alparslan Açıkgenç, *Islamic Science: Towards a Definition* (Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996).

Alparslan Açıkgenç, *İslam Medeniyeti'nde Bilgi ve Bilim* (İstanbul: İsam Yay., 2008).

Alparslan Açıkgenç, *Kavram ve Süreç Olarak Bilginin İslamileştirilmesi* (İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1998).

Alvin Plantinga, "An Evolutionary Argument Against Naturalism", http://hisdefense.org/articles/ap001.html.

Alvin Plantinga, "Creation and Evolution: A Modest Proposal", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Alvin Plantinga, "Darwin, Mind and Meaning", *Books and Culture Magazine*, May/June, 1996.

Alvin Plantinga, "Dawkins Karmaşası: Natüralizm Saçmalığı", çev. Engin Erdem, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 50, s. 179-191.

Alvin Plantinga, "Evolution vs. Naturalism: Why they are like oil and water?", *Books and Culture Magazine*, No: 14, 2008.

Alvin Plantinga, "Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability: A Reply to McMullin and Van Till", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Alvin Plantinga, "Methodological Naturalism?", *Philosophical Analysis, Origin and Design*, c: 18, No:1.

Alvin Plantinga, "Naturalizme Karşı Evrimsel Argüman", çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman - Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012).

Alvin Plantinga, "When Faith and Reason Clash: Evolution and Bible", *Cristian Scholar's Review*, c: XXI No:1, 1991.

Alvin Plantinga, *The Dawkins Confusion*, http://www.christianitytoday.com/bc/2007/002/1.21.html.

Amit Goswami, *Kendini Bilen Evren: Şuur Maddesel Dünyayı Nasıl Oluşturur*, çev. Yasemin Tokatlı (İstanbul: Ruh Madde Yayınları, 2003).

An Evolving Dialogue: Theological and Scientific Perspectives on Evolution, ed. James B. Miller (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2001).

Andre Cailleux, *Jeoloji Tarihi*, çev. Salih Yüksel (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992).

Anthony O'Hear, *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Ardea Skybreak, *Evrim Bilimi ve Yaratılış Efsanesi: Neyin Gerçek ve Neden Önemli Olduğunu Bilmek*, çev. Betül Çelik (İstanbul: Yordam Kitap, 2010).

Arif Sarsılmaz, *110 Soruda Yaratılış ve Evrim Tartışması: Bitmeyen Bir İdeolojik Kavganın Hikayesi* (İstanbul: Altınburç Yayınları, 2008).

Aristoteles, *Anima: Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992).

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yay., 1997).

Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2011).

Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Erkızan (İstanbul: Bulut Y., 2000).

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996).

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997).

Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz (İstanbul: Ara Yay., 1990).

Aristoteles, *Ruh üzerine* çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000).

Arthur Peacocke, "Biological Evolution, A Positive Theological Appraisal", *God and Evolution: A Reader*, ed. Mary Kathleen Cunnigham (London: Routlege, 2007).

Arthur Peacocke, "Welcoming the 'Disguised Friend' -Darwinism and Divinity", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Arthur Peacocke, *Evolution: The Disguised Friend of Faith?: Selected Essays* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004).

Arthur Peacocke, *Paths from Science Towards God: The End of All Our Exploring* (Oxford: Oneworld Publications, 2002).

Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming Natural Divine and Human* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006).

Atoms and Eden: Conversations on Religion and Science (New York: Oxford University Press, 2010).

Ayhan Sol, "Doğal Tasarım ve Biyolojik İşlev", *Bir Us ve Bilim Savaşçısı: Cemal Yıldırıma Armağan*, ed., K. Arapgirlioğlu, H. Çelebi, N. Ekşi, R. Kızıler ve Y. Örs, (Ankara: İmge Kitabevi, 2008).

Ayhan Sol, "Evrim Kuramının Savunulmasında Felsefenin Rolü: Doğalcılık Problemi", *Cogito*, 60, 2009.

Ayhan Sol, "Lyell'ın, Lamarck'ın Evrim Kuramını Eleştirisinin Bir Değerlendirmesi", *Kaygı*, 12, 2009, s. 117-130.

Ayhan Sol, "Zeki Tasarım Düşüncesinin Evrimi", *JMO Haber Bülteni*, 121–124 (2007/1).

Aykut Kence, "Darwin Yılında Türkiye'de Biyoloji ve Evrim Egitimi", *Bilim İnsanlarımız Darwin'i Selamlarken*, ed. Alper Dizdar (İstanbul: Yazılama Yay., 2010).

Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai* (İst.: İz Yayıncılık, 2005).

Back to Darwin: A Richer Account of Evolution, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Bahaeddin Sağlam, *Yaratıcı Evrim ve Adem Meselesi* (İstanbul: İnsan Yay., 2001).

Bahattin Dartma, *Dini, Tarihi ve Arkeolojik Veriler Bağlamında Nuh Tufanı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005).

Barry Barnes, "Bilim ve İdeoloji", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

Barry Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, çev. Hüsamettin Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1995).

Barry Barnes, *T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008).

Bayram Karcı, *Eleştirel Gerçekçilik Akımında Din-Bilim İlişkisi: Ian G. Barbour, John C. Polkinghorne ve Arthur R. Peacocke Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2011 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Bedia Akarsu, *Max Scheler Felsefesi'nde Kişi Kavramı ve İnsan-Olma Sorunu* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998).

Bedii Murat Karataş, *Tanrı Evrim ve Kuran Üzerine* (Ankara: Alter Yayıncılık, 2013).

Bekir Karlığa, "İslam Düşüncesinde Canlı Varlık Anlayışı", *Cogito: Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik*, 32, 2002.

Benjamin Farrington, *Darwin Gerçeği*, çev. Bozkurt Güvenç, Yalçın İzbul (İstanbul: Cep Kitapları, 1985).

Bernard Werber, *Atalarımızın Atası İnsan Evriminin Romanı*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Güncel Yayıncılık Ltd. Şti., 2001).

Bertrand Russell, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz (İstanbul: Varlık Yayınları, 1972).

Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul: Say 1983).

Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev. Emre Özkan (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1990).

Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev. Ender Gürol (İstanbul: İlke Basın Yayım, 1996).

Bertrand Russell, *Why I am not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects* (London: Routledge, 2005).

Bilal Aksoy, *Çağdaş Bilimlerin Işığında Nuh'un Gemisi ve Tufan* (Ankara: İnsanlık Yolu Yayınları, 1987).

Bilgi Toplumu için Kur'ân-ı Kerim: Meal-Tefsir Denemesi, Hazırlayan: Salih Parlak (İstanbul: 2001 Yayınları, 2001).

Bilim İnsanlarımız Darwin'i Selamlarken, ed. Alper Dizdar (İstanbul: Yazılama Yay., 2010).

Bilim ve Yaratılışçılık: Yeni-Darwinci Evrim Kuramına İlişkin ABD Ulusal Akademisinin Görüşü, çev. Engin U. Akkaya (İstanbul: Sosyal, 1985).

Bill Price, *Charles Darwin ve Evrim Tartışmaları*, çev. Barış Baysal (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010).

Biruni's Picture of the World, ed. A. Zeki Velidi Togan (New Delhi, 1934).

Branden Fitelson and Elliott Sober, "Plantinga's Probability Arguments against Evolutionary Naturalism", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Cafer Sadık Yaran, "Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefi Yaklaşımlar: Çatışma ve Ayrışma", *Felsefe Dünyası*, 1996, sayı: 21, s. 21-41.
Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 10, s. 125-140.
Cafer Sadık Yaran, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, 11, s. 21-33.
Cafer Sadık Yaran, "İslamileşme ve Uyuşma", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, der. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Ya., 1997).
Cafer Sadık Yaran, "Naturel Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, 11, s. 35-53.
Cafer Sadık Yaran, "Scientific Objectivity and Theistic Belief", *In Depth: A Journal for Values and Public Policy*, Winter 1995-96, Vol. 5. No.1.
Cafer Sadık Yaran, "The Ecological Value of the Teleological Argument", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 8, s. 181-189.
Cafer Sadık Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslâm Felsefe Mirası", *Tezkire*, 31-32, Mart-Haziran, 2003, s.157-168.
Cafer Sadık Yaran, *The Argument from Design in Contemporary Thought* (Lampeter: University of Wales, 1994 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).
Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2004).
Caner Taslaman, *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007).
Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Y., 2008).
Canlılar ve Evrim (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987).
Carl Sagan, *Cennetin Ejderleri: İnsan Zekasının Evrimi Üzerine Düşünceler*, çev. Kayhan Şentin (İstanbul: E Yayınları, 1983).
Carl Sagan, *Tanrı'nın Kapısını Çalan Bilim*, çev. Reşit Aşçıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2007).
Celal Kırca, *Kur'an ve Bilim* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996).
Celal Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997).
Celal Kırca, *Kur'an ve İnsan* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996).
Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler: Münasebeti, Yorumu, Yorumcuları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981).
Celaleddin İzmirli, *İhvan-ı Safa Felsefesi ve İslamda Tekamül Nazariyesi* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1949).
Cem Kamözüt, "Doğa Yasaları ile Rastlantısal Genellemeler Ayrımı: Bütüncüllük Yaklaşımı", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Nisan, 2009.
Cem Kamözüt, "Doğal Seçilim Yasasının Bulunuşu: Darwin ve Wallace'ın Yaklaşımlarındaki Farklar", *Kaygı*, Bahar, 2009.
Cemal Yıldırım, *100 Soruda Evrim Kuramı ve Bağnazlık* (İstanbul: Gerçek Yay., 1989).
Cemaleddin Afgani, *Dehriyyun'a Reddiye: Naturalizm Eleştirisi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997).
Cemaleddin Afgani, *Tabiatçılığı Red*, çev. Aziz Akpınarlı (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1956).
Cemil Ozan Ceyhan, *Osmanlı'da Darwin ve Darwinizm Kitapları* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 2009 –Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
Cemil Sena, *Allah Fikri'nin Tekamülü: Taassup Düşmanları ve Laiklik Kahramanları* (İstanbul: Semih Lütfi Matbaası, 1934).

Charles Birch, "Why Aren't We Zombies? Neo-Darwinism and Process Thought", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Charles Darwin, *Asl el-Envâ* (*The Origin of Species*), çev. İsmail Mutahhar (Kahire: Vizare Sakafe ve'l İrşad el- Kavmi, 1902).

Charles Darwin, *Charles Darwin: Yaşamı ve Mektupları*, derleyen: Francis Darwin, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1996).

Charles Darwin, *Charles Darwin'in Özyaşam Öyküsü*, çev. Elif Gazioğlu-Selin Dingiloğlu, derleyen: Francis Darwin (İstanbul: Daktylos, 2009).

Charles Darwin, *Darwin Kuramı: Seçme Yazılar–Eleştiriler*, çev. Cem Taylan (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000).

Charles Darwin, *İnsan ve Hayvanlarda Beden Dili*, çev. Orhan Tuncay (Ankara: Gün Yay., 2001).

Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi ve Evrim Üzerine*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2001).

Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Almancadan çeviren: Yavuz Erkoçak (Ankara: Sol Yayınları, 1968).

Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2002).

Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, Fransızcadan çeviren: Sevim Belli (Ankara: Onur Yay., 1970).

Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, İngilizceden çeviren: Öner Ünalan (Ankara: Onur Yayınları, 1973).

Charles Darwin, *Seksüel Seçme*, çev. Öner Ünalan (Ankara: Onur Yayınları, 1977).

Charles Darwin, *The Descent of Man: And Selection in Relation to Sex* (New York: P. F. Collier, 1902).

Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (London: Watts & Co., 1934).

Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or, the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (Harmondsworth; New York: Penguin, 1985).

Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yay., 2010).

Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, Fransızcadan çeviren: Sevim Belli (Ankara: Onur Yayınları, 1970).

Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, İngilizceden çeviren: Öner Ünalan (Ankara: Sol Yayınları, 1970).

Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, yay. haz. Hasan İlhan (Ankara: Alter Yay., 2010).

Charles Devillers, Henri Tintant, *Evrim Kuramı Üzerine Sorular*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Charles E. Butterworth, "Vahiy ve Siyaset Felsefesi: Bilginin İslâmîleştirilmesi Ne Demektir?", çev. Akif Demirci, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1993, cilt: I, sayı: 2, s. 84-85.

Charles Taliaferro, "Naturalism and the Mind", *Naturalism: A Critical Analysis*, William Lane Craig, J. P. Moreland (ed.), (London: Routledge, 2001).

Charles Taliaferro, *Consciousness and the Mind of the God* (Cambridge, Cambridge University of Press, 1996).

Christopher Wills, *Genlerin Bilgeliği: Evrimde Yeni Patikalar* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995).

Cihan Türkoğlu, *Evren ve Evrim 2: Canın Oluşumu* (İstanbul: Doruk Yay., 2004).

Cihat Gündoğdu, *TRT Neden Darwinist Propagandaya Aracı Olmamalıdır?* (İstanbul: Güneş Yayıncılık, 2003).

Contemporary Issues in Islam and Science, ed. Muzaffar Iqbal (Burlington VT: Ashgate, 2012).

Conway Zirkle, "Natural Selection before the "Origin of Species"," *Proceedings of the American Philosophical Society* 84 (1941), s. 71-123.

Corey S. Powell, *Denklemdeki Tanrı: Einstein Nasıl Yeni Dinsel Çağın Peygamberi Oldu?* çev. Nafiz Güder (İstanbul: Dharma Yayınları, 2004).

Cornelius G. Hunter, *Darwin'in Tanrı'sı*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).

Cornelius G. Hunter, *Darwin's God: Evolution and the Problem of Evil* (Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2001).

Cornelius G. Hunter, *Darwin's Proof: The Triumph of Religion over Science* (Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2003).

Cornelius G. Hunter, *Science's Blind Spot: The Unseen Religion of Scientific Naturalism* (Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2007.

Cressy Morrisson, *İnsan, Kainat ve Ötesi: Müsbet İlim Yönünden*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986).

Curt Kosswig, *Hayvanat Hülâsası*, çev. Melahat Çağlar (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1938).

Curt Kosswig, *Principia Genetica: Kalıtım Biliminin Temel Anlamları ve Temel Vakıaları*, çev. S. Akdik (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1947).

Curt Kosswig, *Umumi Zoologi*, çev. Melâhat Çağlar, Saadet Ergene (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1941).

Cyril Aydon, *Charles Darwin*, çev. A. C. Akkoyunlu (İstanbul: Doğan Kitap, 2006).

Damian Howard, *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview* (Abingdon, Oxon;New York, NY: Routledge, 2011).

Daniel C. Dennett, *Aklın Türleri: Bir Bilinç Anlayışına Doğru*, çev. Handan Balkara (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1999).

Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Viking, 2006).

Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York: Back Bay Books, 1991).

Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (London: Penguin Books, 1995).

Daniel Cohen, *Umudun Genleri*, çev. Yeşim Küey (İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995).

Daniel Dennett, "Darwin'in Tuhaf Bir Biçimde Akıl Yürütmeyi Tersine Çevirişi", çev. Neşet Kutluğ, *Cogito*, 60, 2009.

Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter, ed. Louis Caruana (London; New York: T&T Clark, 2009).

Darwin Devrimi: Evrim, Cogito Dergisi, özel sayı, 60, 2009.

Darwin ve Evrimsel İktisat Sempozyumu: 19-20 Kasım 2009, yay. haz. Muammer Kaymak, Ahmet Şahinöz (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2011).

Darwin's Nemesis: Phillip Johnson and the Intelligent Design Movement, edited by William A. Dembski (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2006).

Darwinism, Design, and Public Education, ed. John Angus Campbell, Stephen C. Meyer (East Lansing: Michigan State University Press, 2003).

David Degrazia, *Hayvan Hakları* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006).

David M. Raup, *Yok Oluş: Kötü Olan Genlerimiz mi Şansımız mı?*, çev. Nivart Taşçı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012).

David Oldroyd, *İnsan Düşüncesinde Yerküre: Yerbilime Bir Tarihsel Bakış*, çev. Ülkün Tansel (Ankara: TÜBİTAK, 2004).

David Ray Griffin, "Neo-Darwinism and Its Religious Implications", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).
David Ray Griffin, "Whitehead's Naturalism and a Non-Darwinian View of Evolution", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).
David Sloan Wilson, *Herkes İçin Evrim: Darwin'in Teorisi Hayata Bakış Açımızı Nasıl Değiştirir?*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Metis Yay., 2011).
David Solomon Jalajel, *Islam and Biological Evolution: Exploring Classical Sources and Methodologies* (Bellville: University of the Western Cape, 2009).
David Wilkinson, *Tanrı, Büyük Patlama ve Stephen Hawking*, çev. Alev Balcı (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009).
Dean L. Overman, *Düzen*, çev. Kemal Budak (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).
Denis Alexander, *21. Yüzyılda Din ve Bilim: Matris'i Yeniden Oluşturmak*, çev. Cem Şimşek (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010).
Denis Alexander, *Creation or Evolution: Do We have to Choose?* (Oxford; Grand Rapids, Mich.: Monarch Books, 2008).
Denis Alexander, Robert S. White, *İnancın Ötesinde: Bilim, İnanç ve Etik Zorluklar* çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2007).
Denis Buican, *Darwin*, çev. İ. Yakuboğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995).
Denis O. Lamoureux, "Theological insights from Charles Darwin", *Religion and the Challenges of Science*, ed. William Sweet and Richard Feist (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd., 2007).
Denis O. Lamoureux, *Evolutionary Creation: A Christian Approach to Evolution* (Eugene, Or. Wipf&Stock, 2008).
Deniz Şahin, *50 Soruda Yaşamın Tarihi* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2011).
Derek Bickerton, *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans* (New York: Hill and Wang, 2010).
Derek Bickerton, *Adem'in Dili: İnsan Lisanı Nasıl Yarattı, Lisan İnsanı Nasıl Yarattı*, çev. M. Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012).
Desmond Morris, *Çıplak Maymun*, çev. Engin Darıca (İstanbul: Sander Yayınları, 1971).
Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar, der. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).
Donald Leavitt, "Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College", *The Muslim World*, (1981) 71(2): 85–98.
Donald M. Mackay, *İnsan Makine midir? -Kutsal Kitap'ın ve Mekanik Bilimsel Düşüncenin Işığında İnsan*, çev. H. Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2010).
Douglas J. Futuyma, "Evrimci Bilim, Yaratılışçılık ve Toplum", çev. Ayhan Sol, *Evrim* (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008).
Douglas J. Futuyma, *Evrim*, çev. A. N. Bozcuk- A. Kence (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008).
Duane T. Gish, "Yaratılış, Evrim ve Halk Eğitimi", çev. Adem Tatlı, *Evrim: İflas Eden Teori* (İstanbul, Bedir Yayınları, 1990).
Duane T. Gish, *Dinozorlar - Tanrı'nın Olağanüstü Tasarımı*, çev. M. Altın (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2005).
Duane T. Gish, *Evolusyon*, çev. Adem Tatlı (İstanbul, Zafer İlim ve Araştırma Dergisi, 1984).

Duane T. Gish, *Evrim: Fosiller Hâlâ Hayır Diyor!*, çev. Melek Altın (İstanbul: GDK, 2008).
Duane T. Gish, *Fosiller ve Evrim*, çev. Âdem Tatlı (İstanbul: Cihan Yayınları, 1984).
Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Y., 2009).
Ebû Reyhan el-Biruni, *Maziden Kalanlar* (*el-Âsâr el-bâkiye*), çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011).
Edhem Necdet, *Tekamül ve Kanunları* (İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1329).
Edvard von Hartmann, *Darvinizm*, çev. Memduh Süleyman (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1329).
Edward Clodd, *Pioneers of Evolution from Thales to Huxley* (London, Cassell, 1907).
Edward J. Larson, "Biology and the emergence of the Anglo-American eugenics movement", *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander and Ronald L. Numbers (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).
Edward J. Larson, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion* (New York: BasicBooks, 1997).
Edward J. Larson, *Yüzyılın Davası*, çev. Turan Parlak (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000).
Einstein, *Einstein: Yaşam, Ölüm, Bilim, Din Tanrı ve Diğer Şeyler Üzerine*, çev. Başak Gündüz (İstanbul: Sarmal Yayınları, 2000).
Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi* çev. Ayhan Sol vd. (Ankara: İmge Kitabevi, 2009).
Elliott Sober, *Evidence and Evolution: The Logic Behind the Science* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008).
Elliott Sober, *Philosophy of Biology* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2000).
Elliott Sober, *Reconstructing the Past: Parsimony, Evolution, and Inference* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).
Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu (Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988).
Emile Boutroux, *İlim ve Din*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın (İstanbul: Akşam Matbaası, 1927).
Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmiya Ziya Ülken (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947).
Emin Feyzi, *İlim ve İrâde: Maddiyyun Mezhebinin Reddini Muhtevidir* (Konya: Çizgi Yay., 2012).
Emre Dorman, *Modern Bilim: "Tanrı Var"* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011).
Epistles of the Brethren of Purity. 22, The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22, ed. and trans. Lenn E. Goodman and Richard McGregor (Oxford: Oxford University Press, 2009).
Erdal Baykan, "Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi -S. Hüseyin Nasr Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 16, s. 201-216.
Ergi Deniz Özsoy, "Ömer Seyfettin'deki Darwin", *Cogito*, 60, 2009.
Ergi Deniz Özsoy, "Önsöz", *Evrimsel Biyoloji Yazıları*, der. Ergi Deniz Özsoy (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012).
Ergi Deniz Özsoy, "Önsöz", *İnsan Olmak*, John Gribbin - Mary Gribbin, çev. Selçuk Gökoluk (Ankara: Dost Yayınları, 2005).
Ergun Kocabıyık, *Dolaylı Hayvan* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009).
Ernan McMullin, "Plantinga's Defense of Special Creation", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Ernest Haeckel, "Kainatın Muammaları", çev: Baha Tevfik, *Felsefe Dergisi*, 1, 1, s. 9-13; 1, 2, s. 24-28; 1, 3, s. 39-14; 1, 4, s. 56-62; 1, 6, s. 91-93; 1, 7, s. 110-112; 1, 10, s. 169-175.

Ernest Lucas, *Yaratılışa İnanabilir miyiz?: Kutsal Kitap ve Bilimin Soruları*, çev. Cem Şimşek (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2007).

Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme: İnsan Kültürü Felsefesine Bir Giriş*, çev. Necla Arat (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1997).

Ernst Haeckel, *İnsanın Menşei: Nesl-i beşer*, trc. Ahmed Nebil (Dersaadet: Matbaa-i Nefaset).

Ernst Haeckel, *Kainatın Muammaları*, çev. Ali Haydar Daner (İstanbul : Devlet Basımevi, 1936).

Ernst Haeckel, *Vahdet-i Mevcud*, çev. Baha Tevfik, Ahmed Nebil (İst.: Kader Mat., ts).

Ernst Mayr, "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", çev. Ş. Öztürk, *Cogito*, 60, 2009.

Ernst Mayr, *Biyoloji Budur: Canlı Dünyanın Bilimi*, çev. Afife İzbırak (Ankara: Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu, 2008).

Ernst Mayr, *Sistematik Zoolojinin Prensipleri*, çev. Niyazi Lodos (İzmir: E.Ü. Ziraat Fakültesi, 1979).

Ernst Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

Erwin Schrödinger, *Yaşam Nedir? ile Akıl ve Madde ve Özyaşamöyküsel Eskizler*, çev. Celal Kapkın (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2001).

Esat Renan Pekünlü, "ABD'de ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarında Din ve Bilim", *Evrim, Bilim ve Eğitim* (İstanbul: Nazım Kitaplığı, 2006).

Esat Rennan Pekünlü, "Evrimci Düşüncenin Evrimi", *Mantık, Matematik ve Felsefe VI. Ulusal Sempozyumu: Evrim* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Y., 2009).

Esin Kahya, Murat Öner, *Biyoloji Tarihi: İlk Uygarlıklardan 19. Yüzyıla* (Ankara: İmge Kitabevi, 2007).

Etienne Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, trans. John Lyon (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984).

Eugenie C. Scott, "Darwin Öncesinden 20.Yüzyıla", çev. Selcan Tuncay, *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Eugenie C. Scott, "Evrimi Yok Etmek, Yaratılış Bilimini İcat Etmek", çev. Özden Şahin, *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Eugenie C. Scott, "Yeni Yaratılışçılık", çev. Özden Şahin, *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Eugenie C. Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2009).

Eugenie C. Scott, *Evrim mi Yaratılışçılık mı?*, çev. Levent Can Yılmaz (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012).

Eva Jablonka, Marion J. Lamb, *Evrimin Dört Boyutu: Yaşam Tarihinde Genetik, Epigenetik, Davranışsal ve Simgesel Değişimler*, M. Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011).

Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons, ed. Nancey Murphy and William R. Stoeger (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007).

Evrim Anaforu ve Gerçek, ed. Fuat Bozer ve diğerleri (İzmir: Çağlayan A.Ş., 1986).

Evrim Teorisi Hakkında Rapor Özeti (Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1985).

Evrim Teorisi Hakkında Rapor, içinde, *Evrim: İflas Eden Teori* (İstanbul, Bedir Yayınları, 1990).

Evrim: Mantık, Matematik ve Felsefe VI. Ulusal Sempozyumu (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2009).

Evrim: Mantık, Matematik ve Felsefe VI. Ulusal Sempozyumu, ed. Kadri Yakut, Arzu Yemişci Şen (İzmir: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2008).

Evrimsel Biyoloji Yazıları, der. Ergi Deniz Özsoy (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012).

F. David Peat, *Eş-Zamanlılık: Zihin ve Madde Arasındaki Köprü*, çev. İsmali Boz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996).

F. David Peat, *Filozof Taşı: Kaos, Eşzamanlılık ve Dünyanın Gizli Düzeni*, çev. Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).

F. Hagner, "Yerbilimlerinin Felsefi Yönleri", çev. A. Sol, *Jeoloji Mühendisliği* 46, 1995, s. 64-69.

Falih Köksal, "Evrim Kuramı ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* (İstanbul, Metis Yay., 1998).

Faruk Yılmaz, *Kâinatın Yaratılışı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1992).

Faruk Yılmaz, *Kainatın Yaratılışı: Çağdaş Kozmogoni Teorilerine Eleştirel Bir Yaklaşım ve Kur'an Işığında Kainatın Yaratılışı Konusunun İncelenmesi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1992).

Fatih Özgökman, *Tanrı ve Evrim* (Ankara: Elis Yay., 2013).

Fatih Özgökman, *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010 –Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Fatma Silkin – Ramazan Biçer, "Din Bilim İlişkisi Bağlamında Hüseyin el-Cisr'e Göre Yaratılış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sayı: 13, s. 103-129.

Fatma Silkin, *Hüseyin el-Cisr'de Din-Bilim İlişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2004 –Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Fazlur Rahman, "Bilginin İslamileştirilmesi: Bir Cevap", çev. M. Uyanık, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, haz. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991).

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra: Sadr al-Din al-Shirazi* (Albany: State University of New York, 1975).

Ferhat Özçep, "Yerkürenin Evrimi", *Bilim İnsanlarımız Darwin'i Selamlarken*, ed. Alper Dizdar (İstanbul: Yazılama Yay., 2010).

Ferhat Özçep, D. Kepekçi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Jeoloji ve Jeofizik Bilimleri", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, editör: Yavuz Unat (Ankara: Nobel Yayın, 2010), s. 713-737.

Feridun Tepeköy, *İnsanın Evreni ve Evrimi* (İstanbul, 1987).

Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi* (İstanbul: Nobel Yay., 2007).

Fethullah Han, *Kur'ân ve Kainat Ayetleri: Allah-İnsan-Kainat*, çev. Safiye Gülen, Oya Morçay (İstanbul: İnkılab Yayınları).

Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy, ed. Robert J. Russell (Aldershot: Ashgate 2003).

Fitness of the Cosmos for Life: Biochemistry and Fine-tuning, ed. John D. Barrow- Simon C. Morris, Stephen J. Freeland (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008).

Fitness of the Cosmos for Life: Biochemistry and Fine-tuning, ed. John D. Barrow- Simon C. Morris, Stephen J. Freeland (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008).

Francis Crick, *Şaşırtan Varsayım: İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı*, çev. Sabit Say (Ankara: Tübitak, 2008).

Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (New York: Simon&Schuster, 1995, 1994).

Francis Darwin, *Darwin'in Yaşamı ve Mektupları*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1996).

Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz, Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları* (Odtü Yay.,).

Francis S. Collins, *Hayatın Dili: Hayatınız DNA'nızın Sırlarında Saklı, Keşfe Hazır mısınız?*, çev. Y. Gündoğdu (İstanbul: Epsilon Yay., 2013).

Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*, çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009).

Francisco J. Ayala, "The Baldwin Effect", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Francisco J. Ayala, *Darwin and Intelligent Design* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006).

Francisco J. Ayala, *Darwin's Gift to Science and Religion* (Washington, DC: Joseph Henry Press, 2007).

Frank J. Tipler, "Refereed Journals: Do They Insure Quality or Enforce Orthodoxy?", *Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing*, ed. William A. Dembski (Wilmington, Del.: ISI Books, 2004).

Frans de Waal, *İçimizdeki Maymun: Biz Neden Biziz?*, çev. A. Biçen (İstanbul: Metis Yay., 2008).

Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004).

Fred Alan Wolf, *Düşünceyi Gerçeğe Dönüştürmek: Ruh ve Bilimin Yeni Dünyası*, çev. Merve Duygun 2007

Fred Alan Wolf, *Evrenin Ruhu: Bir Fizikçinin Öz, Ruh, Madde Ve Benlik Hakkındaki Görüşleri* (İstanbul: Crea Yayıncılık, 2009).

Fulya İbanoğlu, *Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi* 2004 Yüksek lisans).--Marmara Üniversite.

Galip Ata, *Darvin: Charles Darwin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1931).

Gary L. Francione, *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?*, çev. Renan Akman, Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

Gary Miller, *Eşsiz Mucize Kur'an*, çev. Erdoğan Baş (İstanbul: Erkam Yayınları, 2007).

Genç H. Mustafa, *Yaratılış ve Evrim Teorileri* (İstanbul, 1983).

Geology and Religion: A History of History of Harmony and Hostility, edited by M. Kölbl-Ebert (London: Geological Society, 2009).

George C. Cunningham, *Decoding the Language of God: Can a Scientist really be a Believer?: A Geneticist Responds to Francis Collins* (Amherst, N.Y. : Prometheus Books, 2010).

George Levine, *Darwin Sizi Seviyor: Doğal Seçilim ve Dünyanın Yeniden Büyülenmesi*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis Yay., 2009).

Georges-Louis Leclerc Buffon, "Hayvan Toplulukları", çev. E. Topraktepe, *Cogito: Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik*, 32, 2002.

Gerald L. Schroeder, *Genesis and the Big Bang: The Discovery of Harmony Between Modern Science and the Bible* (New York: Bantam Books, 1990).

Gerald L. Schroeder, *God According to God : A Physicist Proves We've Been Wrong About God All Along* (New York, N.Y.: HarperOne 2009).

Gerald L. Schroeder, *Tanrı'nın Saklı Yüzü*, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).

Gerald L. Schroeder, *The Hidden Face of God: Science Reveals the Ultimate Truth* (New York: Simon&Schuster, 2002).

Glyn Ford, "İslam Biliminin Yeniden Doğuşu", *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).

God and Evolution: A Reader, ed. Mary Kathleen Cunnigham (London: Routlege, 2007).

God, Intelligent Design&Fine-Tuning: A Discussion Between Michael J. Behe and T.D. Singh (Kolkata: Bhaktivedanta Institute, 2005).
God's Action in Nature's World: Essays in Honour of Robert John Russell (Burlington, VT: Ashgate Pub., 2006).
Gufran Koyuncu, *Evrim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992).
Güncel Önkal, "Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım", *Cogito*, 60, 2009.
Güncel Önkal, "Doğanın Gerçekliği, Tanrı'nın Doğası: Zeki Tasarım Düşüncesi Nasıl Bir Felsefi Projedir?", *Mantık, Matematik ve Felsefe VI. Ulusal Sempozyumu: Evrim* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2009).
Güncel Önkal, "Tasarım Argümanı: Doğaya Spekülatif Bakışın Felsefi Tarihi", *Bilim İnsanlarımız Darwin'i Selamlarken*, ed. Alper Dizdar (İstanbul: Yazılama Yay., 2010).
Güngör Karauğuz, *Adem'in Çocukları: Çiviyazılı Kaynaklar, Tevrat, İnciller ve Kur'an'a Göre* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013).
Günhan Yayla, *Büyük Patlamadan Büyük Çöküş'e Düşüncenin Sınırsız Evrimi* (İstanbul: Kozmos Basım Yayın, 2003).
Günhan Yayla, *Yaratılış Evrim İnsan* (İst.: Ruh ve Madde Yayıncılık, 1996).
Günseli Bayram, "Türkiye'de Eğitim ve Evrim", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).
Güven Arsebük, *İnsan ve Evrim* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990).
Güven Arsebük, *Uzak Geçmişimize Dair Okumalar* (İstanbul: Ege Yay., 2012).
H. Barreau, *Günümüzde Bilimsel Görüntüleriyle Raslantı*, çev. Ülkü Erdoğdu (İstanbul: Pencere Yayınları, 1998).
H. Hüseyin Korkmaz, *Hayvanlardaki Harikalar* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1986).
H. Hüseyin Korkmaz, *Yoktan varoluş* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1982).
H. Hüseyin Korkmaz-Hekimoğlu İsmail, *İlimler ve Yorumlar: İlimlere Bir Başka Açıdan Bakış* (İstanbul: TÜRDAV, t.y.).
H. James Birx, *Interpreting Evolution: Darwin&Teilhard de Chardin* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991).
H. M. Collins, "Bilimsel Bilgi Sosyolojisi: Çağdaş Bilim Üzerine İncelemeler", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).
H. Mustafa Genç, *Yaratılış ve Evrim Teorileri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1983).
Hal Hellman, *Büyük Çekişmeler: Bilim Tarihinden Seçilmiş On Tartışma*, çev. Füsun Baytok (Ankara: TÜBİTAK, 2001).
Haluk Berkmen, *Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009).
Haluk Ertan, "Charles Darwin, Felsefenin Yönünü Değiştiren Biyolog", *Evrim, Bilim ve Eğitim* (İstanbul: Nazım Kitaplığı, 2006).
Haluk Ertan, *50 Soruda Darwin ve Evrim Kuramı* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012).
Haluk Ertan, *Charles Robert Darwin* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).
Haluk Nurbaki, *İmanla Gelen İlim* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997).
Haluk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1984).
Harriet Swain, *Bilimin Büyük Soruları*, çev. Murat Sağlam (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2003).
Harun Yahya, *Bitkilerdeki Yaratılış Mucizesi* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1999).
Harun Yahya, *Canlılardaki Fedakarlık ve Akılcı Davranışlar* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1999).

Hârun Yahya, *Darwin'in Açmazı: Ruh* (İstanbul: Araştırma Yayıncılık, 2007).
Harun Yahya, *Darwin'in Türk Düşmanlığı: Evrim Teorisinin Irkçı Yüzü* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1999).
Harun Yahya, *Darwin'in Açmazı: Ruh* (İstanbul: Kelebek Matbaacılık, 2007).
Harun Yahya, *DNA'daki Yaratılış Mucizesi* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 2000).
Harun Yahya, *Doğadaki Tasarım* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1999).
Harun Yahya, *Evrim Aldatmacası: Evrim Teorisinin Bilimsel Çöküşü ve Teorinin İdeolojik Arka Planı* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1997).
Harun Yahya, *Gözdeki Mucize* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 1997).
Harun Yahya, *Hücredeki Bilinç* (İstanbul: Vural Yayıncılık, 2001).
Hasan G. Bahçekapılı, "Bilim Felsefesi Açısından Akıllı Tasarım", *Evrim Dersleri: Maymundan mı Geldik?*, der. Gani Bayer (Ankara: Bilim ve Ütopya Kitaplığı, 2010).
Hasan Hamid Atıyye, *Halku'l-insan beyne'l-ilm ve'l-Kur'ân* (Tunus: Müessesetu Abdülkerim B. Abdull, 1987).
Hawari Kayser, *Quantum ve Ötesi* (İstanbul: Do Yayınları, 2006).
Helmy Mohammad, "Notes on the reception of Darwinism in some Islamic Countries", in E. Ihsanoglu and F. Günergun (eds) *Science in Islamic Civilisation* (Istanbul: Organisation of the Islamic Conference and Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2000).
Henri Bergson, *Madde ve Bellek: Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme*; çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi, 2007).
Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, çev. Mustafa Şekip Tunç (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947).
Henri Bergson, *Yaratıcı Tekamülden Hayatın Tekamülü*, çev. Mustafa Şekip Tunç (Ankara: Maarif Vekaleti, 1934).
Henry M. Morris, *Bilimsel Yaratılış Modeli* çev. Yıldız Çağıl (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2003).
Henry M. Morris, *Kutsal Kitap, Bilim ve Yaratılış* çev. M. Ali Şimşek (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2000).
Henry M. Morris, *Yaratılış Modeli*, çev. Adem Tatlı (Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1985).
Herbert Spencer, *İlk Prensipler I-II*, çev. Selmin Evrim (İstanbul: M.E.B, 1947).
Hilmi Ziya Ülken, "Biyoloji Felsefesi", *Yirminci Asır Filozofları* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1936).
Hilmi Ziya Ülken, *Toplum Yapısı ve Soyaçekme* (İstanbul: Doruktekin, 1971).
Hilmi Ziya Ülken, *Veraset ve Cemiyet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957).
Hoimar V. Ditfurt, *Bilinç Gökten Düşmedi: Bilincimizin Evrimi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2009).
Hoimar V. Ditfurth, *Başlangıçta Hidrojen Vardı*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2007).
Hoimar V. Ditfurth, *Bilinç Gökten Düşmedi: Bilincimizin Evrimi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2007).
Holmes Rolston, "Bilim ve Değer", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, der. çev., Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).
Howard J. Van Till, "From Calvinism to Claremont: Now That's Evolution! Or, From Calvin's Supernaturalism to Griffin's Theistic Naturalism", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Howard J. Van Till, "The Creation: Intelligently Designed or Optimally Equipped?", *God and Evolution: A Reader*, ed. Mary Kathleen Cunnigham (London: Routlege, 2007).

Howard J. Van Till, "The Creation: Intelligently Designed or Optimally Equipped?", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Howard J. Van Till, "When Faith and Reason Cooperate", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Howard J. Van Till, *Science Held Hostage: What's Wrong with Creation Science and Evolutionism* (Downers Grove, IL, USA: InterVarsity Press, 1988).

Howard J. Van Till, *The Fourth Day: What The Bible and The Heavens are Telling Us About the Creation* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 1986).

Hugh Lafolette - Niall Shanks, "Türcülüğün Kökeni", çev. Tuncay Birkan, *Cogito: Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik*, 32, 2002.

Humberto R. Maturana, Francisco G. Varela, *Bilgi Ağacı: İnsan Anlayışının Biyolojik Temelleri*, çev. M. Ü. Eriş (İstanbul: Metis Yay., 2010).

Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayecilik: İlim, Felsefe ve Din Açısından* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996).

Hüseyin Demirkan, *Yıldızların Esrarı* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1978).

Hüseyin Özdikmen, *Bir İnsan Gözüyle Evrim: Kararlılık Seviyeleri Kuramı* (Ankara, 2002).

Hüseyin Özdikmen, *Varlığın Kökeni "MUN": Kararlılık Seviyeleri Kuramı- The Theory of Stability of Levels* (Ankara: Bilimadamı Yayınları, 2004).

Hüseyin Portakal, *Din ve İnsan Sorunu* (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1997).

Hüseyin Türk, *Kuramsal Yaklaşımlar Işığında İnsanın Biyokültürel Evrimi* (Ankara: Bilim Yay., 1996).

Hüsrev Hatemi, "Osmanlı Düşüncesinde *Darwin* Öncesi Evrim Kavramı", *İlim ve Sanat*, (23), 1/2.89.

I. Madkour, "Islam et évolution", *International Journal of Middle East Studies*, (1980) 11 (4): 507–10.

Ian G. Barbour, "Evolution and Process Thought", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Ian G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma*, çev. Nebi Mehdiyev, Mubariz Cemalov (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004).

Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion* (New York: Harper and Row Publishers, 1976).

Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature, and God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002).

Ian G. Barbour, *Religion and Science Historical and Contemporary Issues: A Revised and Expanded Edition of Religion in an Age of Science* (New York: Harpercollins Publishers, 1997).

Ian G. Barbour, *Religion in an Age of Science* (London: SCM Press, 1990).

Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (New York: Harpercollins Publishers, 2000).

Ian Tattersall, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness* (New York: Harcourt Brace, 1998).

Ibrahim Kalin, "The Sacred versus the Secular: Nasr on Science", In *Library of Living Philosophers: Seyyed Hossein Nasr*. Edited by L. E. Hahn, R. E. Auxier and L. W. Stone (Chicago: Open Court Press, 2001).

Ibrahim Kalin, "Three Views of Science in the Islamic World" in *God, Life and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, edited by Ted Peters, Muzaffar Iqbal, Syed Nomanul Haq (Ashgate, 2002).

Inayatullah Khan Mashriqi, *Quran and Evolution* (Lahore: El-Mashriqi Foundation, 1987).

Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Intelligent Faith: A Celebration of 150 Years of Darwinian Evolution (Winchester: O Books, 2009).

Ioan James, *Büyük Biyologlar*, çev. C. Öztürk (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012).

İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Aklî Mu'cizeliği, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, cilt: XIX, sayı: 4, s. 543-558.

İbrahim Ethem Vural, *Fezada Bir İnsan: Pilot Osman: Tekamül'ün Tahlil Romanı* (İstanbul: Türdav, 1975).

İbrahim Gülsoy, *Yok Oluş İlkesi ve Evrenin Oluşumu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1973).

İbrahim Ülger, *Avrupa Barbarlığı Darwin Sapkınlığı ve Sömürgecilik* (İzmir: Beseri, 1999).

İlhan Kutluer, *İki Denizin Birleştiği Yer* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1987).

İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985).

İlyas Ba-Yunus, "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, yay. haz. ve çev. Mehmet Paçacı- Mevlüt Uyanık (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991).

İrfan Yılmaz, Selim Uzunoğlu, *Alternatif Biyolojiye Doğru: Canlılar Dünyasına Farklı Bir Bakış* (İzmir: TÖV Yayınları, 1995).

İshak Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007 -Yayımlanmamış Doktora Tezi).

İslam Bilim ve Felsefe, Muhammed Hamidullah ... ve öte, çev. Ali Zengin (İstanbul: Akabe Yayınları, 1990).

İslam Bilimi Tartışmaları, der. ve çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990).

İslam ve Bilim Tartışmaları, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).

İsmail Ferid, *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun: Materyalist Öğretinin İptali*, hazırlayan: Ali Utku – Abazar Sepehri (Konya: Çizgi Yay., 2012).

İsmail R. Farukî, "Batı Bilimi Karşısında Müslümanların Tavrı", *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).

İsmail Raci el-Faruki, "Sosyal Bilimlerin İslâmîleştirilmesi", çev. Abdurrahim Gül, *İslam ve Bilim* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993).

İsmail Raci el-Faruki, "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi", *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, haz. ve çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991).

İsmail Raci Faruki, *Bilginin İslamileştirilmesi: Genel İlkeler ve Çalışma Planı*, çev. Fehmi Koru (İstanbul: Risale Yayınları, 1985).

İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi*, 24, 1984.

İsmail Yakıt, "Kınalı-zâde Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", *İ.Ü. İktisad Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi, Sosyoloji Konferansları,* XXIII, 1991.
İsmail Yakıt, "Kur'an'da Hz. Adem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1999, s. 6, s. 1-18.
İsmail Yakıt, "Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Kur'an'ı Anlamak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003).
İsmail Yakıt, "Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi", *2. Millî Mevlâna Kongresi,* 3-5 Mayıs 1986, 1987, s. 41-56.
İsmail Yakıt, "Vue Panoramique de l'Evolution Biologique Chez les Penseurs Musulmans Pré-Darwiniens", *Société d'Anthropologie du Sud-Ouest-Bulletin Trimestriel,* Année, 1987, Tome, XXII, No: 4 (Novembre), Bordeaux (France), 1987, s. 213-225.
İsmail Yakıt, "Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercüme Hataları", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003, İzmir),* 2007, cilt: II, , s. 229-236.
İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993).
İsmail Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2004).
İsmail Yakıt, *L'Attitude du Christianisme et de l'Islam en Face du Darwinisme: Positions Exégétiques -Etudes Comparées* (Paris: Universite de Paris, 1979 –Doktora Tezi).
İsmail Yakıt, *L'Origine et l'evolution de l'homme Selon le Darwinisme la Bible et le Coran: Etudes Comparées* (İstanbul: y.y., 1990).
İsmail Yakıt, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002).
İsmet Hasenekoğlu, *Evrim Teorileri ve Mutasyonlar* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1976).
İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları: Bir İnsanlık Kitabı* (İstanbul: İ.Ü. Basımevi ve Film Merkezi, 1992).
J. H. Brooke, "Joining Natural Philosophy to Christianity: The Case of Joseph Priestley", in *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion,* ed. J. H. Brooke and I. Maclean (Oxford: Oxford University Press, 2005).
J. H. Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
J. H. Brooke-G. Cantor, *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion* (Edinburgh: T&T Clark, 1998).
J. H. Roberts, *Darwinism and the Divine in America* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988).
J. J. G. Jansen, *Kur'ana Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar,* çev. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993).
J. Moltmann, *God for a Secular Society* (London: SCM Press, 1997).
J. R. Coates, *Dinin Tekamülü* (İstanbul: Selamet Matbaası, 1930).
Jacob Bronowski, *İnsanın Yücelişi,* çev. Filiz Ofluoğlu (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1975).
Jacob Bronowski, *İnsanın yükselişi: Türümüzün Biyolojik ve Kültürel Evrimine Renkli Bir Bakış,* çev. Aykut Göker (Ankara: V Yayınları, 1987).
Jacques Berlinerblau, *The Secular Bible: Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
Jacques Girardon, Jean-Marie Pelt, Marcel Mazover, Teodore Monod, *Bitkilerin En Güzel Tarihi,* çev. Necdet Tanyolaç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002).

Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi*, çev. Elodie Moreau (İstanbul: Alfa Yay., 2012).

Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk: Modern Biyolojinin Doğa Felsefesi Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 1997).

Jaless Rehman, "Kur'an'daki Bilimsel Gerçekleri Araştırmak: Bilginin İslamîleştirilmesi mi Yoksa Bilimciliğin Yeni Bir Formu mu", çev. Mehmet Çiçek, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 2, s. 135-140.

James Barham, "Why I Am Not a Darwinist", *Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing*, ed. William A. Dembski (Wilmington, Del.: ISI Books, 2004).

James C. G. Walker, Yer'in Tarihi, çev. Ela Uluhan (İstanbul: Pan Yayınları, 1996).

James L. Gould, William T. Keeton, *Genel Biyoloji 2*, çev. Ali Demirsoy ve diğ. (Ankara: Palme Yayıncılık, 2004).

James L. Gould, William T. Keeton, *Genel Biyoloji: 1*, çev. Ali Demirsoy ve diğ. (Ankara: Palme Yayıncılık, 2003).

James Porter Moreland, "Theistic science and methodological naturalism", *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer*, ed. J.P. Moreland (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994).

James Porter Moreland, *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument* (New York: Routledge, 2008).

Jane B. Reece, Neil A. Campbell, *Biyoloji*, çev. ed. A. Demirsoy- E. Gündüz (Ankara: Palme Yayıncılık, 2010).

Janet Browne, *Türlerin Kökeni: Charles Darwin*, çev. Orhan Düz (İst.: Versus Yay., 2009).

Jean Baptiste Lamarck, *Philosophie Zoologique, ou, Exposition des Considérations Relative à l'histoire Naturelle des Animaux* (Paris, Dentu, 1809).

Jean Baptiste Lamarck, *Zoological Philosophy: An Exposition with Regard to the Natural History of Animals* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Jean Guitton, Igor Bogdanov, Grichka Bogdanov, *Tanrı ve Bilim*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Simavi Yayınları, 1993).

Jean Rostand, *Biyoloji Açısından İnsan*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1964).

Jeffrey Greenberg, "Geological Framework of an Evolving Creation", *Perspectives on an Evolving Creation*, ed. Keith B. Miller (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003).

Jeffrey P. Schloss, "Divine Providence and the Question of Evolutionary Directionality", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Jeremy Rifkin, *Biyoteknoloji Yüzyılı: Genlerden Yararlanma ve Dünyayı Yeniden Kurma*, çev. Celal Kapkın (İstanbul: Evrim Yayınevi, 1998).

John B. Cobb, "Organisms as Agents in Evolution", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

John C. Lennox, *Aramızda Kalsın Tanrı Var: Bilim Tanrı'yı Gösteriyor Ama Bazı Bilimadamları Bunu İtirafa Hazır Değil!*, çev. L. Atalay-R. Şahin (İstanbul: Ufuk Kitap, 2012).

John D. Barrow, *Evrenin Kökeni*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Varlık, 1998).

John D. Barrow, *Olanaksızlık: Bilimin Sınırları ve Sınırların Bilimi*, çev. Nermin Arık (İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2002).

John D. Barrow-Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

John F. Haught, "Darwinism, Design, and Cosmic Purpose", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

John F. Haught, *Deeper than Darwin: The Prospect for Religion in the Age of Evolution* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2003).

John F. Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution* (Boulder, CO: Westview Press, 2001).

John F. Haught, *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2008).

John F. Haught, *Making Sense of Evolution: Darwin, God, and the Drama of Life* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2010).

John F. Haught, *Responses to 101 questions on God and evolution* (Author: New York: Paulist Press, 2001).

John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995).

John Gray, *Ölümsüzleştirme Kurulu*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013).

John Gray, *Saman Köpekler: İnsanlar ve Diğer Hayvanlar Üzerine Düşünceler*, çev. Dilek Şendil (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008).

John Gribbin - Jeremy Cherfas, *İlk Şempanze: İnsanın Kökeninin Peşinde*, çev. Ö. Kelekçi (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2012).

John Gribbin – Mary Gribbin, *İnsan Olmak*, çev. Selçuk Gökoluk (Ankara: Dost Yayınları, 2005).

John Gribbin - Michael White, *Darwin: Bilim Dünyasında Bir Hayat*, çev. Yelda Türedi (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2007).

John Gribbin, *Genesis: The Origins of Man and the Universe* (New York: Dell Publishing, 1982).

John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent* (London: Palgrave, 2006).

John Horgan, *Bilimin Sonu: Bilim Çağının Alacakaranlığında Biginin Sınırlarıyla Yüzleşmek*, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).

John Leslie, "Design and the Anthropic Principle", *Biology and Philosophy* Vol. 7, No.3, 1992.

John Leslie, *Universes* (London; New York: Routledge, 1989).

John Maynard Smith, *Evrim Kuramı*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2002).

John Polkinghorne, "Zamansal Başlangıç ve Ontolojik Başlangıç", *Kosmos, Bios, Teos*, der. Henry Margenau-Roy Abraham Varghese, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul: Gelenek, 2002).

John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science* (New Haven: Yale University, 1998).

John Polkinghorne, *Beyond Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

John Polkinghorne, *Daha Geniş Bir İnsani Bakış Açısından Bilimin Ötesi*, çev. Ersan Devrim (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2001).

John Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology* (London: Spck: Social For Promoting, 1991).

John Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007).

John Polkinghorne, *The Polkinghorne Reader: Science, Faith and the Search for Meaning* (West Conshohocken, Pa.: SPCK/Templeton Press, 2010).

John Polkinghorne, *Theology in the Context of Science* (New Haven: Yale University Press, 2009).

John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

John R. Searle, *The Mystery of Consciousness* (New York: New York Review Book, 1997).

John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Y., 2004).

John William Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science* (London: Henry S. King&Co, 1875).

John William Draper, *Niza-ı İlm ve Din*, çev. Ahmed Midhat Efendi (Dersaâdet: Tercüman-ı Hakikat, 1313).

Jonathan Glover, *İnsanlık: Yirminci Yüzyılın Ahlaki Tarihi*, çev. S. Ayla Okyavuz Yazal (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2003).

Jonathan Howard, *Darwin*, çev. C. Atila (İstanbul: Altın Kitaplar, 2003).

Jonathan Wells, *Evrimin İkonları: Bilim mi, Mit mi?*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek, 2003).

Jonathan Wells, *Icons of Evolution: Science or Myth?: Why much of What We Teach about Evolution is Wrong* (Washington, DC: Regnery Pub.; Lanham, 2002).

Jonathan Wells, *The Myth of Junk DNA* (Discovery Institute Press, 2011).

Jonathan Wells, *The Politically Incorrect Guide to Darwinism and Intelligent Design* (Washington, DC: Regnery Publishing, 2006).

Joseph Needham, *Doğu ve Batı Arasında Bilim*, çev. Nejdet Özberk (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 1997).

Joseph Needham, *Doğunun Bilgisi Batının Bilimi*, der. A. Nejat Acar (Ankara: Şafak Matbaası, 1983).

Joseph Needham, *Zaman ve Doğulu İnsan&Beşeri Hukuk ve Tabiat Kanunları*, çev. Necdet Özberk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000).

Jozef M. Bochenski, "Bilim ve İnanç", çev. Medeni Beyaztaş, *Bilginin Sınırları*, der. Leonhard Reinisch (İstanbul: Kale Yayınları, 2006).

Karl R. Popper, "Bilimsel İndirgeme ve Bilimin Özündeki Tamamlanmamışlık", *Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 2005).

Karl R. Popper, "Evrimci Bilgikuramının Bilgikuramsal Boyutu", *Hayat Problem Çözmektir: Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 2005).

Karl R. Popper, "The epistemological position of evolutionary epistemology", *All Life is Problem Solving*, trans. Patrick Camiller (London: Routledge, 1999).

Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İbrahim Turan, İlknur Aka (İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası, 1998).

Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).

Keith B. Miller, "An Evolving Creation: Oxymoron or Fruitful Insight?", *Perspectives on an Evolving Creation*, ed. Keith B. Miller (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003).

Keith L. Moore, *The Developing Human Clinically Oriented Embryology*, çev. Abdul Azzindani (Cidde: Darü'l-Kıble, 1983).

Keith Ward, "Theistic Evolution", *Debating Design, From Darwin to DNA* ed. W. A. Dembski- Michael Ruse (Cambrindge: Cambridge University Press, 2004).

Keith Ward, *God Faith and the New Millennium: Christian Belief in an Age of Science* (Oxford: Oneworld, 2002).

Keith Ward, *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins* (Oxford: Lion Hudson, 2008).

Kelly C. Smith, "Appealing to Ignorance behind the Cloak of Ambiguity", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi* (İstanbul: İz Yay., 2011).

Kenan Ateş, "Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Kenan Ateş, "Türkiye'de Yaratılışçılık", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Kenan Ateş, "Yaratılışçılığa Bazı Yanıtlar", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground between God and Evolution* (New York: Cliff Street Books, 1999).

Kerim Sadi, "Darwin Ateizme Karşı Olabilir mi", *Türk Kleopatrası* (İstanbul: İnsaniyet Kütüphanesi, 1948).

Kevser Çelik, "Çatışmalar Çağı: Din-Bilim İlişkisi", *Süleyman Demirel Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 3, 2006, s.72–87.

Kevser Çelik, *Süreç Din Felsefesinde Din-Bilim İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006 –Yayımlanmamış Mastır Tezi).

Kheirallah G. Bosch, "Ibn Khaldun on Evolution," *The Islamic Review* (Woking), xxxvm (1950), n. 5.

Kirsten Birkett, *Dost mu Düşman mı? -Bilim ve İnanç*, çev. H. Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2009).

KM Jamil, 'Jalalud Din Rumi's Theory of Evolution', *Bulletin of the College of Arts* içinde, Baghdad, 7, 1964: 63-80.

Kosmos, Bios, Teos, der. Henry Margenau-Roy Abraham Varghese, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul: Gelenek, 2002).

L. J. Snyder, *Reforming Philosophy: A Victorian Debate on Science and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

L. S. B. Leakey, *İnsanın Ataları: Yontma Taş Devriyle İnsanın Köken ve Evrimi Konusunda Bilinenlerin Bir Özeti*, çev. Güven Arsebük (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1971).

L. Tibawi, "Ikhwan as-Safa and their Rasail: A Critical Review of a Century and a Half of Research", *The Islamic Quarterly* in 1955, s. 28-46.

Larry Witham, *By Design: Science and the Search for God* (San Francisco: Encounter Books, 2003).

Lawrence M. Krauss, *Hiç Yoktan Bir Evren*, çev. E. Kılıç (İstanbul: Aylak Kitap, 2013).

Lee Strobel, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin (İstanbul: Ufuk Yay., 2011).

Lee Strobel, *The Case for a Creator: A Journalist Investigates Scientific Evidence that Points toward God* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2004).

Leif Stenberg, "Islam, Knowledge, and 'the West': The Making of a Global Islam", *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, ed.Birgit Schaebler and Leif Stenberg (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2004).

Leif Stenberg, "Tanrı'nın Hizmetindeki Bilim: Bilgi'nin İslâmîleştirilmesi", çev. M. Öztürk, *Düşünce ve Dil*, haz. Hüseyin Su (Ankara: Hece Yayınları, 2004).

Leif Stenberg, *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Lund: Religionshistoriska avdelningen, Lunds universitet, 1996).

Leon Lederman, Dick Teresi, *Tanrı Parçacığı: Eğer Evren Yanıtsa Soru Nedir*, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2001).

Lester R. Brown, Andre Bahic, Paul Tapponier, Jacque Girardon, *Yerkürenin En Güzel Tarihi*, çev. S. Özen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012).

Lewis Wolpert, *Bilimin Doğal Olmayan Doğası*, çev. Evcimen Perçin (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994).

Leyla Özcan, *Evrensel İnsanlık İdesinin Batıda Teorik Tekamülü: Doğuşundan 1945 Tarihine Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1964).

Loren Haarsma and Terry M. Gray, "Complexity, Self-Organization, and Design", *Perspectives on an Evolving Creation*, ed. Keith B. Miller (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003).

Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik, Ahmed Nebil (İstanbul: Osmanlı Şirketi Mat.).

Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, hazırlayan: Ali Utku, Kemal Kahramaoğlu (Konya: Çizgi Yay., 2012).

Lüey Safi, "Bilginin İslamileştirilmesi", çev. Ömer Pakiş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VI, sayı: 3, s. 275-306.

Lüey Safi, "İslâmî Bir Metodoloji Arayışı: Bilginin İslâmîleştirilmesi Tasarısı", çev. Akif Demirci, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1993, cilt: I, sayı: 1, s. 31-57.

Lydia Jaeger, *Tanrısız Bilim Olur mu?*, çev. Burak Batı (İstanbul: Yeni Yaşam Y., 2011).

M. A. H. Qadri, "Kitāb al-Jamāhir fi ma'rifah al-Jawāhir: Al-Birûni's Contribution to Biological Studies and Concepts", *Al-Biruni: Commemorative*, ed. Hakim Mohammed Said (Karachi: Hamdard Academy, 1979), s. 587-93.

M. Hamad, "Islamic roots to the theory of evolution: the ignored history", *Rivista di Biologia/Biology Forum*, (2007) 100: 173-8.

M. Hamidullah, "Halku'l-kâinât ve Aslu'l-envâ Hasebe'l-Kurân ve Mütefekkirîne'l-Müslimîn", *Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı*, haz. İsmail Cerrahoğlu ve diğerleri (Ankara: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1978. LI, s. 9-37.

M. Kenan Çığman, Allah'ın Varlığının Delilleri (İstanbul: Seha, 1986).

M. Kenan Çığman, *İnançlar* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1976).

M. M. Dakake, "The Soul as *barzakh:* substantial motion and Mulla Sadra's theory of human becoming", *The Muslim World*, (2004) 94: 107-60.

M. M. Qurashi, "Basic Concepts of Physics in the Perspective of the Qur'an", *Islamic Studies* 28.1 (1989): 55-75.

M. Ma'ruf, "Towards an Islamic Critique of Anthropological Evolutionism", *American Journal of Islamic Social Sciences*, (1986) 3(1): 89-103.

M. Midgley, *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears* (London: Routledge, 1985).

M. Siddiqi, "Iqbal's Concept of Evolution", in M. Saeed Sheikh (ed.) *Studies in Iqbal's Thought and Art* (Lahore: Bazm-i Iqbal, 1972).

M. Taner Enis, "Cesur Yeni DNA: İnsan Tanrı Rölü mü Oynuyor", *Modern Tıbbın Ötesi*, haz. Senai Demirci (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).

M. W. Kirschner and C. Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005).

Mabud, *Theory of Evolution from the Islamic Point of View* (Cambridge: The Islamic Academy, 1991).

Mahlon B. Hoagland, *Hayatın Kökleri: İlk Canlılar Nasıl Oluştu?*, çev. Ş. Güven (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).

Mahmut Topuz, *İslam ve Modern Bilim Bütünleşmesi: Çağdaş Bilimler Arasında Dinin Yeri* (İstanbul: Türdav, 1998).

Marc Bekoff, *Düşünen Hayvanlar*, çev. S. Çağlayan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2002).

Marcus Chown, *Biraz Kuantum'dan Zarar Gelmez Evren Hakkında Kışkırtıcı Bir Kılavuz ?*, çev. T. Taftaf (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).

Marian Stamp Dawkins, *Hayvanların Sessiz Dünyası: Hayvanlarda Bilincin Varlığı Üzerine Bir Araştırma*, çev. Füsun Baytok (Ankara: TÜBİTAK, 1999).

Mark A. Noll and David Livingstone, "Charles Hodge and B. B. Warfield on Science, the Bible, Evolution, and Darwinism", *Perspectives on an Evolving Creation*, ed. Keith B. Miller (Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans, 2003).

Martin Gardner, *Adem İle Havva'nın Göbek Çukurları Var mıydı: Refleksoloji, Numeroloji, İdrar Tedavisi ve Öteki Kuşkulu Konular Üzerine Konuşmalar*, çev. Celal Kapkın (İstanbul: Evrim Yayınları, 2003).

Martin Rees, "Kozmolojik Müşküller: Evrende Yalnız mıyız ve Evrenin Neresindeyiz?", *Gelecek 50 Yıl: Yirmibirinci Yüzyılın İlk Yarısında Hayat ve Bilim*, ed. John Brockman, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: NTV Yayınları, 2007).

Matt Ridley, *Erdemin Kökenleri*, çev. Erhun Yücesoy (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yay., 2011).

Matt Ridley, *Gen Çeviktir: Doğuştan Gelen Özellikler mi Çevresel Etkenler mi?*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009).

Matt Ridley, *Genom: Bir Türün Yirmi Üç Bölümlük Otobiyografisi*, çev. Mehmet Doğan, Nıvart Taşçı (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012).

Matt Ridley, *Kızıl Kraliçe: Cinsellik ve İnsan Doğasının Evrimi*, çev. Erhun Yücesoy (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010).

Matthew J. Brauer and Daniel R. Brumbaugh, "Biology Remystified: The Scientific Claims of the New Creationists", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Maurice Bucaille, *Kur'ânı Kerim, Tevrat İncil ve Bilim*, çev. Enver Tahir Rıza, Hamit Kemal (İslama Çağrı Cemiyeti).

Maurice Bucaille, *La Bible, Le Coran Et La Science: Les Écritures Saintes Examinées À La Lumière Des Connaissances Modernes* (Paris: Pocket, 1998).

Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984).

Maurice Bucaille, *Tevrat İnciller Kur'an-ı Kerim ve Bilim: Çağdaş Tabiat Bilimlerin Vardığı Sonucların Işığında Kutsal Kitapların İncelenmesi*, çev. Suat Yıldırım (İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı, 1981).

Maurice Bucaille, *The Bible, The Qur'an and Science: The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge* (Elmhurst, N.Y.: Tahrike Tarsile Quràn, 2003).

Maurice Bucaille, *What is the Origin of Man? The Answers of Science and the Holy Scriptures* (Paris: Les editions seghers 1983).

Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1987).
Mehdi Golshani, "How to Make Sense of Islamic Science?" *American Journal of Islamic Social Sciences* 17.3 (2000): 1-2l.
Mehdi Golshani, "Islam and the Sciences of Nature: Some Fundamental Questions" *Islamic Studies* 39.4 (2000): 597-611.
Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat, 2001).
Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan Yay., 1987).
Mehmet Canbulan, *İnsan Olmak: Yaratış ve Yaradılış'ın /Ölüm Ve Hayatın Gerçek Amacı: Evrim...* (Ankara: Emekli Ofset, 2011).
Mehmet Cem Kamözüt, "Bilimin Normatif Alanda Söz Söyleme Olanağı ve Sosyal Darwinizm", *felsefelogos*, 42, sayı: 15, 2011.
Mehmet Elgin, "İnsan Nedir?" Sorusu Evrim Teorisi Çerçevesinde İşlenebilir mi?", *Cogito*, 60, 2009.
Mehmet Ö. Alkan, "Osmanlı Darwinizmi", *Cogito*, 60, 2009.
Mehmet Ö. Alkan; "II. Meşrutiyet'te Doğa Felsefesi ya da Subhi Edhem Üzerine Notlar", *Felsefe Dergisi*, S. 29 (Mart 1989), s. 50-58.
Mehmet S. Aydın, "İslam ve İlmi Gelişme", *İslam Üzerine Düşünceler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1984).
Mehmet Saffet, *Spencer'ın Felsefesi* (Fenomen Yayıncılık, 2008).
Mehmet Saffet, *Spencer'ın Felsefesi*, haz. M. K. Keha (Erzurum: Fenomen Yay., 2008).
Mehmet Sakınç, *50 Soruda Yerin Evrimi* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012).
Mehtap Tanar, *Batı Avrupa'da Sosyal Darwinizm Tartışmaları ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2011 -Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
Mehtap Tanar, *Batı Avrupa'da Sosyal Darwinizm Tartışmaları ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri* (İstanbul: İstanbul Ünv., 2011).
Merryl Wyn Davies, *Darwin ve Fundamentalizm*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Everest Yayınları, 2001).
Metin Özbek, *50 Soruda İnsanın Tarihöncesi Evrimi* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012).
Metin Özbek, *Dünden Bugüne İnsan* (Ankara: İmge Yay., 2007).
Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999).
Michael C. Rea, *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).
Michael J. Behe, "A Catholic Scientist Looks at Darwinism", *Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing*, ed. William A. Dembski (Wilmington, Del.: ISI Books, 2004).
Michael J. Behe, "Experimental Support for Regarding Functional Classes of Proteins to be Highly Isolated from each other," in J.Buell and V.Hearn (eds) *Darwinism: Science or Philosophy?* (Houston, Texas: The Foundation for Thought and Ethics. 1994).
Michael J. Behe, "Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).
Michael J. Behe, "Yaşamın Temelindeki Tasarım Kanıtı", *Tasarım: Evrenin Alternatif Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

Michael J. Behe, "Zeki Tasarıma Yönelik Bilimsel Eleştirileri Yanıtlamak", *Tasarım: Evrenin Alternatif Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

Michael J. Behe, *Darwin'in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer*, çev. Gürkan Bayır (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1998).

Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (New York: The Free Press, 1996).

Michael J. Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* (New York: Free Pres., 2007).

Michael J. Behe, Williamm A. Dembski, Stephen C. Meyer, *Tasarım*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

Michael John Denton, "An Anti-Darwinian Intellectual Journey: Biological Order as an Inherent Property of Matter", *Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing*, ed. William A. Dembski (Wilmington, Del.: ISI Books, 2004).

Michael Mulkay, "Bilimde Normlar ve İdeoloji", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

Michael Polanyi, "Bilimsel İnançlar", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

Michael Poole, *Bilim ve İnanç Rehberi –İnanca İlişkin Sorular*, çev. (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2010).

Michael Robert Negus, "İslâmî Bilim Kavramı ve Müslüman Bir Bilim Adamının Düşünce Modelleri", çev. Aygün Akyol, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III, sayı: 5, s. 173-180.

Michael Ruse, "Creation Science: The Ultimute Fraud", *Philosophy of Biology*, (ed. Michael Ruse), Macmillan Press, New York, 1989.

Michael Ruse, "Darwinci Devrimin Anlam ve Önemini Yeniden Düşünmek", *Cogito*, 60, 2009.

Michael Ruse, "Scientific Creationism", *But It Is Science?*, (ed. Michael Ruse), Promethus Books, Buffalo, New York, 1988.

Michael Ruse, *Can Darwinian be a Christian?*, Cabridge University Pres., USA, 2001.

Michael Ruse, *Darwinism and Atheism: A Marriage Made in Heaven?*, http://www.srhe.ucsb.edu/lectures/text/ruseText.html.

Michael Ruse, *The Darwinian Paradigm: Essays on Its History, Philosophy, and Religious Implications* (New York: Routledge, 1989).

Michael Ruse, *The Evolution and Creation Struggle* (USA: Harward University Press, 2005).

Michael Shermer, *Bilimin Sınır Bölgeleri*, çev. Zeynep Reyhan Koç (İstanbul: Altın Bilek Yayınları, 2006).

Michael Shermer, *Evrim ve Yaratılışçılık*, çev. Zeynep Reyhan Koç (İstanbul: Altın Bilek Yayınları, 2009).

Michael Shermer, *İnanan Beyin: İnançları Doğru Gibi Kurgulama ve Pekiştirme Süreci*, çev. N. Elhüseyni (İstanbul: Alfa Yay., 2011).

Michael Shermer, *İnsanlar Neden Saçma Şeylere İnanır*, çev. Zeynep Reyhan Koç (İstanbul: Altın Bilek Yayınları, 2006).

Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi: İnsanlar Neden Aldatır, Dedikodu Yapar, İlgi Gösterir, Paylaşır ve Altın Kural'a Uyarlar?*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Varlık Yayınları, 2004).

Michael Talbot, *Holografik Evren*, çev. Güray Tekçe (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1997).
Molla Sadreddin Şirazi, *eş-Şevahidü'r-rububiyye fi'l-menâhici's-sülukiyye* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1360).
Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds* (London; New York: Routledge, 2002).
Muammer Bilge, *Metabiyoloji* (İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1960).
Muhammed A Asadi, *The Unifying Theory of Everything: Koran&Nature's testimony* (New York: Writers Club Press, 2002).
Muhammed A. Esedi, *Birliğin Teorisi: Kur'an ve Tabiatın Şahitliği*, çev. Kerem Genç (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003).
Muhammed Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1978).
Muhammed Cemaleddin Fendi, *Allah ve Kainat: Zaman-Mekan-İnsan* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980).
Muhammed Kutub, *Tekamül mü? Soysuzlaşma mı?*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Ekin Yayınevi, 1972).
Muhammed Rıza İsfahani, *Kitabu nakd-i felsefe-i Darwin* (Bağdad: Matbaatu Vilayeti'l-Amire, 1331).
Muhammed Tıbak, *Nakz belagi li-alâkâtin mez'ume beyne'l-Kur'ân ve nazariyyeti Dârwin* (Dârü'l-Arkam, 1993).
Mumtaz Ali, Muhammad, "İslâm Düşüncesi ve Medeniyetinin Yeniden Yapılanması: Bilginin İslâmileştirilmesi Akımının Analizi", çev. Ömer Aydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 5, s. 169-184.
Murat Arabacı, *1 Ayet 1 Soru 1 Denklem: Gece Neden Karanlıktır* (Ankara: Kripto Yayınevi, 2010).
Murat Arabacı, *Kur'an'ın Terkedilen Emri Bilim* (Ankara: Kripto Yayınevi, 2010).
Muslim Sajjad, "Teaching Zoology: The Islamic Perspective", *Planning Curricula for Natural Sciences: The Islamic Perspective*, ed. Abdus Sami, Mohammad and Muslim Sajjad (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1983).
Mustafa Akyol, *Bilim, Din ve Ateizme Dair Modern Ezberlerin Sonu: Bilim Materyalizmi Aşar* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2012).
Mustafa Erdem, *Hazreti Adem: İlk İnsan* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).
Mustafa Keremoğlu, *Bilim Adamları ve Din* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 2004).
Muzaffar Iqbal, "Darwin's Shadow: Context and Reception in the Muslim World", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 7, Number 1, 2009.
Muzaffar Iqbal, "Darwin's Shadow: Context and Reception in the Western World", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 6, Number 2, 2008.
Muzaffar Iqbal, "Darwin's Shadow: Evolution in Islamic Mirror", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 8, Number 1, 2010.
Muzaffar Iqbal, "Islam and Science: Responding to a False Approach", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 1, Number 2, 2003.
Muzaffar Iqbal, *Islam and Science* (Aldershot: Ashgate, 2002).
Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2007).
Mümin Köksoy, *Yerbilimlerinin Katkısıyla Nuh Tufanı ve Sümerlerin Kökeni* (Ankara: Yeni Avrasya Yayınları, 2003).

Münevver Ahmed Enis, "Bilginin İslamileştirilmesinin Anlamı", *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).
Müsbet İlim ve Allah, ed. Mehmed Aydın (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1971).
N. Efron, *Judaism and Science: A Historical Introduction* (London: Greenwood Press, 2007).
Nancey Murphy, "Phillip Johnson on Trial: A Critique of His Critique of Darwin", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).
Nazir Qaiser, *Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2004).
Nazlı Somel, "Evrim Kuramı Eğitiminde Cumhuriyet Tarihi Boyunca Gözlenen Değişimler", *Evrim, Bilim ve Eğitim* (İstanbul: Nazım Kitaplığı, 2006).
Nebi Mehdiyev, *Ian Greame Barbour'da Bilim-din İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2002 –Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
Necat Kutlu, *Big Bang Teorisi ve Evrenin Yaratılışı* (İstanbul: Düşünce Yay., 2004).
Necip Taylan, *İlim-din ilişkileri-sahaları-sınırları* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979).
Neil A. Campbell, Jane B. Reece, *Biyoloji*, çev. Ali Demirsoy ve diğ. (Ankara: Palme Yayıncılık, 2006).
Neil A. Manson, ed., *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science* (London; New York, NY: Routledge, 2003).
Neil Shubin, *İçimizdeki Balık: İnsan Vücudunun 3,5 Milyar Yıllık Tarihine Seyahat* (İstanbul: NTV Yay.)
Neil Shubin, *İçimizdeki Balık: İnsan Vücudunun 3,5 Milyar Yıllık Tarihine Seyahat*, çev. A. Yavuz (İstanbul: NTV Yay., 2010).
New Perspectives on the History of Islamic Science, ed. Muzaffar Iqbal (Burlington VT: Ashgate, 2012).
Nidhal Guessoum, "Fine-Tuning, Principe Anthropique et Multivers: Perspectives Islamiques sur une Question Controversée", *Etudes Orientales*, vol. 23/24, 2005
Nidhal Guessoum, "The Qur'an, science, and the (related) contemporary Muslim discourse", Zygon, Vol. 43, No. 2., June 2008, s. 411-431.
Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I. B. Tauris, 2011).
Nidhal Guessoum, *Kalam's Necessary Engagement with Modern Science* (Dubai, UAE, 2011).
Nidhal Guessoum, *Réconcilier l'Islam et la Science Moderne: l'esprit d'Averroès* (Paris: Presses de la Renaissance, 2009).
Nihat G. Kınıkoğlu, "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslâm", *İslâmî Araştırmalar*, 1993/ 1994, cilt: VII, sayı: 1, s. 73-81.
Noel Keith Roberts, *From Piltdown Man to Point Omega: The Evolutionary Theory of Teilhard de Chardin* (New York: P. Lang, 2000).
Norman L. Geisler, "Ateizm ve Bilim", *Din ve Bilim: Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinden Seçme Felsefi Yazılar*, der. ve çev. Cafer Sadık Yaran (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).
Oğuz Özdemir, "Biyoloji Öğretmeni Adaylarının Evrim Teorisini Anlama ve Benimseme Güçlükleri", *Mantık, Matematik ve Felsefe VI. Ulusal Sempozyumu: Evrim* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2009).
Orhan Düzgüneş, *Genetikçi Gözü ile Evrim* (Ankara: Türk Ziraat Mühendisleri Birliği, 1994).
Osman Bahadır, *Bilim Cumhuriyetinden Manzaralar* (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000).
Osman Bahadır, *Osmanlılardan Cumhuriyete Bilim* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2012).

Osman Bakar, "Bilimsel ve Kutsal Bilginin Birliği: İslami Tecrübe", çev. Ali Akdoğan, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, 2003, cilt: III, sayı: 7, s. 195-205.
Osman Bakar, "İslami Bilimlerde Metodoloji Sorunu", *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, haz. ve çev. Mehmet Paçacı (Ankara: Fecr Yayınevi, 1991).
Osman Bakar, "Reformulating a Comprehensive Relationship Between Religion and Science: An Islamic Perspective", *Islam and Science: Journal of Islamic Perspectives on Science*, Volume 1, Number 1, June 2003.
Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998).
Osman Bakar, *Gelenek ve Bilim: İslam'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine*, çev. Ercüment Asil (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).
Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012).
Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012).
Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1991).
Osman Gürel, *Yaşamın Kökeni* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1999).
Otto J. Helweg, "Bilimsel Olgular ve Hıristiyan İnancı: İkisi Nasıl Uyuşabilirler?", çev. Kevser Çelik, *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, 2006, c. VI, sayı: 15-16, s. 323-330.
Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994).
Öner Ünalan, *Darwin Ne Yaptı?* (İstanbul: Papirüs Yayınları, 2004).
P. Draper, "Irreducible Complexity and Darwinian Gradualism: A Reply to Michael J. Behe", *Faith and Philosophy* 19 (2002): 3–21.
P. Ohly, "Evolution und Islam - Islamisierung der Wissenschaft", in E.-M. Engels, T. Junker and M. Weingarten (eds) *Ethik der Biowissenschaften: Geschichte und Theorie. Beitrage zur 6. Jahrestagung der DGGTB in Tubingen 1997* (Berlin: Verlag fur Wissenschaft und Bildung).
Pascal Picq, *İnsan'ın Yeni Tarihi* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2007).
Pascal Picq, Jean-Pierre Digard, Boris Cyrulnik, Karine Lou Matignon, *Hayvanların En Güzel Tarihi*, çev. B. Onaran (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012).
Pascal Picq, *Meraklısına Darwin*, çev. S. Timuroğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2010).
Pascal Richet, *Dünya'nın Yaşı: Bir Bilimsel Sorunun Serüveni*, çev. Ercüment Akat (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2002).
Patricia Fara, *Bilim: Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).
Patricia S. Churchlan, *Güvenen Beyin: Nörobilim Ahlak Hakkında Bize Ne Anlatır?*, çev. Y. Türedi (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).
Patricia S. Churchland, *Güvenen Beyin: Nörobilim Ahlak Hakkında Bize Ne Anlatır?* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).
Patrick Glynn, *Kanıt: Post-seküler Bir Dünyada İnanç ve Bilimin Uzlaşması*, çev. Ali Ayten, Yasin Ünlütürk, Zehra Şahin (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).
Patrick Tort, *Darwin ve Darwincilik*, çev. İ. Yerguz (Ankara: Dost, 2007).
Patrick Tort, *Darwin ve Evrimin Bilimi*, çev. Ömer Aygün (İstanbul: Yapı Kredi Y., 2008).
Paul A. Nelson, "The Role of Theology in Current Evolutionary Reasoning", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Paul Davies, "İkinci Bir Yaratılış Var mıydı?", *Gelecek 50 Yıl: Yirmibirinci Yüzyılın İlk Yarısında Hayat ve Bilim*, ed. John Brockman, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: NTV Yayınları, 2007).

Paul Davies, "Schrodinger'in Kedileri ve Wigner'in Arkadaşları", *Galileo'nun Buyruğu: Bilim Yazılarından Bir Derleme*, der. Edmund Blair Bolles, çev. Nermin Arık (Ankara: TÜBİTAK, 2000).

Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli (İstanbul: İm Yay., 1995).

Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life* (New York: Simon & Schuster, 1999).

Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (New York: Simon&Schuster, 1992).

Paul M. Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, çev. Ekrem B. Ersöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013).

Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çev. Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012).

Paul Von Ward, *Tanrılar, Genler ve Bilinç: İnsanlık Tarihinin En Önemli Hikayesi*, çev. Özlem Yaşayanlar (İstanbul: Kozmik Kitaplar, 2006).

Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim: Bağnazlığa Karşı Akılcılığın Savaşımı*, çev. Eser Birey (İstanbul: Cep Kitapları, 1992).

Peter Godfrey-Smith, "Information and the Argument from Design", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Peter Halfpenn, "Rasyonalite ve Bilimsel Bilginin Sosyolojisi", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

Peter Hanns Reill, "Eighteenth-century uses of vitalism in constructing the human sciences", *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander and Ronald L. Numbers (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).

Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev: Hayrullah Doğan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005).

Peter Van Inwagen, "The Compatibility of Darwinism and Design", *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, ed. Neil, A. Manson (London: Routledge, Pub., 2003).

Philip Clayton, "Neuroscience, the Person and God: An Emergentist Account", *Zygon*, 2000, 35(3): 613-52.

Philip Clayton, "Process and Emergence", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Philip Clayton, ed. *The Oxford Handbook of Religion and Science* (New York: Oxford University Press, 2008).

Philip Clayton, *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).

Philip Clayton, *God and Contemporary Science* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1997.)

Philip Clayton, *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Philip Clayton, *Religion and Science: The Basics* (New York: Routledge, 2012).

Phillip E. Johnson, "Creator or Blind Watchmaker?", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Phillip E. Johnson, "Evolution as Dogma: The Establishment of Naturalism", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Phillip E. Johnson, "Is Genetic Information Irreducible?", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Phillip E. Johnson, *Darwin on Trial* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1993).

Phillip E. Johnson, *Evrim Duruşması*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003).

Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding, edited by Robert J. Russell, William R. Stoeger, and George V. Coyne (Vatican City State: Vatican Observatory; Notre Dame, Indiana, 1988).

Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988).

Pierre Teilhard De Chardin, *İnsanın Tabiattaki Yeri*, çev. H. Hüsrev Hatemi (İst.: İşaret Yay., 1990).

Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (London: Fontana Books, 1965).

Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action, Robert John Russell, Nancey Murphy, and C.J. Isham, editors (Vatican City State: Vatican Observatory, 1993).

Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action (Vatican City State: Vatican Observatory, 2001).

R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).

R. Manser, "The Concept of Evolution", *Philosophy*, (1965) 40(151): 18-34.

R. Tennant, *Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1930).

R. Thorahill, "The Historical Relationship between Darwinism and the Biological Design Argument", *Perspectives on Science and Christian Faith*, (2002) 54(4): 249-59.

Raimond Gaita, *Filozofun Köpeği*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005).

Rais Ahmad, *Islam and Scientific Debate: Searching for Legitimacy* (New Delhi: Global Vision Pub. House, 2006).

Raphael Demos, "Dinî İnanç ile Bilimsel İnancın Karşılaştırılması", çev. Ramazan Ertürk, *Bilimname*, 2 (2003).

Raşit Gürdelek, "İnsancı İlkenin Sürpriz Dönüşü", *Bilim ve Teknik*: 436, Mart 2004.

Ratzsch, *Nature, Design and Science: The Status of Design in Natural Science* (Albany: State University of New York Press, 2001).

Raymond L. Neubauer, *Evolution and the Emergent Self: The Rise of Complexity and Behavioral Versatility in Nature* (New York: Columbia University Press, 2012).

Religion versus Science in Islam: a Medieval and Modern Debate, ed Carmela Baffioni (Roma: Instituto per L'Oriente C.A. Nallino, 2000).

Remzi Demir, "Subhi Edhem Bey'in Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi Bilinci", *Bilim ve Ütopya*, S. 139, Ocak 2006, s. 52-57.

Remzi Demir; "Subhi Edhem Bey'in İlm-i Nebâtât Târîhi", *I. Ulusal Veteriner Hekimliği Tarihi ve Meslekî Etik Sempozyumu Bildirileri*, 30 Mart - 1 Nisan 2006, (Prof. Dr. Ferruh Dinçer'in 70'inci Yaşı Anısına), Editör: Abdullah Özen, Elazığ 2006, s. 133-159.

Reşad Halife, Edip Yüksel, *Kuran Görülen Mucize* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1985).

Richard C Lewontin ve Richard Levins, "Teori ve İdeoloji Olarak Evrim", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Richard Dawkins, "Reply to Phillip Johnson", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Richard Dawkins, *Cennetten Akan Irmak: Yaşama Darwinci Bir Bakış*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1999).

Richard Dawkins, *Gen Bencildir*, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu (Ankara: TÜBİTAK, 1995).

Richard Dawkins, *How a Scientist Changed the Way We Think*, Alan Grafen, Mark Ridley (ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı (Ankara: TÜBİTAK, 2002).

Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin Kalisto (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009).

Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (London: Penguin Books, 1991).

Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006).

Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Richard Milner, *Charles Darwin Bir Doğabilimcinin Evrimi*, çev. A. T. Kapkın (İstanbul: Evrim Yayınevi, 1999).

Richard Milton, *Son Tartışmaların Işığında Darwinizm'in Mitleri*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).

Richard Swinburne, "Tanrı'nın Varlığı Hakkındaki İnce-Ayar Kanıtı'nı Yeniden Değerlendirme", çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman - Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012).

Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yay., 2001).

Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford: Oxford University Pr., 1997).

Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 2004).

Rihard D. Lewontin, *DNA Doktirini: İdeoloji Olarak Biyoloji*, çev. Melike Çakırer (İstanbul: Uluslararası Yayıncılık, 1994).

Rihard Lawontin, *Üçlü Sarmal: Gen, Organizma ve Çevre*, çev. Ergi Deniz Özsoy (Ankara: Tübitak, 2007).

Robert Aunger, *Kültürün Darwincileşmesi: Memetik Bilimin Değerlendirmesi*, çev. A. Sağlam (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012).

Robert Aunger, *Memetik Evrim: Nasıl Düşündüğümüz Üzerine Yeni Bir Kuram*, çev. Sinem Çevik (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011).

Robert J. Asher, *Evolution and Belief: Confessions of a Religious Paleontologist* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2012).

Robert J. Russell, "Maddenin Her Daim Varolduğunu Kabul Etmekte Güçlük Çekiyorum", *Kosmos, Bios, Teos*, der. Henry Margenau-Roy Abraham Varghese, çev. Ahmet Ergenç (İstanbul: Gelenek, 2002).

Robert J. Russell, "Uzaylılar Neye Benzer?",*Yeni Bin Yılda Tanrı*, der. Russel Stannard, çev. Atalay Ataberk (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

Robert J. Russell, *Cosmology: From Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science* (Minneapolis: Fortress Press, 2008).

Robert J. Valenza, "Introduction to "The Metaphysics of Consciousness and Evolution", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Robert J. Valenza, "The Metaphysics of Consciousness and Evolution", *Back to Darwin: A Richer Account of Evolution*, ed. John B. Cobb (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008).

Robert John Russell, "Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution", *Perspectives on an Evolving Creation*, ed. Keith B. Miller (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003).

Robert T. Pennock, "Naturalism, Evidence, and Creationism: The Case of Phillip Johnson", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives,* R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Robert T. Pennock, "Reply to Plantinga's "Modest Proposal", ", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Rodney D. Holder, *İnsan Sadece Atom ve Molekül mü? Bilimin Sınırlarına Doğru*, çev. Lara Özharar (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2009).

Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Rosalind W. Gwynne, "İhmâl Edilen Sünnet: Sünnetullah (Allah'ın Sünneti)", çev. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1994, cilt: II, sayı: 2, s. 21-30.

Rosalind W. Gwynne, "İhmal Edilen Sünnet: Sünnetullah (Tanrı'nın Sünneti)", çev. M. Şentürk, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, 30, s. 199-208.

Roshdi Rashed, *Science in Islam and Classical Modernity* (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2002).

Roy Clouser, "Is Theism Compatible with Evolution?", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives,* R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

Rupert Sheldrake, *Yeni Bir Yaşam Bilimi: Morfik Rezonans Hipotezi*, çev. Sezer Soner (İzmir: Ege Mete yayınları, 2001).

Ruth Page, "Panentheism and Pansyntheism: God in Reletaion", *God and Evolution,* ed. Mary Kathleen Cunningham (London andNew York: Routledge Pub., 2007).

Rüşdi Raşid, *İslam Bilim Tarihi: Astronomi I,* çev. Habip Türker, Cemile İpar (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).

S. Conway Morris, *The Crucible of Creation: The Burgess Shale and the Rise of Animals* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

S. Hameed, "Bracing for Islamic creationism", *Science,* (2008) 322:1637-8.

S. Hussain, "Iqbal's view of evolution", in M. Maruf (ed.) *Contributions to Iqbal's Thought* (Lahore: Islamic Book Service, 1977).

S. J. Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine,1999).

S. Jaki, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1973).

S. T. Josh, *Tanrı'nın Savunucuları*, çev. Ahmet Saraçoğlu (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2005).

Sait Kurşunoğlu, *İnsan Evren İlişkisi ve Antropik İlke* (Ankara: Elis Yay., 2006).

Salman Hameed, "Evolution and creationism in the Islamic World", *Science and Religion: New Historical Perspectives*, ed. Thomas Dixon, Geoffrey Cantor, ve Stephen Pumfrey (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010).

Science and Religion: New Historical Perspectives, edited by Thomas Dixon, Geoffrey Cantor, and Stephen Pumfrey (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010).

Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress, Robert John Russell, Nancey Murphy, William R. Stoeger, editors (Calif.: The Center for Theology and the Natural Sciences; Notre Dame, Ind. 2008).

Sedat Ölçer, *Evrim Serüveni: Bir Kuramın Doğuşu, Gelişimi ve Günlük Yaşantımızdaki Yeri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

Selçuk Candansayar, "Evrimci Ruhbilim Mümkün mü?", *Cogito*, 60, 2009.

Seyyed Hossein Nasr, "On the question of biological origins", *Islam&Science*, 4/2 (Winter 2006).

Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam Bilimi Nedir?", *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007).

Seyyid Hüseyin Nasr, "İslam ve Modern Bilim Sorunu", çev. Halil Rahman Acar, *İslâmî Araştırmalar*, 1991, V, sayı: 2, s. 77-82.

Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm ve Modern Bilim Sorunu", *Hilal Doğarken: İslam'da Bilgi ve Çevrenin Geleceği*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).

Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâmî Bilim Nedir?", çev. Mevlüt Uyanık, *İslâmî Araştırmalar*, 1993/1994, cilt: VII, sayı: 1, s. 1-12.

Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).

Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1982).

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989).

Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: İnsan Y., 2002).

Seyyid Muhammed Nakib Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989).

Shaikh Abdul Mabud, *Theory of Evolution: An Assessment from the Islamic Point of View* (Cambridge: The Islamic Academy, Kuala Lumpur: The Islamic Academy of Science, 1991).

Shirley A. Roe," Biology, atheism, and politics in eighteenth-century France", *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, ed. Denis R. Alexander and Ronald L. Numbers (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).

Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design, W. Dembski and J. Kushiner, eds. (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001).

Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective, edited by Isma'il R. Al-Faruqi and Abdullah Omar Nasseef (Sevenoaks, Kent: Hodder and Stoughton, 1981).

Stephen C. Meyer, "Fizik ve Biyolojide Tasarım Kanıtları", *Tasarım: Evrenin Alternatif Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

Stephen C. Meyer, "The methodological equivalence of design&descent", *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer*, ed. J.P. Moreland (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994).

Stephen C. Meyer, "Zeki Tasarımın Bilimsel Konusu", *Tasarım: Evrenin Alternatif Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

Stephen C. Meyer, *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design* (New York: HarperOne, 2009).

Stephen Jay Gould ve Richard Lewontin, "San Marco'nun Kemer Üstü Boşlukları ve Pangloss Paradigması: Adaptasyoncu Programın Bir Eleştirisi", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Stephen Jay Gould, "Darwin'in Suistimali", *Galileo'nun Buyruğu: Bilim Yazılarından Bir Derleme*, çev. Nermin Arık, der. Edmund Blair Bolles (Ankara: TÜBİTAK, 2000).

Stephen Jay Gould, "Kuşkuculuğun Olumlu Gücü", *İnsanlar Neden Saçma Şeylere İnanır*, Michael Shermer, çev. Zeynep Reyhan Koç (İstanbul: Altın Bilek Yayınları, 2006), s. 17-22.

Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası*, çev. Ceyhan Temürcü (Ankara: Tübitak, 2003).

Stephen Jay Gould, *Fırtınadaki Kirpi: Kitaplar ve Fikirler Üzerine Denemeler*, E. Kılıç (İstanbul: Versus Kitap, 2012).

Stephen Jay Gould, *Pandanın Başparmağı: Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, çev. Ülkün Tansel (İstanbul: Versus Kitap Yayınları: 2010).

Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Pub. Group, 1999).

Stephen Jay Gould, *The Hedgehog, The Fox, and The Magister's Pox: Mending the Gap between Science and the Humanities* (New York: Harmony Books, 2003).

Stephen Jay Gould, *Yaşamın Tüm Çeşitliliği: İlerleme Mitosu*, çev. Rahmi Öğdül (İst.: Versus Yay., 2009).

Steve Jones, "Evrim Teorisi Bir Bilimdir", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Steve Jones, *Neredeyse Bir Balina: Türlerin Kökenine Güncel Bir Bakış*, çev. Levent Can Yılmaz (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2010).

Steve Stewart Williams, *Darwin Tanrı ve Yaşamın Anlamı*, çev. İbrahim Hoca (İstanbul: Say Yayınları, 2012).

Steve Woolgar, "Toplumsal Bilim İncelemelerinde Çıkarlar ve Açıklama", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

Steven Mithen, *Aklın Tarihöncesi*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999).

Steven Pinker, "Evrim ve Etik", ", çev. B. Kovulmaz, *Cogito*, 60, 2009.

Steven Pinker, *Boş Sayfa: İnsan Doğasının Modern İnkarı*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010).

Steven Rose, "Evrensel Darwinizm", *Dünü ve Bugünüyle Evrim Teorisi*, ed. Kenan Ateş (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009).

Studies in the Islam and Science Nexus, ed. Muzaffar Iqbal (Burlington VT: Ashgate, 2012).

Studies in the Making of Islamic Science: Knowledge in Motion, ed. Muzaffar Iqbal (Burlington VT: Ashgate, 2012).

Suavi Aydın, "Darwin Kavramlarının Yanlış ve Kötüye Kullanımları Üzerine ya da Darwin Sosyal Darwinist miydi?", *Cogito*, 60, 2009.

Subhi Edhem, *Lamarckizm* (Dersaadet: Nefaset Matbaası, 1330).

Süleyman Altay, *Kur'ân-ı Kerim ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1993).

Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s. 127-146.

Süleyman Yusuf, *Canlılardaki Olağanüstülük* (İstanbul: Güneş Yayıncılık, 2000).

Süleyman Yusuf, *Hayatın Kökeni ve Gerçek: Bilimsel Bulgular Darwinizmi Reddediyor* (İstanbul: Güneş Yayıncılık, 2003).

Swami B. R. Sridhar, *Bilincin Öznel Evrimi: Güzel Tanrı'nın Oyunu* (Ankara: Saraswata Yayınları, 2005).

Syed Muhammad Naquib Al-Attas, "İlmin Yozlaşması ve Fikrî Çözünme Meselesi", çev. İbrahim Nuri, *İslâmî Araştırmalar*, 1994, cilt: VII, sayı: 3-4, s. 215-221.

Syed Muhammad Naquib Al-Attas, "İslam ve Billim Felsefesi", çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar*, 1989, cilt: III, sayı: 4, s. 165-187.

Şaban Ali Düzgün, "İsimler'den Kelimeler'e: Adem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekamülü, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 1-6.

Şahin Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri* (İstanbul: Pınar Ya., 2002).

Şahin Filiz, *İlk İslam Humanistleri: İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi* (Konya: Onbir Eylül Yayınları, 2002).

Şakir Kocabaş, "In Search of Islamic Epistemology" *MAAS Journal of Islamic Science*, 1986, 2(2): 79-86.

Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayırımı* (İstanbul: Küre Yayınları, 2002).

Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri: Emr Kitabı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997).

Şakir Kocabaş, *Kur'ân'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004).

Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti: Akıl ve Bilim Huzurunda Materyalizm Dalalet Mesleği* (Konya: Çizgi Yay., 2012).

Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Huzuru Aklü Fende Maddiyyun Meslek-i Delaleti: İlim Karşısında Maddecilik*, haz. Sadık Albayrak (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1974).

T. Dixon, *Science and Religion: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008).

T. O. Shanavas, *Creation and/or Evolution: An Islamic Perspective* (Philadelphia: Xlibris Corp., 2005).

T. O. Shanavas, *Islamic Theory of Evolution: The Missing Link Between Darwin and and the* Origin of Species (Brainbow Press, 2nd Revised edition, 2010).

Tabatabai, *İslam Çağ ve İnsanın Tarihte Tekamülü*, çev. Ubeyd Küçüker (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 1989).

Taha Cabir Alvani, *Dünden Bugüne Bilginin İslamileştirilmesi* (İstanbul: Koba Y., 1995).

Taha Cabir Alvani, *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılap Basım Yay., 2008).

Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Anthropologi: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1971).

Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi: Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969).

Taner Edis, *An Illusion of Harmony: Science and Religion in Islam* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2007).

Taşkın Tuna, *Ol Dedi Oldu I: Big Bang'ın Nefes Kesen Öyküsü* (İstanbul: Şule Y., 2005).

Taşkın Tuna, *Ol dedi Oldu II: Ama Nasıl Oldu?* (İstanbul: Şule yayınları, 2006).

Ted Peters - Martinez Hewlett, *Can You Believe in God and Evolution?: A Guide for the Perplexed* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2006.).

Teoman Duralı, *Aristoteles' te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995).

Teoman Duralı, *Aristoteles'in Evrim Anlayışı Üzerine Bir Araştırma* (İst.: İstanbul Ünv., 1982 -Doçentlik Tezi).

Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi: Canlı ve Kültür (Bio-kültür) Sorunlarını Araştırma Alanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992).

Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş: Biyoloji Felsefesiyle İlgili Araştırma* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Teoman Duralı, *Teoman Duralı ile üç Konuşma: Bilim, Felsefe, Evrim Teorisi* (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2002).

Terry M. Gray, "Biochemistry and Evolution", *Perspectives on an Evolving Creation*, ed. Keith B. Miller (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003).

Tevfik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış* (Bursa: Emin Yayınları, 2006).

The Cambridge Companion to Science and Religion, edited by Peter Harrison (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010).

The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer, ed. J.P. Moreland (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994).

The Oxford Handbook of Religion and Science, ed. Philip Clayton, Zachary R. Simpson (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006).

Theodore Roszak, *Bilincin evrimi: Kemale Ermemiş Canlı*, çev. Bedirhan Muhib (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995).

Theodosius Dobzhansky, "Evrimin Işığı Olmadan Biyolojide Hiçbir Şeyin Anlamı Yoktur", çev. B. Kovulmaz, *Cogito*, 60, 2009.

Thomas H. Huxley, "Darwin Varsayımı", *Galileo'nun Buyruğu: Bilim Yazılarından Bir Derleme*, çev. Nermin Arık, der. Edmund Blair Bolles (Ankara: TÜBİTAK, 2000).

Thomas S. Kuhn, "Bilimsel Araştırmada Dogmanın İşlevi", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

Thomas S. Kuhn, *Asal Gerilim: Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şahan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994).

Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991).

Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, çev. D. Bayrak ve diğerleri (Ankara: İmge Yay., 2007).

Timur Karaçay, "Evrime Karşıt Akımlar: Harun Yahya Örneği", *Mantık, Matematik ve Felsefe VI. Ulusal Sempozyumu: Evrim* (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınevi, 2009).

Titus Burckhardt, "The Theory of Evolution", in M. Lings and C. Minnaar (eds) *The Underlying Religion* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2007).

Titus Burckhardt, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).

Toby E. Huff, *Modern Bilimin Doğuşu ve Yükselişi: İslam Dünyası Çin ve Batı*, çev. İnan Kalaycıoğlu, Ertan Tağman, Aynur Yetmen (Ankara: Epos Yayınları, 2008).

Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West* (Cambridge: Cambridge University, 1995).

Tülin Bozkurt "'Evrim' Düşüncesinin 'Eski Çağ'a Uzanan İzleri", *Evrim, Bilim ve Eğitim* (İstanbul: Nazım Kitaplığı, 2006).

Ümit Şimşek, *Kainatın Doğuşu: Big Bang* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1986).

Ümit Şimşek, *Varlıklardan Allah'a* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1993).

V. Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. Filiz Ofluoğlu (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1978).

Vehbi Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1997).

Veli Ulutürk, *Kurân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı* (İstanbul: İnsan Yay., 1995).

Veysel Kaya, "Can the Quran Support Darwin? An Evolutionist Approach by Two Turkish Scholars after the Foundation of the Turkish Republic", *The Muslim World*, V. 102, 2, 357–370, 2012.

Victor Danner, "Western evolutionism in the Muslim world," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 1991, 8: 67-81.

Victor J. Stenger, *Bilim Tanrı'yı Buldu mu?: Evrende Amaç Araştırmasında Son Bulgular*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2004).

Walter L. Wallace, *Malthus, Darwin, Durkheim, Marx, Weber, Ibn Khaldûn: On Human Species Survival* (New York: Gordian Knot Books, 2009).

Werner Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, çev. Orhan Duru, Vedat Günyol (İstanbul: Çan Yayınları, 1968).

Werner Heisenberg, *Einstein'la Yüzleşmek*, çev. Kemal Budak (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).

Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, 1972).

Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe: İdealizm: Determinizmden Olasılığa Doğru*, çev. M. Yılmaz Öner (İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1976).

Werner Heisenberg, *Parça ve Bütün*, çev. Ayşe Atalay (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990).

Willem B. Drees, *Religion, Science and Naturalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Willem B. Dress, *Religion, Science, and Naturalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Willem Chittick, "Rumi's Doctrine of Evolution", *Iqbal Review*, (2002) 43(ii): 63-81.

Willem Paley, *Natural Theology* (Houston: St Thomas Press, 1972).

William A. Dembski, "Bilim ile Teoloji Arasındaki Diyalog", *Tasarım: Evrenin Alternatif Tarihi*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

William A. Dembski, "Intelligent Design as a Theory of Information", *Intelligent Design: Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, R. T. Pennock, ed., (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

William A. Dembski, "On the very possibility of intelligent design", *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer*, ed. J.P. Moreland (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994).

William A. Dembski, *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence* (Lanham, MD: Rowman&Littlefield, 2002).

William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities* (Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 1999).

William A. Dembski, *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions About Intelligent Design* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

William A. Dembski-Michael Ruse, *Debating Design: From Darwin to DNA* (New York: Cambridge University Press, 2006).

William Chittick, "Rumi's Doctrine of Evolution", *Iqbal Review*, (2002) 43(ii): 63-81.

William H. Calvin ve George A. Ojemann, *Neil'in Beyniyle Konuşmalar: Düşünce ve Dilin Sinirsel Doğası*, G. Koca (İstanbul: Metis Bilim, 2009).

William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999).

William Ryan, Walter Pitman, *Nuh Tufanı: Tarihi Değiştiren Olaya İlişkin Yeni Bilimsel Keşifler*, çev. Dursun Bayrak (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2003).

William T. Lynch, "İdeoloji ve Bilimsel Bilginin Sosyolojisi", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri: Temel Yaklaşımlar Kavramlar ve Tartışmalar*, editörler Bekir Balkız, Vefa Saygın Öğütle (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010).

Wilma George, *Darwin*, çev. M. Pekin (İstanbul: Afa Yay., 1986).

Wolfgang Smith, *Kainat ve Aşkınlık: Bilimci İnanış Engelini Yıkmak*, çev. Mehmed Ali Özkan (İstanbul: İnsan Yayınları).

Yaman Örs, *Süreç, Kuram ve Kavram Olarak Evrim* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2001).

Yaratılış, Evrim ve Halk Eğitimi (M. E. Bakanlığı Yayını, 1984).

Yasin Muhammed, "Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Eleştiri", çev. Süleyman Gündüz, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 1994, cilt: II, sayı: 3, s. 110-122.

Yaşam Nedir? Gelecek 50 Yıl Biyolojinin Geleceği Üzerine Spekülasyonlar, ed. Michael P. Murphy, Luke A. J. O'neill, çev. Turgut Gürer (İstanbul: Evrim Y., 2001).

Yeni Bin Yılda Tanrı, der. Russel Stannard, çev. Atalay Ataberk (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

Yılmaz Yunak, *Kuran'daki Maymun: Kutsal Kitaplara Göre Evrim* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2011).

Yusuf Altunbaş, *Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim Teorisi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2006 –Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Yusuf Mürüvve, *İslam ve Çağdaş Bilim: İzafiyet Teorisi ve Kuran İlkeleri*, çev. Recep Çalı (Ankara: Aydın Matbaası, 1979).

Yüksel Yazıcı, *Bilgelik ve İlahi Bilinç* (İstanbul: Enki Yayınları, 2012).

Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji* (İstanbul: Doğan Kitap, 2012).

Zekeriya Beyaz, *Darvinizm'in Yıkılışı ve Süleyman Ateş'in Kur'an'ı Kerim Meali'ndeki Darvinci Görüşlerin Tenkidi* (İstanbul: Sağduyu Yayınları, 1978).

Ziyaüddin Serdar, "Bilginin İslamileştirilmesi –Durum Raporu", *Hilal Doğarken: İslam'da Bilgi ve Çevrenin Geleceği*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).

Ziyaüddin Serdar, "Bilginin İslamileştirilmesi mi İslam'ın Batılılaştırılması mı?", *İslam ve Bilim Tartışmaları*, haz. Mustafa Armağan (İstanbul: Etkileşim Yay., 2007).

Ziyaüddin Serdar, "İslam Bilimi Argümanları", *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011).

Ziyaüddin Serdar, "İslam Bilimi: Önümüzdeki Yol", *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011).

Ziyaüddin Serdar, "Parlak Bilim Adamından Yarı-Tanrı 'Frankenstein'a", *Modern Tıbbın Ötesi*, haz. Senai Demirci (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994).